

BIBLIOTHECA

IBERO - AMERICANA 198



# Vivir bien

Diálogos transculturales e interdisciplinarios  
entre Latinoamérica y Europa

J. FERNANDO GALINDO / MANUEL MOSER / WERTHER GONZALES LEÓN (EDS.)

J. Fernando Galindo / Manuel Moser /  
Werther Gonzales León (eds.)

**Vivir bien**  
**Diálogos transculturales e interdisciplinarios**  
**entre Latinoamérica y Europa**



# BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano  
Fundación Patrimonio Cultural Prusiano  
Vol. 198

## Consejo editorial de la colección

Jörg Dünne (Humboldt Universität zu Berlin)  
Susana González Aktories (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Jenny Haase (Universität Potsdam)  
Antonio Ibarra Romero (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Alke Jenss (Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg i. Br.)  
Juan Ignacio Piovani (Universidad Nacional de La Plata /  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina)

J. Fernando Galindo / Manuel Moser /  
Werther Gonzales León (eds.)

**Vivir bien**  
**Diálogos transculturales e interdisciplinarios**  
**entre Latinoamérica y Europa**

Iberoamericana • Vervuert

2025

El presente libro es el resultado de un proyecto de cooperación entre el Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien de la Universität Erfurt (Alemania) y el Centro Interdisciplinario PROEIB Andes de la Universidad Mayor de San Simón (Bolivia). Asimismo, recibió el apoyo financiero de los fondos bibliotecarios para publicaciones de acceso abierto de la Universität Erfurt y de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, en el marco del Internationales Graduiertenkolleg Resonante Weltbeziehungen (GRK 2283/2).



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Para más información consulte:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Los términos de la licencia Creative Commons para la reutilización no se aplican a ningún contenido (como gráficos, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación de acceso abierto y puede ser necesario obtener un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y obtener el permiso corresponde exclusivamente a la parte que reutiliza el material.

© Iberoamericana 2025

c/ Amor de Dios, 1

E-28014 Madrid

© Vervuert 2025

Elisabethenstr. 3-9

D-60594 Frankfurt am Main

[info@ibero-americana.net](mailto:info@ibero-americana.net)

[www.iberoamericana-vervuert.es](http://www.iberoamericana-vervuert.es)

ISSN 0067-8015

ISBN 978-84-9192-492-0 (Iberoamericana)

ISBN 978-3-96869-696-6 (Vervuert)

ISBN 978-3-96869-697-3 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.31819/9783968696973>

Depósito legal: M-2426-2025

Diseño de la cubierta: Rubén Salgueiros

Imagen de la cubierta: Maica, Chuquisaca, fotografía de Manuel Moser

Composición: Patricia Schulze

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico blanqueado sin cloro.

Impreso en España

# Índice

Preface: <i>Buen Vivir</i> . Towards a Shared Vision of a Better World? <i>Hartmut Rosa</i>	9
Introducción <i>J. Fernando Galindo / Manuel Moser / Werther Gonzales León</i>	13
Introduction <i>J. Fernando Galindo / Manuel Moser / Werther Gonzales León</i>	27
<b>PERSPECTIVAS DEL VIVIR BIEN. DÍALOGO PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD</b>	
<i>Sumak Kawsay/Suma Qamaña</i> (Buen Vivir) y sociología de la vida buena: apuntes para un diálogo <i>J. Fernando Galindo</i>	41
La resonancia como parámetro de la "vida buena" y su vínculo con los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir <i>Alexis Gros</i>	59
Towards a "Need to May": From the Good Life to Political Autonomy in Critical Theory <i>Lukas Meisner</i>	79
How to Imagine a Good Life? What <i>Buen Vivir</i> Means to the German Degrowth and Climate Justice Movement <i>Philipp Altmann / Timmo Krüger</i>	91
<i>Sumak Kawsay/Buen Vivir</i> , a Flying River. A Decolonial Approach to <i>Tinkuy</i> and Social Justice <i>Rickard Lalander / Bartira Silva Fortes / Magnus Lembke</i>	109

**ECONOMÍAS DEL VIVIR BIEN.****DIÁLOGO PARA UNA ALTERNATIVA AL DESARROLLO**

*Vivir Bien* Policy in Post-Pandemic Bolivia: From Convivial Living to the Narrative of Economic Growth and Extractivism 129

*Eija Ranta / Pabel Camilo López-Flores*

El “nosotros contra ellos” del Vivir Bien. Continuidades del trauma colectivo secular como origen de la explotación humano y no humano 147

*José Manuel Rocha Balboa*

El Vivir Bien y la comunidad. Fortalecimiento del tejido social en Bolivia 167

*Gabriela Canedo Vásquez*

Alienación, la contracara de la resonancia, en Villa La Tela de Córdoba, Argentina 185

*Samantha Samez*

Infraestructuras hidráulicas del buen vivir. Observaciones del cronista andino Guaman Poma de Ayala (1615) 201

*Kirsten Mahlke*

**PRÁCTICAS DEL VIVIR BIEN.****DIÁLOGO PARA REPENSAR LO HUMANO Y LO NO-HUMANO**

La Fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir. Indicaciones sobre una estética ambiental decolonial 221

*Werther Gonzales León*

¿Qué es el conocimiento para la educación del *Suma Qamaña*? Los casos de la escuela de Warisata y la pedagogía Waldorf 235

*Adolfo Suárez Muñoz*

Almitas milagrosas. Territorialidades del amparo y dinámicas del vivir bien en la región metropolitana de Cochabamba 251

*Lourdes Saavedra Berbetty*

Interactuar con no-humanos para vivir bien. El caso de camioneros del occidente boliviano	267
<i>Manuel Moser</i>	
The Car as a Machine Producing Nature. Automobility as a Prosthetic Machine Reproducing Modern Mindsets	285
<i>Kilian Jörg</i>	
Epílogo: Vivir Bien, Buen Vivir, <i>Sumak Kawsay, Suma Qamaña</i>	301
<i>Fernando Huanacuni Mamani</i>	
Autoras y autores	319



## **Preface: *Buen Vivir*. Towards a Shared Vision of a Better World?**

Hartmut Rosa

In today's world, there is a growing feeling in all of the continents that leaving the question of the good life—of what makes life worth living—strictly to the private realm might have been a mistake. Over the course of the twentieth century, there was widespread agreement in capitalist (and to some extent even socialist) areas of the world that the state and politics should first of all provide the basic resources (goods as well as freedoms of choice) for individuals who would then decide on how to lead their lives privately. One version of this conception can be found in John Rawls' influential (and indeed brilliant!) *Theory of Justice* (1971), where he defines primary goods as those which should be provided and distributed by the state and of which to have more is always preferable to having less—for any human being. Thus, for example, having more money or better health is preferable to having less money and less health irrespective of whether one wants to be a pianist, a terrorist, or Mother Theresa.

This “privatization of the good,” however, has led to a social fabric which is geared towards incessant (economic) growth, (technological) acceleration and (cultural) innovation such that it cannot reproduce its socio-economic structures and maintain its institutional status quo without steady increase in those three domains. By consequence, this mode of “dynamic stabilization” causes a number of effects that massively infringe with everybody's version of the good life. In short, because of its operational mode of competition and the ensuing pressures of optimization, it has led to a mode of “aggression” on all three levels of human existence: Firstly, aggression against nature on the macro-level, which we can see in the realm of extractive industries, environmental pollution, climate change and the ever accelerating extinction of species. Secondly, aggression on the meso-level of human existence, i.e. in the realm of social interaction: Political culture in almost all areas of the world has deteriorated to a point where political opponents are once again ready to silence or kill each other by violent means—even within long-established democratic societies. Aggression here has intensified to a point where even “Western elites” con-

sider war to be an acceptable means of political conduct. Becoming ready for war, for example, is a most significant, well-defined and shared goal of the present left-liberal German coalition government. Finally, aggression on the micro-level takes the form of individual auto-aggression: In their striving for self-optimization, subjects increasingly turn against themselves. They attack their bodies with means of cosmetic surgery and their minds with psychotropic drugs—and pay the price for this with record-levels of burnout and stress-related diseases; and perhaps even with rising rates of auto-immune deficiencies.

Hence, by the twenty-first century, it has become pretty clear that the basic question of the good life is not just a private matter. It needs to be brought back on the social and political agenda on a local, national and even global level. Yet, the obstinate fact of ethical pluralism, of course, does not go away and should not go away. Human conceptions of the good will remain culturally diverse. So, what to do in such a conundrum? One way to go about it is the attempt to define the good life in a way that is compatible with a plurality of ethical conceptions. My own attempt to do this has led me to the elaboration of the concept of “resonance” (Rosa 2019): Resonance is defined as a mode of relationship. Its basic structure is built on the dynamics of listening and responding as opposed to the dominant mode of commanding, controlling, and possessing. To cut a long story short, in my view, people will have a good life when they manage to establish and maintain relationships of resonance along the social axis (i.e. with other human beings in love, friendship or politics), along the material axis (i.e. with things, artefacts or material domains), along the vertical or existential axis (i.e. with some ultimate, encompassing reality perceived as nature, cosmos, life or God), and finally along the self-axis (i.e. between body and mind, memory, biography). Since relationships always and necessarily form and extend between subjects and the world, they can never be just private: What kinds of relationships individuals develop, and what mode of interaction (with themselves, with others, with nature and with the spiritual realm) they establish, depends on the cultural and institutional fabric they live in. Hence, resonance inevitably and always is a social and political issue, too.

However, if we accept that what is dearly needed in today’s world is a paradigm-change in the dominant mode of relating to things, to people, to nature, even to ourselves—where do we find the social imaginaries and visions that can inspire us, the economic conceptions and institutions in

which to enact this alternative mode, the cultural practices which are capable of paving the way towards this different form of being in and to the world? The contributions assembled in this book most impressively give us a hint about where to look: In so far as resonance describes a mode of interaction and a form of experience, it certainly is not new, and even less is it European. It might well be true that since the dominant Eurocentric mode of being in and acting towards the world is the mode of control and domination, of expanding the horizon of availability, attainability, and accessibility,<sup>1</sup> ideas and practices of resonance are hard to find in the “old West.” European languages often even lack the vocabulary to articulate such relationships and experiences, and the currently dominant social imaginary in Europe and “the Global North” is one of war (against Russia, against drugs, against climate crisis) rather than resonance. However, if we turn to Latin America, we find an astonishing wealth of conceptions and practices, and even economies, which can serve as inspiration and motivation for yet-to-be-built future worlds, too: Conceptions of *Buen Vivir*, *Sumak Kawsay* or *Suma Qamaña* provide routes towards cultural traditions, institutions and practices which reveal a wealth of forms of resonance—resonance within communities, with animals and plants, but also with spirits and ancestors, with nature and cosmos. In fact, if we consider the “axes” of resonance identified above, this book provides us with illuminating examples and ideas of resonant relationships along all four of them.

Of course, as the contributions to this book also point out, we should not be misled to think of resonance as pure harmony and unity. Resonance is a mode of “listening-and-responding” that involves disagreement, conflict, struggle, too. And if our goal as critical theorists is a thorough critique of the conditions of resonance, we will realize that in traditional forms of (indigenous) life, there are many instances of “mute” or repressive relationships as well. Hence, the purpose of this book, as I read it, is not to simply go for one version or the other of *Buen Vivir*, but to bring Latin American and in particular Andean voices, conceptions and experiences in dialogue with critical European perspectives. From such a dialogue, this is our hope, might spring the first, albeit still feeble, vision of a new form of shared life which will be able to finally overcome the shadows of colonialization, exploitation, environmental destruction and individual burn-out—a vision of a resonant future world.

---

1 I have called this the “Triple-A-Conception of the Good Life,” see: Rosa (2017).

## References

- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Rosa, Hartmut. 2017. "Dynamic Stabilization. The Triple A Approach to the Good Life, and the Resonance Conception." *questions de communication* 31: 437-456. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity.

# Introducción

J. Fernando Galindo / Manuel Moser / Werther Gonzales León

## Un nuevo diálogo sobre el vivir bien

¿Cómo vivir bien? Probablemente una de las preguntas más primordiales de la humanidad. Si nos remontamos a la historia de Occidente, constatamos su procedencia socrática y su centralidad en la filosofía práctica de Aristóteles (siglo IV a. C.), quien, en su tratado *Política*, señala la vida buena como fin de toda formación social, pues con la socialización el ser humano se posiciona por encima de una existencia reducida a los instintos y el deseo de supervivencia. “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (Aristóteles 1988, 1252b28-30). Al otro lado del globo, cuando una parte del continente de Abya Yala se transformaba violentamente en América Latina, Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), con actitud crítica y denunciante ante los abusos de los indígenas andinos durante el período colonial español, esboza también elementos de un “buen gobierno” con el objetivo de restablecer el buen vivir para todos en medio de la catástrofe. Desde entonces y hasta nuestros días, la cuestión del vivir bien se debate extensamente en las distintas disciplinas de ciencias sociales y humanas: este libro es un intento de continuar con ese debate. Con todo, cabe la objeción, ¿por qué plantear de nuevo la vieja pregunta? La respuesta inmediata es que hoy vivimos en tiempos diferentes a los de Aristóteles y Felipe Guamán Poma de Ayala, así que la motivación para plantear nuevamente el asunto de la vida buena proviene de nuevas visiones y exigencias de nuestros tiempos modernos. Este libro pretende, entonces, contribuir a la reflexión sobre el vivir bien a la vista de la situación actual. Partiendo de aquella antiquísima pregunta, tratamos de buscar nuevas respuestas y caminos que provienen tanto del Sur como del Norte global y permiten, de distintas maneras, subrayar su vigencia.

Es ampliamente aceptado que un problema cardinal de nuestra época radica en los principios y presupuestos de la modernidad. Nuestra condición moderna actual está marcada, en gran medida, por una visión individualista del mundo. En muchos aspectos, nuestra representación de una

vida buena no va más allá de la satisfacción individual de las necesidades humanas y se pierde de vista, por lo general, la idea de un bien común. Llama la atención que la cuestión del vivir bien haya sido marginada en el mundo académico actual o, en el mejor de los casos, haya sido tratada de forma secundaria, como un asunto personal o privado, pero no como un asunto público y colectivo. A menudo se comprende la vida buena como una tarea individual sobre la que nosotros –miembros de una sociedad– no deberíamos tener ninguna injerencia. En Occidente, como proclamó hace más de cien años el célebre sociólogo Max Weber (2006), esta individualización de la vida buena vino aparejada con el sistema socioeconómico capitalista y la revolución religiosa protestante y se institucionalizó en la construcción del Estado-nación. Sin embargo, actualmente existen problemas en el mundo globalizado que no pueden abordarse desde una ética centrada en la vida individual o un análisis limitado a la esfera socioeconómica; por ejemplo, con el cambio climático afrontamos una situación en la que el mundo humano se entrelaza complejamente con el mundo natural, generando efectos dañinos que no se logran frenar con medidas derivadas de la forma moderna de comprender la realidad.

Así pues, hoy en día estamos en un punto de la historia en que intentamos superar este tipo de modernidad, para lo cual necesitamos urgentemente alternativas que se ocupen del vivir bien más allá de esquemas y conceptos extenuados. Frente a las múltiples crisis sociales y naturales de nuestros días, tenemos que darnos cuenta de que hay que superar el Antropoceno, la era histórica en la cual la humanidad gobierna como fuerza destructiva el entorno geológico y biológico, y específicamente el Cretácico, la fase actual caracterizada por las desigualdades de riqueza, las brechas de ingreso y las emisiones contaminantes. Yendo más allá de este sistema-mundo moderno homogeneizador, planteamos la necesidad de una nueva forma de pensar para abordar los problemas contemporáneos en un nivel realmente planetario y así llegar a una forma de vida plural y productiva de interrelacionarnos en y con el mundo; algo que Donna Haraway (2019), por ejemplo, define como la era del “chthuluceno”. En esta misma dirección, Bruno Latour (2022) aboga enérgicamente por superar la llamada “constitución moderna” que separa naturaleza y sociedad en dos esferas distintas. En este libro queremos seguir estas demandas y buscar una vida buena más allá de la felicidad individual y las representaciones típicas del ambiente ciudadano moderno, queremos continuar la construcción de nuevos mundos, de compromisos más sostenibles con nuestros entornos,

tanto humanos como no humanos. Por tanto, apostamos radicalmente por una recolectivización de la cuestión del vivir bien, tomando como punto de partida el enfoque del *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* ('vivir bien' en lengua quechua y aymara respectivamente) y la Teoría de la Resonancia. Ponemos en diálogo estas dos propuestas porque consideramos importante valorar las alternativas al mundo moderno provenientes tanto del Sur como del Norte global. En el ámbito académico actual, resulta más importante visualizar los avances al respecto efectuados en el Sur global a un círculo lector en escala internacional por toda América Latina, pero principalmente en Europa, donde a menudo los enfoques decoloniales no son tomados en serio y son relegados en favor de teorías occidentales. En concordancia con ello, este libro es producto de un esfuerzo colectivo de interrelacionar la academia y el activismo del Norte con la academia y el activismo del Sur. Así, nos parece fundamental enfatizar la dimensión local, pero también global de la teoría social, e incrementar la visibilidad de teorías periféricas del Sur que históricamente han tenido menor circulación que las producidas en el Norte.

No solo en la historia de Occidente encontramos agudos cuestionamientos de la condición moderna, también desde las experiencias y luchas sociopolíticas de los pueblos indígenas de Abya Yala se está poniendo constantemente en tela de juicio los presupuestos de la modernidad. La perspectiva del *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* es un planteamiento que emerge desde las prácticas de los pueblos andinos, principalmente de Bolivia y Ecuador, aunque visiones similares son compartidas también por otras comunidades de la región. En los estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Latinoamérica, el antropólogo francés Philippe Descola (1988) es pionero en plantear la idea del Vivir Bien como convivencia armónica con la naturaleza, basándose en las vivencias del pueblo Achuar en Ecuador. Junto con estos estudios, las reflexiones y los intentos de diseñar Estados poscoloniales y plurinacionales en Bolivia y Ecuador sobre las premisas del Vivir Bien para todos sus habitantes, tanto humanos como no humanos, son referencias ineludibles en el presente libro. Según David Choquehuanca Céspedes (2022), actual vicepresidente de Bolivia, "vivir bien" implica la construcción de un bien común con la Madre Tierra, la cual no se ve representada en las políticas territoriales de los Estados-naciones. La implementación del Vivir Bien en la política estatal conduce a una consideración ética y política no solo del ser humano, sino también de la Tierra en cuanto entidad proveedora de vida. Por ello, Choquehuanca

exige que se sustituya la geopolítica –donde la tierra no deja ser vista como recurso material– por lo que denomina una “geopolítica”, es decir, una política que no esté focalizada en las disputas territoriales y de poder en constante cambio, sino que busque asimismo el bien que reside en el cuidado compartido de la Tierra. Choquehuanca se basa en intentos similares de politizar la cuestión del vivir bien planteados por intelectuales indígenas andinos como Simón Yampara (2012) y Fernando Huanacuni Mamani (2010). El primer pilar de este libro está constituido por la idea andina del Vivir Bien, donde se pone en discusión, por ejemplo, en qué medida las retóricas ambientalistas mencionadas están plasmadas en las políticas reales del actual Estado Plurinacional de Bolivia.

El segundo pilar de este libro es la Teoría de la Resonancia desarrollada por el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2019). Rosa presenta el concepto de resonancia como una crítica de la alienación y una solución potencial al problema de la aceleración de la modernidad. La Teoría de la Resonancia es elaborada como un nuevo paradigma de la teoría crítica y proporciona valiosas herramientas para identificar modos positivos de nuestra relación con el mundo. A pesar de su fuerte inspiración en la fenomenología, Rosa enfatiza que su teoría no es simplemente un “calificador de experiencias”, sino una visión relacional del mundo, lo que en nuestro entendimiento la hace sumamente compatible con las cosmovisiones andinas donde la relación singular del ser humano con la naturaleza es particularmente pronunciada. Rosa define como “resonante” el momento que une cuatro movimientos simultáneos en la experiencia humana: afecto, emoción, transformación e incontrolabilidad. El afecto significa que algo del mundo exterior le habla al individuo, con la emoción, la persona reacciona a ese primer llamado, la transformación es mutua, es decir, tanto la persona en resonancia como su contraparte salen cambiados del momento, y la doble incontrolabilidad significa que no podemos controlar ni el momento en el cual sentimos resonancia, ni el lugar adonde nos lleva la transformación vivida. La contraparte del individuo viviendo un momento de resonancia puede encontrarse entre otros seres humanos (eje social), en algo trascendente (eje vertical), o entre las cosas (eje diagonal). Lo “otro” con lo que experimentamos un momento de resonancia debe tener voz propia, independiente a la nuestra, de lo contrario no se desarrollaría resonancia, sino una cámara de eco donde solo resuena la primera voz. Así pues, las situaciones en las cuales la comunicación entre dos entidades no es bilateral y no es de mutuo entendimiento nunca se definen como resonantes, a pesar

de que puedan provocar emociones fuertes en los o las participantes. Rosa caracteriza, por ejemplo, los encuentros entre fascistas –como los megaeventos publicitarios durante la Alemania nazi– como cámaras de eco, ya que allí es una sola voz la que se reproduce por miles, pero no se establece un diálogo de transformación mutua.

Tanto el *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* como la Teoría de la Resonancia enlazan la cuestión del vivir bien con una ontología relacional que va más allá de la participación únicamente humana. En ambos casos, la cuestión del vivir bien se remite a una forma de vida caracterizada por experiencias de relacionalidad entre seres humanos, la naturaleza, el mundo material (cosas y entornos) y el mundo espiritual. Hasta la fecha no se ha establecido explícitamente un diálogo entre estas dos perspectivas. Por ello, para iniciar y contribuir con este diálogo, en la conferencia “vivir bien. Diálogos transculturales e interdisciplinarios”, realizada de manera virtual del 13 al 16 de junio de 2022, colegas provenientes de Europa y Latinoamérica reflexionamos sobre distintos aspectos de la vida buena, de cuyo resultado proceden gran parte de los capítulos contenidos en este volumen. Ya que la conferencia contó con una gran acogida, decidimos compilar este libro con las ponencias y, así, dar a conocer y continuar el diálogo.

### **Transculturalidad e interdisciplinarietà en una conferencia bilingüe**

La idea de la conferencia surgió en Cochabamba, Bolivia, octubre de 2021, en el contexto de conversaciones informales entre J. Fernando Galindo y Manuel Moser sobre el enfoque del *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* y la Teoría de la Resonancia. En esa ocasión, para Fernando fue grato saber que en la academia alemana, y en vínculo con la conocida Escuela de Frankfurt, había una perspectiva denominada Teoría de la Resonancia, también llamada sociología de la vida buena. Esto despertó de inmediato vívidas conversaciones sobre ambas perspectivas y las posibilidades de entablar diálogos entre las mismas. Para dar concreción a esta inquietud de explorar posibles encuentros entre ellas, en pocos días fue naciendo la idea de realizar una conferencia y, así, iniciar un intercambio más amplio. En perspectiva de Fernando, la discusión sobre el Vivir Bien en Bolivia se había congelado luego de su captura por la razón de Estado y, en el ámbito académico, una manera de descongelar era abriendo el diálogo con otras perspectivas, concretamente con la sociología de la vida buena. Por

su parte, la motivación de Manuel era contribuir a difundir la Teoría de la Resonancia en el contexto boliviano y latinoamericano.

A fines de octubre de 2021 se lanzó oficialmente el llamado a contribuciones, el cual contenía un amplio abanico de temas con el fin de generar diálogos interdisciplinarios y transculturales; este incluía filosofías del vivir bien/de la vida buena, relaciones entre el sí mismo y el mundo, enredamientos más que humanos, ontologías y epistemologías indígenas, economías de decrecimiento y no capitalistas, utopías sociopolíticas (especialmente en contextos poscoloniales), antropología y etnografía de la religión y cosmovisión, nuevos materialismos y ética. A fines de enero de 2022, recibimos la noticia de que Hartmut Rosa estaba dispuesto a presentar su Teoría de la Resonancia en la conferencia. Continuamos escribiendo a posibles *keynote speakers* para presentar su visión del Vivir Bien andino y recibimos respuestas positivas de Eduardo Gudynas y Eija Ranta, el primero un académico activista uruguayo alineado con la visión ecologista del Vivir Bien y la segunda, una académica finlandesa con experiencia etnográfica en el estudio del Estado boliviano y sus vínculos con el Vivir Bien. Con estas respuestas positivas comenzamos a armar el programa del evento. ¡La conferencia iba tomando forma!

En abril y mayo de 2022 nos encargamos de organizar la logística, proporcionar información y responder preguntas de los y las participantes que enviaron sus *abstracts*, así como hacer algunos ajustes en el programa, combinando criterios como la disponibilidad de tiempo y la vinculación temática de las presentaciones. Ya que los resúmenes enviados estaban tanto en castellano como en inglés, surgió el desafío de contar con traducción simultánea durante la conferencia. Y como la conferencia iba a ser desarrollada de manera virtual, otro desafío fue tener el soporte tecnológico adecuado, aspecto en el que recibimos apoyo tanto de personas de Erfurt como del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes. En este respecto, agradecemos a Martín Colque, investigador de este centro, por todo el apoyo brindado. Asimismo, fuimos finalizando el programa con los criterios antes mencionados, solicitando o realizando traducciones de los resúmenes recibidos del castellano al inglés y viceversa para tener un programa en ambos idiomas. ¡Ya estábamos listos para la conferencia!

Finalmente llegó junio, y del lunes 13 al jueves 16 se desarrolló la conferencia. Se ofrecieron un total de veinte ponencias y tres presentaciones centrales, estas últimas a cargo de Eduardo Gudynas, Hartmut Rosa y Eija Ranta, quienes marcaron el tono de las discusiones de las sesiones en las

que se presentaron. Los y las participantes venían de diferentes disciplinas: sociología, antropología, filosofía, ciencia política, historia, ciencias de la religión, teología y educación, todos provenientes, además, de diferentes países de Europa y América Latina (Bolivia, Perú, Ecuador, Argentina, Uruguay, Alemania, Suiza, Suecia y Finlandia). Las presentaciones alternaron entre el idioma inglés y el castellano, con la mediación de una intérprete para el intercambio de comentarios y preguntas a cada una de las presentaciones. En los dos primeros días, el énfasis de las presentaciones estuvo centrado en diversos aspectos de la perspectiva del Vivir Bien andino, pautadas también por las presentaciones de Gudynas y de Ranta. El tercer y cuarto día hubo un mayor balance en las presentaciones referidas a ambas perspectivas, también por la presentación de Rosa. Con todo, a pesar de la mayor cantidad de presentaciones sobre el enfoque del Vivir Bien andino, durante la conferencia estas se fueron “entretejiendo” –como indicó al final del evento una de las participantes– con la Teoría de la Resonancia, como expresión de la búsqueda y apertura a posibles conexiones entre ambas perspectivas. Al final de la sesión del último día, se generó un intercambio entre participantes sobre lo que podía seguir a la conferencia, surgiendo las siguientes ideas: realizar la publicación de un libro en español e inglés con artículos desarrollados en base a las presentaciones, la posibilidad de una conferencia futura sobre el vínculo entre “estética y buen vivir”, compartir documentos sobre ambas perspectivas, así como la posibilidad de establecer un nuevo grupo de trabajo sobre el Vivir Bien.

Si bien la organización y el desarrollo de la conferencia se realizaron a dúo, con el apoyo de nuestras respectivas instituciones, Centro Interdisciplinario PROEIB Andes de la Universidad Mayor de San Simón y el Max-Weber-Kolleg de la Universität Erfurt, la tarea de editar el libro fue un trabajo de triunvirato, con la inclusión activa de Werther Gonzales León, quien a la sazón realizaba una estancia de investigación en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín. El trabajo de edición fue realizado de manera remota, mediante videoconferencias que conectaban Cochabamba, Erfurt y Berlín, o algún otro lugar donde se encontraban los editores. Por varios meses desde junio de 2022 a octubre de 2023, los viernes por la mañana en Bolivia y por la tarde en Alemania tuvieron lugar nuestras reuniones para ir criando esta *wawa* o bebé académico.

## **Sobre la estructura de este libro**

Las contribuciones al vivir bien aquí reunidas provienen de distintas disciplinas y regiones. La heterogeneidad de las contribuciones se manifiesta no solo en el conjunto de los textos, sino también en cada uno de ellos de manera individual. Esto significa que muchas veces el lector o la lectora advertirá que en un mismo capítulo se aborda la temática no desde la rigidez de un solo esquema, sino desde la flexibilidad que la categoría ética de la vida buena exige para su aproximación. Conscientes de ello y con el fin de orientar de algún modo la lectura, hemos considerado conveniente ordenar los capítulos de este libro en tres secciones, cada una de las cuales representa una manera dialógica de abordar la cuestión del vivir bien.

La primera sección, “Perspectivas del vivir bien. Diálogo para una teoría crítica de la sociedad”, se propone establecer una discusión teórica bilateral entre propuestas del Sur global y del Norte global. Aquí se puede apreciar cómo la Teoría de la Resonancia entra en diálogo con el Vivir Bien andino por cuanto ambas perspectivas comparten puntos de partida y de llegada decisivos para ambos casos: la actitud crítica frente al paradigma moderno dominante, la propuesta de pensar nuevamente y de manera alternativa la antigua noción de vida buena, la necesidad de buscar elementos resonantes y no alienantes en nuestra relación con el mundo, entre otros. La segunda sección, “Economías del vivir bien. Diálogo para una alternativa al desarrollo”, explora distintas opciones para pensar críticamente el concepto de desarrollo que predomina en la estructuración de los sistemas económicos del mundo moderno globalizado. Las contribuciones de esta sección se basan en enfoques diversos como, por ejemplo, una ecología indigenista, la psicociología, la ética de las necesidades y capacidades humanas, la teoría crítica de la resonancia y un modo de descentralización económica andina; todo ello con el fin de cuestionar los modelos desarrollistas imperantes en las distintas facetas de nuestra existencia. La tercera sección, “Prácticas del vivir bien. Diálogo para repensar lo humano y lo no-humano”, presta atención a las prácticas sociales, usuales e inusuales, en el amplio ámbito del Vivir Bien andino y cómo en ellos queda relativizado cualquier tipo de cosmovisión antropocéntrica clásica. El vínculo entre lo humano y lo no-humano para una vida buena puede revelarse de distintas maneras: en las fiestas en honor a la naturaleza que vienen de antiguo y se mantienen vigentes hasta nuestros días, en la devoción de almitas milagrosas que trae consigo un sentimiento de protección a los miembros

de la comunidad, en el trato con medios de transporte que actualmente se han vuelto extensiones necesarias de nuestra propia corporalidad, en el contacto con el entorno natural durante la educación infantil. Las tres partes del libro quieren contribuir, por tanto, al asunto del vivir bien en una discusión constante con propuestas críticas de la modernidad.

En la primera sección, J. Fernando Galindo (PROEIB Andes, Cochabamba) inaugura el diálogo entre la propuesta latinoamericana del Vivir Bien andino y la Teoría de la Resonancia o sociología de la relación con el mundo de Hartmut Rosa. El objetivo de Galindo consiste en despertar nuevamente el interés, tanto en un nivel teórico como práctico, por la propuesta del Vivir Bien y, para ello, presenta paralelamente distintos puntos de encuentro entre el enfoque andino y la teoría de Rosa. Estos puntos se concentran en la referencia común de ambas perspectivas a la dimensión social de una vida buena, una postura crítica frente al paradigma antropocéntrico, una apuesta por utopías sociales alternativas y la urgencia de complementar la teoría con una exploración de la praxis concreta del vivir bien. En el segundo capítulo, Alexis Gros (Friedrich-Schiller-Universität Jena) reflexiona en torno a la noción ética de vida buena y, con este fin, se apoya en dos enfoques específicos: la teoría crítica contemporánea, sobre todo la postura de Hartmut Rosa, y los discursos latinoamericanos del Buen Vivir. Luego de mostrar la centralidad de la pregunta por la vida buena en la teoría crítica contemporánea, Gros reconstruye sistemáticamente los lineamientos generales del concepto de resonancia en el pensamiento de Rosa y apertura un diálogo de mutua iluminación entre la propuesta del Buen Vivir y la Teoría de la Resonancia. Gros, al igual que Galindo, conecta la Teoría de la Resonancia con el Vivir Bien andino; uno partiendo de la sociología de Hartmut Rosa, mientras el otro, de la propuesta andina. En el tercer capítulo, Lukas Meisner (Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt) se remonta radicalmente a los presupuestos de la teoría crítica desde la cual se establece la Teoría de la Resonancia. En este capítulo, el autor percibe con cierto escepticismo los alcances teóricos de la propuesta de Rosa y enfoques similares que provienen de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En contraposición a ello, Meisner apuesta por una reconsideración de la idea de “autonomía política” desde su formulación en la obra de Immanuel Kant y su argumentación va de una crítica del capitalismo a una llamada a la revolución. En el cuarto capítulo, Philipp Altmann y Timmo Krüger (Universidad Central del Ecuador y Bauhaus-Universität Weimar) se ocupan de la recepción de la noción andina de Vivir Bien

en los movimientos sociales alemanes por el decrecimiento y la justicia climática. Luego de describir la evolución de esta noción en el contexto ecuatoriano y boliviano, los autores muestran su importancia inspirativa para dichos movimientos, no sin dejar de mencionar que su integración a ideas y demandas políticas alemanas nunca llegó a efectuarse completamente. Más que los orígenes de los saberes andinos, este capítulo quiere mostrar su circulación y recepción, ya que el diálogo teórico debe tomar en cuenta que a nivel praxiológico los conocimientos fluyen en el mundo globalizado y son apropiados por personas de entornos sociales muy diversos. En el último capítulo de esta sección, Rickard Lalander, Bartira Silva Fortes y Magnus Lembke (Södertörns högskola y Stockholms universitet) evidencian la circulación transcultural del Vivir Bien andino desde un paradigma decolonial. La contribución de los tres autores escandinavos se basa argumentativamente en dos imágenes: *tinkuy* (confrontación, lucha) y ‘río volador’. La primera imagen sirve para reivindicar una dimensión del Buen Vivir que ha sido desplazada por el constante énfasis en la dimensión étnica o cultural y la ecológica, a saber, la dimensión de clase y justicia social. La segunda imagen permite explicar cómo la noción de Buen Vivir se ha difundido a nivel global y cómo ella misma tendría un carácter flotante y plural que corresponde plenamente con el aspecto que viene del *tinkuy*.

La segunda sección inicia con el capítulo de Eija Ranta y Pabel López-Flores (University of Helsinki y Universidad Mayor de San Andrés), quienes investigan la función retórica del discurso del Vivir Bien en las políticas estatales de una Bolivia que intenta salir de la crisis sanitaria por la pandemia de COVID-19. A partir de una serie de entrevistas a funcionarios públicos, se pone de relieve la tensión cada vez mayor entre proyectos económicos desarrollistas y la búsqueda de una ecología indígena o indigenista; tensión que se resuelve en la subordinación de la protección de la biodiversidad a las ideas de un desarrollismo extractivista. La sección continúa con el capítulo de José Manuel Rocha Balboa (Cochabamba, Bolivia), en el cual se ensaya una respuesta a la pregunta por las contradicciones generadas en torno al concepto de Vivir Bien al momento de su aplicación política por parte del Estado boliviano. Rocha Balboa entiende el fracaso de la aplicación estatal del Vivir Bien en los últimos años desde un diagnóstico de trauma colectivo que se encuentra en la base de la idea misma de Vivir Bien. Este trauma es un generador de identidad, de heurísticas y búsqueda de sentidos, impulsa, además, la idea de un “nosotros contra ellos” y el deseo de una vida en armonía que puede ser vista desde

una perspectiva ideológica o desde una suerte de ansiedad colectiva. El artículo siguiente contiene una investigación situada también en Bolivia: Gabriela Canedo Vásquez (Universidad Mayor de San Simón) enfoca aquí el Vivir Bien a partir del concepto de desarrollo. Para ello, en un primer momento presenta la diversidad y las complicaciones que existen al hablar de desarrollo y, luego, plantea que un desarrollo sostenible se puede entender siguiendo el llamado modelo de las necesidades y capacidades humanas. La autora reclama un fortalecimiento del tejido social andino y de la posición de la naturaleza en las políticas bolivianas, abogando, así, por un cambio de paradigma: de un antropocentrismo aún vigente a un biocentrismo futuro. En el cuarto capítulo, Samantha Samez (Friedrich-Schiller-Universität Jena) aplica conceptos básicos de la Teoría de la Resonancia de Hartmut Rosa para analizar la experiencia de alienación en la comunidad de La Tela en Córdoba, Argentina. La autora presenta los conceptos de alienación y resonancia como formas coexistentes de relación con el mundo, así como el concepto de sociedad precaria, en el cual se ubica la comunidad en cuestión. A la descripción de esta le sigue el análisis de la situación concreta mediante las cinco dimensiones del concepto de alienación de Rosa, identificando también elementos de resonancia en algunas de las dimensiones. Finalmente, esta sección cierra con el capítulo de Kirsten Mahlke (Universität Konstanz), quien estudia el rol de las infraestructuras de riego como base material del vivir bien en la obra de Guamán Poma de Ayala. Para Mahlke, dichas infraestructuras representan paradigmáticamente una economía descentralizada de bien común, ya que este es construido y utilizado autónomamente por los ayllus y se mantiene al margen de cualquier tipo de poder focalizado. El artículo explora la gran escala temporal y cultural de las infraestructuras hidráulicas, su buen uso por parte de los nativos y su abuso por parte de los conquistadores; además, muestra cómo esto contribuye de manera concreta a la consecución de un buen vivir para aquellos y de acumulación de riqueza para estos.

En la tercera sección, Werther Gonzales León (Friedrich-Schiller-Universität Jena) reflexiona, en el primer capítulo, sobre símbolos y rituales festivos ligados al Vivir Bien andino y argumenta a favor de una estética decolonial como alternativa legítima a las llamadas “epistemologías otras”. Su objetivo consiste en establecer una relación entre ser humano y naturaleza distinta a la heredada de la modernidad e iniciar, así, una ética ambiental desde una perspectiva transcultural; como caso ejemplar de su propuesta, el autor se remite a la Fiesta de la Pachamama celebrada los primeros

días de agosto en distintas comunidades de la región andina. El segundo capítulo de esta sección, escrito por Adolfo Suárez Muñoz (Gotemburgo, Suecia), parte de la pregunta de cómo el vivir bien es transmitido de generación en generación mediante prácticas educativas. Con el objetivo de encontrar una posible respuesta, el autor analiza y compara los sistemas educativos de su país de origen, Bolivia, tomando como ejemplo la escuela de Warisata, con su país de residencia actual, Suecia, focalizándose aquí en la pedagogía Waldorf. El tercer capítulo de Lourdes Irma Saavedra Berbetty (Universidad Mayor de San Simón) se enfoca en la conexión de humanos vivos y humanos difuntos en la región de Cochabamba. La autora se ocupa de tres casos de ‘almitas milagrosas’, esto es, casos mortales cuya memoria y devoción buscan restituir de algún modo el sentimiento de amparo de la ciudadanía. La argumentación contrasta, pues, hechos de un “morir mal” con políticas y creencias de un vivir bien. La investigación se lleva a cabo con una metodología cualitativa etnográfica y muestra, en los tres casos, un sentido peculiar de apropiación urbana. Siguiendo con el cuarto capítulo, Manuel Moser (Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt) se enfoca en las relaciones entre ser humano y objetos/entornos no-humanos (artefactos) en el mundo andino moderno. La investigación de Moser muestra que la relación con el automóvil es un componente básico para comprender el vivir bien en dicho mundo; se trata de un vivir bien que no contradice modelos andinos tradicionales. A diferencia de los estudios sobre el Vivir Bien centrados en la relación hombre-naturaleza, este artículo parte de la relación hombre-artificialidad para el examen conceptual y la propuesta crítica. Este capítulo se complementa con el siguiente, en el cual Kilian Jörg (Freie Universität Berlin) busca ampliar los enfoques neomaterialistas de la (pos)modernidad con el fin de investigar el papel del transporte de alta velocidad en la construcción de mentalidades modernas y las percepciones de la naturaleza. La automovilidad en cuanto prótesis necesaria para alcanzar un buen vivir moderno reproduce, según Jörg, uno de los conceptos filosóficos modernos centrales, el de naturaleza. El asunto no solo radica en que la automovilidad se presente como un problema para el ambiente natural, también produce y reproduce una actitud hacia este que lo constituye como una naturaleza meramente externa.

Hartmut Rosa (Friedrich-Schiller-Universität Jena) plantea, en el prólogo, la idea del vivir bien desde la teoría crítica europea, mientras Fernando Huanacuni Mamani (La Paz, Bolivia) desarrolla, en el epílogo, un modelo del vivir bien desde la perspectiva aymara.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. 1988. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Choquehuanca Céspedes, David. 2022. *Geopolítica del Vivir Bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducido por Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito/Lima: Abya-Yala/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El Primer nueva corónica I buen Gobierno*. Lima: Facsímil del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real de Dinamarca. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (26.07.2023).
- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres. Bilbao: Consonni.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir – Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Latour, Bruno. 2022. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Traducido por Víctor Goldstein. Madrid: Clave Intelectual.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Traducido por Alexis E. Gros. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Weber, Max. 2006. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducido por Eduardo Weisz. Buenos Aires: Prometeo.
- Yampara Huarachi, Simón. 2012. “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral - Suma Qamaña”. *Bolivian Studies Journal* 18: 1-22. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>.



# Introduction

J. Fernando Galindo / Manuel Moser / Werther Gonzales León

## A new dialogue on the good life

How to live a good life? Probably one of the most fundamental questions of humanity. If we go back in Western history, we can see its Socratic origins and its centrality in the practical philosophy of Aristotle (4<sup>th</sup> century B. C.), who, in his treatise *Politics*, points out to the good life as the end of all social formation, because with socialisation human beings position themselves above an existence reduced to instincts and the desire for survival. “A complete community constituted out of several villages, once it reaches the limit of total self-sufficiency, practically speaking, is a city-state. It comes to be for the sake of living, but it remains in existence for the sake of living well” (Aristotle 1998, 1252b28-30). On the other side of the globe, when part of the continent of Abya Yala was being violently transformed into Latin America, Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), with a critical and denouncing attitude towards the abuses of the Andean natives during the Spanish colonial period, also sketches elements of a “good government” with the aim of re-establishing the good life for all in the midst of the catastrophe. Since then and up to the present day, the question of the good life has been widely debated in various disciplines of the social and human sciences: this book is an attempt to continue that debate. However, the following objection may be raised: why to bring up this old question once again? The immediate answer is that today we live in different times from those of Aristotle and Felipe Guamán Poma de Ayala, so the motivation to reconsider the issue of the good life comes from new visions and demands of our modern times. This book aims, then, to contribute to the reflection on the good life in the light of the current situation. Starting from that very ancient question, we try to look for new answers and paths that come from both the Global South and the Global North, which allow us to underline its relevance in different ways.

It is widely accepted that a cardinal problem of our time lies in the principles and presuppositions of modernity. Our current modern condition is marked, to a large extent, by an individualistic worldview. In many respects, our representation of a good life does not go beyond the individ-

ual satisfaction of human needs and we generally lose sight of the idea of a common good. It is striking that the question of the good life has been marginalised in today's academia or, at best, treated secondarily, as a personal or private matter, but not as a public and collective affair. The good life is often understood as an individual task over which we—members of a society—should have no say. In the West, as the famous sociologist Max Weber (2014) proclaimed more than a hundred years ago, this individualisation of the good life came with the capitalist socioeconomic system and the Protestant religious revolution and was institutionalised in the construction of the nation-state. However, there are problems in the globalised world of today that cannot be addressed from an ethics focused solely on individual life or an analysis limited to the socioeconomic sphere; for example, with climate change we have a situation in which the human world is complexly intertwined with the natural world, generating harmful effects that cannot be halted by measures derived from the modern way of understanding reality.

So, today we are at a point in history where we are trying to overcome this type of modernity, for which we urgently need alternatives that look out for the good life beyond worn-out schemes and concepts. In the face of the multiple social and natural crises of our times, we need to realise that we have to overcome the Anthropocene, the historical era in which humanity rules as a destructive force over the geological and biological environments, and specifically the Capitalocene, the current phase characterised by wealth inequalities, income gaps and polluting emissions. Going beyond this homogenising modern world-system, we state the need for a new way of thinking to address contemporary problems on a truly planetary level and thus arrive at a plural and productive way of living and interrelating in and with the world; something that Donna Haraway (2016), for example, defines as the age of the “Chthulucene.” In the same direction, Bruno Latour (1993) argues forcefully for overcoming the so-called “modern constitution” that separates nature and society into two distinct spheres. In this book we want to follow these calls and seek the good life beyond individual happiness and the typical representations of the lifestyle of the modern city. We want to continue the construction of new worlds, of more sustainable engagements with our environments, both human and non-human. We are therefore radically committed to a “re-collectivisation” of the issue of the good life, taking as the starting point both the approach of *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* (‘living a good life’ in Quechua and Aymara languages) and the theory of resonance. We

bring these two proposals into dialogue because we consider it important to value alternatives to the modern world from both the Global South and the Global North. In today's academic environment, it is very important to visualise developments in this regard from the Global South, within an international scale, to a reading circle across Latin America but mainly also in Europe, where decolonial approaches are often not taken seriously and are relegated in favour of Western theories. Accordingly, this book is the product of a collective effort to interrelate activism and academia from the North and from the South. Thus, it seems fundamental to us to emphasise the local but also the global dimension of social theory, and to increase the visibility of peripheral theories of the South that historically have less circulation than those produced in the North.

It is not only in the history of the West that we find acute questioning of the modern condition, but also from the experiences and sociopolitical struggles of the Indigenous peoples of Abya Yala the assumptions of modernity are constantly put into question. The *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* perspective is an approach that emerges from the practices of Andean peoples, mainly in Bolivia and Ecuador, although similar visions are also shared by other communities in the region. In anthropological studies on Indigenous peoples in Latin America, the French anthropologist Philippe Descola (1994) pioneered the idea of *Vivir Bien/Buen Vivir* as harmonious coexistence with nature, based on the experiences of the Achuar people in Ecuador. Combined with these studies, the reflections and attempts to design postcolonial and plurinational states in Bolivia and Ecuador on the premises of the good life for all their inhabitants, both human and non-human, are inescapable references in this book. According to David Choquehuanca Céspedes (2022), current vice president of Bolivia, the good life implies the construction of a common good with Mother Earth, which is not represented in the territorial policies of nation-states. The implementation of the good life in state policy leads to an ethical and political consideration not only of human beings, but also of the Earth as a life-giving entity. Choquehuanca, therefore, calls for the replacement of geopolitics—where land is still seen as a material resource—with what he calls “geopolitics,” that is, a politics that are not focused on constantly shifting territorial and power disputes, but seeks the good that lies in the shared care of the Earth. Choquehuanca builds on similar attempts to politicise the question of the good life by Indigenous Andean intellectuals such as Simón Yampara (2012) and Fernando Huanacuni Mamani (2010).

The first pillar of this book is constituted by these Andean ideas of the good life, discussing, for example, the extent to which the aforementioned environmentalist rhetorics are embodied in the actual policies of the current Plurinational State of Bolivia.

The second pillar of this book is the resonance theory developed by German sociologist Hartmut Rosa (2019). Rosa presents the concept of resonance as a critique of alienation and a potential solution to the problem of the acceleration in modernity. Resonance theory is developed as a new paradigm of critical theory and provides valuable tools to identify positive ways of relating to the world. Despite its strong inspiration in phenomenology, Rosa emphasises that his theory is not simply a “qualifier of experiences,” but a relational world engagement, which in our understanding makes it highly compatible with Andean cosmovisions where the singular relationship of human beings with nature is particularly pronounced. Rosa defines as “resonance” the moments that unite four simultaneous movements in the human experience: affect, emotion, transformation and uncontrollability. “Affect” means that something from the external world speaks to the individual, with “emotion,” the person reacts to that first call, the “transformation” is mutual, that is, both the person in resonance and their counterpart come out of the moment changed, and the double “uncontrollability” means that we cannot control neither the moment in which we feel resonance, nor the place where the experienced transformation takes us. The counterpart of the individual experiencing a moment of resonance can be found among other human beings (social axis), in something transcendent (vertical axis), or among things (diagonal axis). The “Other,” with which we experience a moment of resonance, must have a voice of its own, independent of our own, otherwise resonance would not develop, but an echo chamber where only the first voice reproduces. Thus, situations in which the communication between two entities is not bilateral and not of mutual understanding are never defined as resonant, even though they may provoke strong emotions in the participants. Rosa characterises, for example, meetings between fascists—such as the mega publicity events in Nazi Germany—as echo chambers, since there it is one voice that is reproduced by thousands, but no mutually transformative dialogue is established.

Both *Sumak Kawsay/ Suma Qamaña* and the resonance theory link the question of the good life to a relational ontology that goes beyond solely human participation. In both cases, the question of the good life refers to a form of life characterised by experiences of relationality between hu-

man beings, nature, the material world (things and environments) and the spiritual world. To date, a dialogue between these two perspectives has not been explicitly established. Therefore, in order to initiate and contribute to this dialogue, in the conference “The Good Life. Transcultural and Interdisciplinary Dialogues,” held virtually from June 13<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup>, 2022, colleagues from Europe and Latin America reflected on different aspects of the good life, which resulted in many of the chapters in this volume. Since the conference was very well received, we decided to compile this book with the papers and thus make the dialogue known and continue upon it.

### **Transculturality and interdisciplinarity in a bilingual conference**

The idea for the conference arose in Cochabamba, Bolivia, in October of 2021, in the context of an informal conversation between J. Fernando Galindo and Manuel Moser about the *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* approach and the resonance theory. On that occasion, Fernando was pleased to learn that in German academia, and in connection with the well-known Frankfurt School, there was a perspective called resonance theory, also known as the sociology of the good life. This immediately sparked lively conversations about both perspectives and the possibilities for dialogue between them. In order to give a concrete expression to this concern to explore possible encounters between them, the idea of holding a conference and thus initiating a broader exchange was born within a few days. From Fernando’s perspective, the discussion on *Vivir Bien* in Bolivia had frozen after its capture by the *raison d’état* and one way to thaw it again was to open a dialogue in the academic sphere with other perspectives, specifically with the sociology of the good life. For his part, Manuel’s motivation was to contribute to the dissemination of resonance theory in the Bolivian and Latin American contexts.

At the end of October 2021 the call for papers was officially launched, containing a wide range of topics to generate interdisciplinary and transcultural dialogues, including philosophies of living well/the good life, self-world relations, more-than-human entanglements, indigenous ontologies and epistemologies, degrowth and non-capitalist economies, socio-political utopias (especially in postcolonial contexts), anthropology and ethnography of religion and cosmovisions, new materialisms, and ethics. At the end of January 2022, we received news that Hartmut Rosa was willing to present his theory of resonance at the conference. We continued to write

to potential keynote speakers to present their vision of the Andean good life and received positive responses from Eduardo Gudynas and Eija Ranta, the former a Uruguayan academic activist aligned with the ecological vision of *Vivir Bien/Buen Vivir* and the latter, a Finnish academic with ethnographic experience in the study of the Bolivian state and its links to *Vivir Bien*. With these positive responses we began to put together the programme for the event: The conference was taking shape!

In April and May 2022 we were in charge of organising the logistics, providing information and answering questions from participants who submitted abstracts, as well as making some adjustments to the programme, combining criteria such as time availability and thematic linkage of presentations. Since the abstracts submitted were in both Spanish and English, the challenge arose to have simultaneous interpretation during the conference. And as the conference was to be held virtually, another challenge was to have adequate technological support, an aspect in which we received support both from colleagues in Erfurt and the Centro Interdisciplinario PROEIB Andes. In this respect, we are grateful to Martín Colque, researcher of the PROEIB, for all the support he provided. We were also finalising the programme with the above mentioned criteria, requesting or making translations of the abstracts received from Spanish to English and vice versa in order to have a programme in both languages: We were ready for the conference!

The month of June finally arrived, and from Monday the 13<sup>th</sup> to Thursday the 16<sup>th</sup> the conference took place. A total of twenty regular presentations and three keynote presentations were offered, the latter by Eduardo Gudynas, Hartmut Rosa and Eija Ranta, who set the tone of the discussions of the sessions they initiated. The participants came from different disciplines: sociology, anthropology, philosophy, political studies, history, religious studies, theology and education, all also coming from different countries in Europe and Latin America (Bolivia, Peru, Ecuador, Argentina, Uruguay, Germany, Switzerland, Sweden and Finland). The presentations alternated between English and Spanish, with the assistance of an interpreter for the comments and questions exchanges. The first two days, the emphasis of the presentations was focused on various aspects of the perspective of Andean good life (*Vivir Bien/Buen Vivir*), headed by the keynote speeches of Gudynas and Ranta. The third and fourth day there was a greater balance in the presentations referring to both perspectives, also due to Rosa's keynote speech. However, despite the greater number of

presentations on the Andean *Vivir Bien* approach, during the conference these were “intertwined”—as one of the participants indicated at the end of the event—with the theory of resonance, as an expression of the search and openness to possible connections between both perspectives. At the end of the session on the last day, an exchange was generated between participants about what could follow up to the conference, emerging these ideas: publishing a book in Spanish and English with articles based on the presentations, the possibility of a future conference on the link between “aesthetics and the good life,” sharing documents on both perspectives, as well as the possibility of establishing a new working group on the good life.

Although the organisation and development of the conference was carried out as a duo, with the support of our respective institutions, the Centro Interdisciplinario PROEIB Andes of the Universidad Mayor de San Simón and the Max-Weber-Kolleg of the Universität Erfurt, the task of editing the book was a triumvirate work project, with the active inclusion of Werther Gonzales León, who at the time was doing a research stay at the Ibero-Amerikanisches Institut in Berlin. The editing work was done remotely, through videoconferences that connected Cochabamba, Erfurt and Berlin, or some other place where the editors were located. For several months from June 2022 to October 2023, our meetings took place on Friday mornings in Bolivia and in the afternoons in Germany to raise this *wawa* or academic baby.

### **About the structure of this book**

The contributions to the good life gathered here come from different disciplines and regions. The heterogeneity of the contributions is manifested not only in the texts as a whole, but also in each of them individually. This means that many times the reader will notice that in the same chapter the topic is addressed not from the rigidity of a single scheme, but from the flexibility that the ethical category of the good life requires for its approach. Aware of this and in order to guide the reading in some way, we have considered it convenient to organise the chapters of this book into three sections, each of which represents a dialogic way of approaching the question of the good life.

The first section, “Perspectives on the good life. Dialogue for a critical theory of society,” aims to establish a bilateral theoretical discussion between proposals from the Global South and the Global North. Here we can see how the theory of resonance enters into dialogue with the Andean *Vivir*

*Bien* in the sense that both perspectives share decisive starting and ending points: the critical attitude towards the dominant modern paradigm, proposals to think again and alternatively the ancient notion of a good life, and the need to look for resonant and non-alienating elements in our relationship with the world, among others. The second section, “Economies of the good life. Dialogue for an alternative to development,” explores different options to think critically about the concept of development that predominates in the structuring of the economic systems of the modern globalised world. The contributions in this section are based on diverse approaches such as, for example, an indigenist ecology, psychosociology, the ethics of human needs and capacities, the critical theory of resonance and a mode of Andean economic decentralisation; all this in order to question the prevailing developmental models in the different facets of our existence. The third section, “Practices of the good life. Dialogue to rethink the human and the non-human,” pays attention to social practices, usual and unusual, in the broad scope of Andean *Vivir Bien* and how in them any type of classic anthropocentric worldview is relativised. The link between the human and the non-human for a good life can be revealed in different ways: in the festivals in honour of nature that come from ancient times and remain valid to this day, in the devotion of miraculous souls that bring with them a feeling of protection for members of the community, in dealing with means of transportation that have currently become necessary extensions of our own corporality, in contact with the natural environment during childhood education. The three parts of the book want to contribute, therefore, to the issue of the good life in a constant discussion with critical proposals of modernity.

In the first section, J. Fernando Galindo (PROEIB Andes, Cochabamba) inaugurates the dialogue between the Latin American proposal of Andean *Vivir Bien* and Hartmut Rosa’s resonance theory or sociology of world relations. Galindo’s objective is to reawaken interest, both on a theoretical and practical level, in the proposal of *Vivir Bien* and, to this end, he presents in parallel different meeting points between the Andean approach and Rosa’s theory. These points focus on the common reference of both perspectives to the social dimension of a good life, a critical stance against the anthropocentric paradigm, a commitment to alternative social utopias and the urgency of complementing theory with an exploration of the concrete praxis of living well. In the second chapter, Alexis Gros (Friedrich-Schiller-Universität Jena) reflects on the ethical notion of a good life and, to this end, relies on two specific approaches: contemporary critical theory,

especially the position of Hartmut Rosa, and the Latin American discourses on *Buen Vivir*. After showing the centrality of the question about the good life in contemporary critical theory, Gros systematically reconstructs the general guidelines of the concept of resonance in Rosa's thought and opens a dialogue of mutual illumination between the proposal of the *Buen Vivir* and the theory of the resonance. In the third chapter, Lukas Meisner (Max-Weber-Kolleg, Erfurt) radically goes back to the assumptions of critical theory from which the theory of resonance is established. In this chapter, the author perceives with some scepticism the theoretical scope of Rosa's proposal and similar approaches that come from critical theory of the Frankfurt School. In contrast to this, Meisner is committed to a reconsideration of the idea of political autonomy since its formulation in the work of Immanuel Kant and his argument ranges from a critique of capitalism to a call for revolution. In the fourth chapter, Philipp Altmann and Timmo Krüger (Universidad Central del Ecuador and Bauhaus-Universität Weimar) address the reception of the Andean notion of *Buen Vivir* in German social movements for degrowth and climate justice. After describing the evolution of this notion in the Ecuadorian and Bolivian contexts, the authors show its inspirational importance for these movements, not without failing to mention that its integration with German ideas and political demands was never completely carried out. More than the origins of Andean knowledge, this chapter wants to show its circulation and reception, since the theoretical dialogue must take into account that at a praxiological level, knowledge flows in the globalised world and is appropriated by people from very diverse social environments. In the last chapter of this section, Rickard Lalander, Bartira Silva Fortes and Magnus Lembke (Södertörns högskola and Stockholms universitet) demonstrate the trans-cultural circulation of Andean *Vivir Bien* from a decolonial paradigm. The contribution of the three Swedish authors is argumentatively based on two images: *tinkuy* (confrontation, fight) and the 'flying river.' The first image serves to reclaim a dimension of the good life that has been displaced by the constant emphasis on the ethnic or cultural and ecological dimensions, namely, the dimension of class and social justice. The second image allows the authors to explain how the notion of *Vivir Bien* has spread globally and how it itself would have a floating and plural character that fully corresponds to the aspect that comes from *tinkuy*.

The second section begins with the chapter by Eija Ranta and Pabel López-Flores (Helsinki University and Universidad Mayor de San Andrés),

who investigate the rhetorical function of the discourse of *Vivir Bien* in the state policies of a Bolivia that is trying to get out of the health crisis of the COVID-19 pandemic. Based on a series of interviews with public officials, the authors highlight the growing tension between developmental economic projects and the search for an indigenous or indigenist ecology; a tension that is resolved in the subordination of the protection of biodiversity to the ideas of extractivist developmentalism. The section continues with the chapter by José Manuel Rocha Balboa (Cochabamba, Bolivia), in which he attempts to find an answer to the question of the contradictions generated around the concept of *Vivir Bien* at the time of its political application by the Bolivian State. Rocha Balboa understands the failure of the state application of *Vivir Bien* in recent years from a diagnosis of collective trauma that is at the basis of the very idea of the Andean good life. This trauma is a generator of identity, heuristics and search for meanings, it also drives the idea of an “us against them” and the desire for a life in harmony that can be seen from an ideological perspective or from a kind of collective anxiety. The following article contains research also located in Bolivia: Gabriela Canedo Vásquez (Universidad Mayor de San Simón) focuses here on *Vivir Bien* from the perspective of the concept of development. To do this, at first she presents the diversity and complications that exist when talking about development and then she proposes that sustainable development can be understood following the so-called model of human needs and capabilities. The author calls for a strengthening of the Andean social fabric and the position of nature in Bolivian policies, thus advocating a paradigm shift: from a still-current anthropocentrism to a future biocentrism. In the fourth chapter, Samantha Samez (Friedrich-Schiller-Universität Jena) applies basic concepts of Hartmut Rosa’s resonance theory to analyse the experience of alienation in the suburb of La Tela in Córdoba, Argentina. The author presents the concepts of alienation and resonance as coexisting forms of a relationship with the world, as well as the concept of a precarious society, in which the community in question is located. The description of this is followed by the analysis of the specific situation through the five dimensions of Rosa’s concept of alienation, also identifying elements of resonance in some of the dimensions. Finally, this section closes with the chapter by Kirsten Mahlke (Universität Konstanz), who studies the role of irrigation infrastructures as the material basis of the good life in the work of Guamán Poma de Ayala. For Mahlke, these infrastructures paradigmatically represent a decentralised economy of common

good, since they are built and used autonomously by the ayllus and remain outside any type of focused higher power. The article explores the large temporal and cultural scale of hydraulic infrastructures, their good use by the natives and their abuse by the conquerors. Furthermore, it shows how this contributes in a concrete way to the achievement of a good life for the first and the accumulation of wealth for the second.

In the first chapter of the third section, Werther Gonzales León (Friedrich-Schiller-Universität Jena) reflects on festive symbols and rituals linked to Andean *Vivir Bien* and argues in favour of a decolonial aesthetic as a legitimate alternative to the so-called “other epistemologies.” Its objective is to establish a relationship between human beings and nature different from that inherited from modernity and thus initiate an environmental ethic from a transcultural perspective. As an exemplary case of his proposal, the author refers to the Pachamama Festival celebrated in the first days of August in different communities of the Andean region. The second chapter of this section, written by Adolfo Suárez Muñoz (Gothenburg, Sweden) starts from the question of how the good life is transmitted from generation to generation through educational practices. In order to find a possible answer, the author analyses and compares the educational systems of his country of origin, Bolivia, taking the Warisata school as an example, with his current country of residence, Sweden, focusing here on Waldorf pedagogy. The third chapter by Lourdes Irma Saavedra Berbetty (Universidad Mayor de San Simón) focuses on the connection of living humans and deceased humans in the region of Cochabamba. The author deals with three cases of *almitas milagrosas* (miraculous souls), that is, mortal cases whose memory and devotion seek to restore in some way the feeling of protection of the citizens. The argument therefore contrasts the facts of a bad death with the policies and beliefs of a good life. The research is carried out with a qualitative ethnographic methodology and shows, in all three cases, a peculiar sense of urban appropriation. Continuing with the fourth chapter, Manuel Moser (Max-Weber-Kolleg, Erfurt) focuses on the relationships between human beings and non-human objects/environments (artefacts) in the modern Andean world. Moser’s research shows that the relationship with the automobile is a basic component of understanding the good life in such a world: It is about a good life that does not contradict traditional Andean models. Unlike studies on *Vivir Bien* focused on the relationship between human and nature, this article starts from the relationship between human and artificiality for the conceptual

examination and critical proposal. This chapter is complemented by the next one, in which Kilian Jörg (Freie Universität Berlin) seeks to expand new-materialist approaches to (post)modernity in order to investigate the role of high-speed transportation in the construction of modern mentalities and the perceptions of nature. Automobility as a necessary prosthesis to achieve a good modern life reproduces, according to Jörg, one of the central modern philosophical concepts, that of nature. The issue not only lies in the fact that automobility is presented as a problem for the natural environment, it also produces and reproduces an attitude towards it that constitutes it as a merely external nature.

Hartmut Rosa (Friedrich-Schiller-Universität Jena) raises in the prologue, the idea of the good life from European critical theory, while Fernando Huanacuni Mamani (La Paz, Bolivia) develops, in the epilogue, a model of the good life from the Aymara perspective.

## References

- Aristotle. 1998. *Politics*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Choquehuanca Céspedes, David. 2022. *Geopolítica del Vivir Bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Translated by Nora Scott. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El Primer nueva corónica I buen Gobierno*. Facsimile of the manuscript provided by the Royal Library of Denmark. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (26.07.2023).
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir – Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Translated by James Wagner. Cambridge: Polity.
- Weber, Max. 2014. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. Kettering: Angelico Press.
- Yampara Huarachi, Simón. 2012. “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña.” *Bolivian Studies Journal* 18: 1-22. <https://www.doi.org/10.5195/bsj.2011.42>.

**Perspectivas del vivir bien.  
Diálogo para una teoría crítica  
de la sociedad**



# ***Sumak Kawsay/Suma Qamaña*** **(Buen Vivir) y sociología de la vida buena:** **apuntes para un diálogo**

J. Fernando Galindo

## **Introducción**

Las visiones del Buen Vivir (*Suma Qamaña, Sumak Kawsay*) planteadas en Bolivia y Ecuador y la Teoría de la Resonancia o sociología de la relación con el mundo planteada por Hartmut Rosa en Alemania han contribuido en sus respectivos contextos a explicitar la dimensión social de la pregunta: ¿cómo alcanzar un buen vivir/vida buena en sociedad? Considerando esta preocupación común, el propósito de este capítulo es identificar posibles puntos de encuentro entre estas perspectivas para propiciar un diálogo entre las mismas.

Se inicia con una breve introducción de ambas perspectivas, haciendo referencia a los contextos en los que surgen, los Andes de Sudamérica y Alemania, y los propósitos que se plantean. A continuación, luego de un esbozo de la apertura de ambas perspectivas al diálogo, se identifican puntos de encuentro entre las mismas: 1) una preocupación común con la dimensión social del Buen Vivir, distinta a las visiones “individualistas” de la búsqueda de la buena vida y la felicidad, 2) el énfasis en la relacionalidad, más allá del paradigma antropocéntrico, que incluyen relaciones con la naturaleza y las dimensiones espirituales, 3) una aproximación crítica a los efectos limitantes de la modernidad en las sociedades en las cuales emergieron estas perspectivas, los Andes y Europa respectivamente, 4) el planteamiento de utopías sociales alternativas a las modernidades actuales, y 5) el carácter todavía teórico de sus planteamientos que demandan la realización de estudios empíricos que permitan comprender las experiencias, visiones y percepciones del Buen Vivir en el cotidiano de la gente. Se concluye con un llamado a continuar y profundizar el diálogo entre estas perspectivas para enriquecer el trabajo académico, social y político de quienes utilizan las mismas de manera separada y la apertura e inclusión en este diálogo de otras perspectivas similares producidas en otros contextos.

Mi motivación para esta exploración, parte del supuesto de que la discusión y reflexión académica sobre el Buen Vivir en Bolivia está al momento presente “congelada” debido, entre otros factores, a la cooptación estatal del movimiento indígena y a que la visión del Buen Vivir se ha vuelto parte de la “razón de Estado” o “razón del poder”. Esta última, discursivamente afirma el Buen Vivir y la niega en la práctica, como claramente se expresa por ejemplo en el avasallamiento de la “Madre Tierra” y los territorios indígenas. La propuesta de esta exploración es que, una manera de descongelar, despertar la reflexión (y ojalá la práctica) del Buen Vivir en los Andes es abriéndose al diálogo académico con otras perspectivas, en este caso con la Teoría de la Resonancia, o sociología de la buena vida, y vinculada a una política desde abajo.

## Metodología

Metodológicamente este trabajo se basa en una exploración bibliográfica siguiendo la pregunta: ¿qué elementos comunes tienen estas perspectivas que pueden servir de base para un diálogo entre las mismas? En el caso de la Teoría de la Resonancia me baso fundamentalmente en el libro *Resonancia: una sociología de relación con el mundo* (Rosa 2019) y otros escritos (artículos, reseñas, entrevistas) sobre esta teoría. Por su parte en el caso de la perspectiva del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* me baso en escritos producidos fundamentalmente en Bolivia y el Ecuador. Por su carácter exploratorio, este trabajo es apenas un punto de partida que como se indicó tiene el propósito de identificar líneas de indagación para abrir un diálogo entre estas perspectivas. En la identificación de puntos de encuentro entre ambas perspectivas también recibí el aporte del coorganizador de la conferencia y coeditor de este volumen (Manuel Moser) y de Pedro Plaza, investigador del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes, a quienes agradezco por sus sugerencias y aportes. Finalmente, las presentaciones y reflexiones realizadas por los participantes de la conferencia (junio 2022) proporcionaron insumos adicionales valiosos para el propósito de este trabajo, a quienes también agradezco.

## Buen Vivir y Teoría de la Resonancia: contextos y propósitos

En esta sección se realiza una breve introducción a ambas perspectivas, los contextos en los que surgen y los propósitos que se plantean.

El *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* ('Buen Vivir' o 'Vivir Bien' en lenguas quechua y aymara respectivamente) es una perspectiva diversa surgida de la experiencia de los pueblos indígenas andinos de América Latina, principalmente Bolivia y Ecuador, aunque la misma está presente, con sus particularidades lingüísticas, en la experiencia de los pueblos indígenas que actualmente habitan otros Estados nacionales. Es difícil plantear una comprensión única de la misma, ya que como plantean Albó y Galindo "a medida que este enfoque va ganando cuerpo en el espacio y en su reflexión conceptual, podría ir convirtiéndose en algo que no sabemos si llamar un modelo alternativo, otro paradigma de desarrollo o una utopía" y "a la cual contribuyen diversos actores, cada uno con su propia imagen de lo que podría o debería ser" (2012, 31). No hay una sola perspectiva del Vivir Bien como afirma Alberto Acosta:

El Buen-Vivir no sintetiza una propuesta monocultural. Es un concepto plural. Sería mejor hablar de buenos vivires [buenas formas de vivir] o buenos convivires [buenos modelos de convivencia], que surgen especialmente de las comunidades indígenas y que aportan nuevas epistemes (2013, 12).

Y esta ausencia de definición única "es probablemente también lo que le da fuerza" (Vanhuylt 2015, 2).

Para capturar esta diversidad de perspectivas, Hidalgo-Capitán y Cutillo-Guevara distinguen entre tres diferentes versiones del Vivir Bien: 1) indigenista-pachamamista, 2) socialista-estatista, y 3) ecologista-postdesarrollista, las cuales se nutren de diferentes influencias intelectuales que incluyen, entre otras muchas, las cosmovisiones andinas, teoría decolonial, el desarrollo endógeno y con identidad, y el decrecimiento (2017, 1).

Considerando esta diversidad de versiones, introducimos una definición desde la perspectiva aymara y quechua de Bolivia, más afín a la visión indigenista-pachamamista.

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 forma de existencia en permanente respeto (Huanacuni Mamani 2010, 49).

Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; estar bien o "sumanqaña" y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia (Huanacuni Mamani 2010, 33).

El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor es a costa del otro (Huanacuni Mamani 2010, 34).

Esta definición hace referencia a tres planos de relación ontológica del ser humano, la buena relación con uno mismo, con los otros y con el entorno en el que habita, incluidas las deidades, y se distingue claramente del vivir mejor, la cual se considera intrínsecamente individualista y mercantil. Sobre esta comprensión relacional, los propulsores del Vivir Bien Andino, plantean como la misma se concreta o podría concretarse en diferentes áreas de la sociedad como la economía, educación, pedagogía comunitaria, el sistema jurídico, el medio ambiente, tierra y territorio, relaciones en la sociedad y relaciones entre Estados, poniendo en el centro de la propuesta la idea de comunidad (Huanacuni Mamani 2010, 52-80).

Por su parte, la Teoría de la Resonancia, que de acuerdo con su autor pretende “brindar un aporte a una sociología de la vida buena” (Rosa 2019, 16), es una propuesta surgida en el ámbito académico en Alemania en el presente siglo (XXI), que se vincula con la Escuela Crítica de Frankfurt, de la cual representaría parte de una cuarta generación (Schiermer y Pettenkofer 2020; Schiermer 2020). A diferencia de la crítica de la modernidad planteada por la primera generación de esta escuela crítica, centrada en las grandes preguntas, la Teoría de la Resonancia centra su atención en cuestiones ontológicas, la comprensión de la experiencia y la relación del ser humano con el mundo, en respuesta a una situación de malestar del sujeto en la modernidad, vinculando así con preocupaciones de la fenomenología alemana expresada, por ejemplo, por autores como Heidegger y Habermas.

Esta teoría centra la atención en la indagación de la relación de los sujetos con el mundo. Su punto de partida es un diagnóstico de la sociedad tardía europea, caracterizada por la aceleración de la vida, y su lógica incremental de tener más, que genera alienación en las personas, problema ante el cual la resonancia, o una relación bien lograda de los sujetos con el mundo, sería la solución (Rosa 2019, 15). Respecto a la aceleración como problema y la resonancia como posible solución, este autor plantea.

La dinamización en este sentido incremental implica la modificación sustancial de nuestra relación con el espacio y con el tiempo, con los seres humanos y las cosas con las que tratamos y, a fin de cuentas, con nosotros mismos, nuestro cuerpo, y nuestras disposiciones psíquicas.

Este es el punto en que la aceleración se torna en un problema: una compulsión al incremento sin objetivo ni término conduce en última instancia a una relación con el mundo problemática, incluso trastornada o patológica, por parte de los sujetos y de la sociedad como un todo. Este trastorno puede estudiarse de manera productiva a la luz de las grandes tendencias del presente a entrar en crisis: la denominada crisis ecológica, la crisis de la democracia y la

“psicocrisis”. [...] La primera crisis indica un trastorno en la relación entre el ser humano y el “medioambiente” no humano o la naturaleza; la segunda, un trastorno en la relación con el mundo social; y la tercera, una patología en la relación subjetiva con uno mismo (Rosa 2019, 16).

A partir de este diagnóstico de una patología central de la modernidad, la aceleración (incremento sin fin), y la identificación de su alternativa, la resonancia, entendida como una relación lograda o no lograda con el mundo, o la dialéctica entre resonancia y alienación, Rosa distingue “tres dimensiones de la resonancia y de la relación con el mundo” (2019, 253): horizontales (familia, amistad, política), diagonales (relaciones con los objetos, trabajo, escuela, deporte y consumo) y verticales (religión, naturaleza, arte e historia) (2019, 251-293). En su análisis de las esferas de resonancia modernas Rosa argumenta con la propuesta de “reconocimiento” de Axel Honneth, afirmando que “el reconocimiento es una forma de resonancia en nuestras relaciones sociales con el mundo” (2019, 254) y que a diferencia de la “lucha por el reconocimiento” la resonancia es “siempre un acontecer dinámico” que “expresa una relación responsiva viva que puede leerse en el brillo de los ojos” en “el momento de acuerdo mutuo” (255) o en “procesos de efervescencia colectiva” (256) que conectan al ser humano consigo mismo y el mundo.

En suma, si bien ambas perspectivas tienen el propósito común de la búsqueda de las condiciones que pueden hacer posible una Vida Buena en sociedad, también tienen elementos distintivos. Primero, el “locus de enunciación” de la Teoría de la Resonancia es la academia alemana y europea, aunque con posibles vínculos fuera de ella como se verá posteriormente, y es un intento de responder, complementar, e ir más allá de la teoría del reconocimiento. Por su parte, el Vivir Bien, a pesar de su diversidad, o más bien debido a ello, se plantea desde la práctica de los movimientos sociales y tiene propósitos políticos, ideológicos, culturales y hasta podríamos decir, civilizatorios. Una de sus vertientes, la ecologista postdesarrollista, realiza una crítica a las propuestas de desarrollo y de progreso occidentales que enfatizan el vivir mejor y plantean como alternativa el Vivir Bien, sustentada en las cosmovisiones y prácticas de los pueblos originarios. Segundo, la Teoría de la Resonancia asume la aceleración y la lógica incremental de la modernidad, en cambio ciertas versiones del Vivir Bien, vistas desde una perspectiva lineal del tiempo, parecen plantear una vuelta al pasado, que desde una perspectiva cíclica del tiempo, podrían comprenderse como un *ñaupajmanpuni* (un pasado-futuro).

## La apertura al diálogo de ambas perspectivas

La posibilidad de un diálogo entre distintas perspectivas está sujeta a la apertura de las mismas a ese propósito. En los casos del Vivir Bien y la Teoría de la Resonancia es importante destacar que esta apertura al diálogo está explícita en ambas perspectivas. En el caso de la Teoría de la Resonancia, esta apertura se expresa en la siguiente afirmación de Rosa: “Solo a partir del diálogo con otras tradiciones extraeuropeas puede obtenerse una sensibilidad respecto a la multiplicidad, variabilidad y contingencia de los ejes posibles de resonancia; y [...] de las condiciones de reificación” (2019, 579) y añade “con seguridad, estos ejes son diferentes de individuo a individuo y de cultura a cultura” (24). Esta apertura al diálogo tiene un carácter inter y transcultural, en perspectiva de ampliar o afinar la identificación de los ejes de resonancia y las condiciones que generan alienación, más allá de la modernidad europea tardía. Esta apertura inter y transcultural asume que las sociedades no occidentales podrían tener otros ejes de resonancia distintos, que se materializan en esferas también distintas. Finalmente, esta apertura inter y transcultural de la Teoría de la Resonancia parece tener el propósito de continuar afinando y ampliando la misma, con insumos provenientes de otras latitudes, como lo sugiere la siguiente cita de la introducción a la presentación de los ejes y esferas de resonancia. “Estas reflexiones deben comprenderse como exploratorias, es decir, como tentativas y necesariamente incompletas” (Rosa 2019, 253-254).

Por su parte, los propulsores de la perspectiva Andina del Buen Vivir, (p. ej. véase Huanacuni Mamani en este volumen), plantean que esta preocupación está también presente en otras cosmovisiones indígenas del Abya Yala y de otros continentes, e incluso en la Europa pre moderna y contemporánea. “Todos los pueblos indígenas originarios, a través de diferentes expresiones, conciben el concepto del vivir bien” afirma Huanacuni Mamani (2010, 49) y que inclusive “[t]ambién en los países europeos existen algunas iniciativas para tratar de salir del sistema de consumismo y desarrollo, uno de ellos bajo el nombre de ‘decrecimiento’” (Huanacuni Mamani 2010, 48). De modo que la perspectiva Andina del Vivir Bien, no se siente dueña de la misma, sino que asume que la preocupación con el Buen Vivir es una constante de todos los pueblos indígenas originarios, e inclusive de Europa. La visión de construir un proyecto de un vivir bien en sociedad con los aportes transculturales indígenas e interculturales europeos, es una expresión de la apertura al diálogo desde esta perspectiva. De

modo que ambas perspectivas están abiertas a “un diálogo transcultural e interdisciplinario sobre el Buen Vivir como parte de la búsqueda de alternativas sostenibles a los efectos limitantes de las modernidades contemporáneas” (*flyer* de la conferencia).

A la fecha no se ha establecido un diálogo entre estas dos perspectivas, y este artículo y la conferencia de la cual fue parte tienen el propósito de sembrar una semilla en esa dirección, en perspectiva de contribuir con algunos indicios al campo de estudios del “diálogo de saberes o inter científicos” entre perspectivas “occidentales” y “no occidentales”.

### **Preocupación común con la dimensión social del vivir bien**

La preocupación con la pregunta de la buena vida ha sido una constante en las sociedades en diferentes tiempos y lugares. Sin embargo, esta preocupación ha estado más confinada a la esfera individual y privada que a la esfera social y pública, generando lo que Rosa denomina “una ceguera y sordera de la sociedad ante la pregunta de la vida buena” (2019, 22). Siguiendo esta línea de razonamiento, Rosa plantea que la tesis inicial de la Teoría de la Resonancia “es que la privatización de la pregunta por la vida buena [que] *cada uno debe decidir por sí mismo qué es una vida buena*”, llevó a que esta se convierta casi en tabú dentro del discurso social” (2019, 19; añadido mío y cursivas en el original). El planteamiento de la teoría de la resonancia es justamente explicitar la dimensión social y/o pública de la vida buena.

Mi tesis es que lo importante en la vida es la calidad de la relación con el mundo, es decir, la manera en que, como sujetos, experimentamos el mundo y tomamos posición ante él: la calidad de la apropiación del mundo [...] que están siempre mediados socioeconómicamente y socioculturalmente [...] La pregunta central sobre la diferencia entre una vida buena y una menos buena puede traducirse como el interrogante acerca de la distinción entre relaciones con el mundo logradas y malogradas (2019, 20).

[...] me interesa preguntar sobriamente, como científico social, que puede decirse acerca de las condiciones sociales que hacen que la vida de Anna sea buena y la de Hannah infeliz [...] Lo que aquí salta a la vista es que estas situaciones son situaciones sociales en la medida en que están constituidas, o al menos enmarcadas, por relaciones sociales (2019, 21).

Hartmut Rosa distingue entre la dimensión individual y social de la vida buena y el desarrollo de una sociología de la relación con el mundo apunta a contribuir a una comprensión social de la vida buena y de aquella que no la es.

Por su parte la perspectiva del Vivir Bien Andino, también distingue entre una dimensión individual y social de la vida buena, tanto en el plano lingüístico y de diagnóstico-propuesta. En la lengua aymara se hace la distinción entre *Jakaña*, que hace relación a un bienestar en el hogar, en la casa y *Qamaña* que significa bienestar de la comunidad en el ayllu (Torrez y Yampara 2001, 46) y la extensión de estos términos más allá del hogar y la comunidad.

Finalmente se llega a los centros poblados/ciudad, donde el Qamaña/bienestar de la comunidad en el Ayllu, es poco o nada notorio, se manifiesta más como Jakaña Bienestar del hogar en la casa, exige seguir viviendo generando el Qulqa/despensa “riqueza” con su espejo Qalqu/cantidad y valor, que nos dará la finalidad de los ayllus y markas, TRABAJAR – ESPIRITUALIZAR (nos). De modo que Qamaña puede pervivir en las comunidades del campo y comunidades de la ciudad (Torrez y Yampara 2001, 46; destacado en el original).

Esta distinción lingüística entre la dimensión más de hogar (*Jakaña*)<sup>1</sup> y de comunidad, con su escalamiento en las ciudades (*Qamaña*), sugiere una distinción entre la dimensión privada y pública del Vivir Bien y el hecho de que el término aymara utilizado, *Suma Qamaña*, para referirse al Vivir Bien, claramente muestra el énfasis en la dimensión social de la vida buena. Yendo un paso más, aparte de esta distinción lingüística, esta perspectiva distingue entre “vivir mejor” (dimensión individual) y “vivir bien” (social, comunal).

El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, solo pensar en el lucro. Porque para vivir mejor se hace necesario explotar al prójimo, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos.

Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de la humanidad toda (Huanacuni Mamani 2010, 34).

---

1 Esta dimensión privada y familiar parece también estar presente en otros pueblos indígenas, como lo sugiere el artículo de Lalander *et al.* en este volumen, citando al antropólogo Philippe Descola (1988, 415 ss.) al referirse al pueblo Achuar de la Amazonía del Ecuador. Descola enfatiza la armonía y paz doméstica y conyugal como el corazón del Buen Vivir, expresado también de acuerdo con Lalander *et al.*, en las comprensiones epistémicas-ontológicas del *Sumak Kawsay/Allin Kawsay* de los pobladores kichwa contemporáneos del Ecuador.

La distinción entre “vivir mejor” y “vivir bien” en la perspectiva andina del Vivir Bien sugiere un interesante punto de encuentro con la distinción entre la privatización y la dimensión social del vivir bien planteada por la Teoría de la Resonancia. En la perspectiva de Rosa, la privatización de la pregunta por la vida buena centrada en “asegurar y mejorar la provisión de recursos” (2019, 19) y su incremento, “socavan estructuralmente las condiciones de realización de una vida buena” (19), que puesto en términos de la perspectiva del Buen Vivir Andino, se podría afirmar que el “vivir mejor” individualista socava el “vivir bien” comunitario. Y yendo un paso en este intento de tender puentes, se podría plantear la hipótesis de que un “vivir mejor” expresa una “relación malograda con el mundo”, en términos de Rosa y que un “vivir bien” expresa una “relación lograda con el mundo”.

En suma, ambas perspectivas comparten la preocupación común de enfatizar la dimensión pública y social de la pregunta por el vivir bien y la posibilidad de lograr una buena vida y un vivir bien en términos sociales, contribuyendo así a vencer la ceguera y sordera de sus respectivas sociedades a la pregunta social por la vida buena.

### **Énfasis en la relacionalidad**

Otro punto de encuentro importante entre estas perspectivas es su énfasis en la relacionalidad, el estado o condición de estar relacionado, más allá del paradigma antropocéntrico, o la condición de estar relacionado socialmente, sino también el estado de estar relacionado con las cosas, la naturaleza y el mundo espiritual. De hecho el subtítulo del libro *Resonancia* es “una sociología de la relación con el mundo” y en la segunda parte del libro, su autor describe con detalle tres esferas y ejes de resonancia en la relación con el mundo, el mundo social (horizontal), el mundo de las cosas (diagonal) y la totalidad (vertical). En la presentación realizada en la conferencia sobre Vivir Bien de junio 2022, Rosa añade una cuarta esfera denominada “eje de resonancia con el yo”. El eje vertical de resonancia o relación con la totalidad incluye relaciones en los mundos de la vida, naturaleza, cosmos, historia y otras, en las cuales como afirma el autor “el mundo mismo obtiene en cierto sentido una voz propia” (2019, 253).

Por su parte, en la perspectiva, o en las perspectivas, del Vivir Bien, también hay un énfasis en la relacionalidad:

En aymara se dice “suma qamañatakija, sumanqañaw”, que significa “para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien”. Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; “estar bien” o “sumanqaña” y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia (Huanacuni Mamani 2010, 33).

En esta perspectiva también se identifican diferentes ámbitos de relacionabilidad, con uno mismo, con el entorno social (la comunidad, sociedad), la naturaleza, y las deidades. En la perspectiva de la Teoría de la Resonancia el énfasis relacional está en la calidad de la relación (lograda o malograda), en tanto que en la perspectiva del Vivir Bien el énfasis relacional está en la convivencia y lo que el intelectual aymara denomina “cosmovivencia” (Torrez y Yampara 2001). Un punto de diferencia importante es que en la perspectiva del Vivir Bien, y en la práctica de las comunidades indígenas, la naturaleza y las deidades son también seres vivos y tienen agencia propia, aunque la afirmación de Rosa “el mundo mismo obtiene en cierto sentido una voz propia” (2019, 253) parece sugerir que el autor de la Teoría de la Resonancia otorga cierta agencia (voz) a las cosas, la naturaleza y el mundo espiritual, lo cual haría este punto de diferencia menos radical.

Dos escenarios contemporáneos de discusión académica que podrían permitir profundizar este punto inicial de contacto de énfasis en la relacionalidad entre estas perspectivas, son el “giro relacional” y el “giro ontológico” en las ciencias sociales. En el primer caso, las ciencias sociales relacionales presumen la primacía de las relaciones en la construcción de sentido del mundo. Ser es relacionarse. El énfasis en la relacionalidad fue posible una vez superada la dicotomía entre visiones “individualistas” y “colectivistas” de la vida social, también motivado, entre otros factores, por la necesidad de comprender y comunicarse con culturas “no occidentales” (Prandini 2015, 2-3). Con su propio énfasis, una similar perspectiva relacional, está también presente en la reflexión sobre pueblos indígenas

La relacionalidad indígena toma como punto de partida la multiplicidad de relaciones que los humanos tienen entre sí y con el mundo natural. Comprender cómo estamos situados dentro de una densa serie de relaciones es una forma tanto de describir como de comprender el mundo (Dudgeon and Bray 2019). Tal énfasis en las relaciones no es neutral, sino que brinda lecciones sobre cómo debemos ordenar nuestras sociedades (Wildcat and Voth 2023, 2; mi traducción).

Por su parte, la consideración de propuestas alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura planteadas por el “giro ontológico” en las ciencias

sociales, proporciona otro escenario para buscar puentes entre la Teoría de la Resonancia y el Vivir Bien. En esta línea y refiriéndose a la perspectiva Andina del Vivir Bien, Eija Ranta plantea que el Buen Vivir y el Vivir Bien “son maneras específicas de existir y relacionarse en y con el mundo” (2020, 426; mi traducción). O como plantea Marisol de la Cadena “el ser quechua en el mundo incluye no solo a los humanos, sino también a los no humanos, es vivir bien juntos entre humanos y entre humanos y no humanos” (citado en Ranta 2020, 426; mi traducción). En esta perspectiva ontológica los no humanos son definidos como “seres de la tierra”.

### **Aproximación crítica a la modernidad**

Otro punto posible de conexión entre la Teoría de la Resonancia y el Buen Vivir es su posicionamiento crítico respecto de los contextos sociales en los cuales emergen: la tardo modernidad europea y la modernidad neocolonial y neoliberal respectivamente. En estos contextos, ambas perspectivas son expresiones del despertar de estas sociedades de su “ceguera y sordera” hacia la preocupación social con el Buen Vivir.

La Teoría de la Resonancia emerge en un contexto de modernidad tardía europea, caracterizada por una triple crisis: ecológica, democrática y de relación subjetiva con uno mismo (Rosa 2019, 16), en la cual la relación de los seres humanos con el mundo es patológica, alienada y temerosa. Este contexto está también caracterizado por movimientos sociales post-desarrollo, ecologistas, y otros, que plantean el decrecimiento económico. En una entrevista realizada por Alejandro Bialakowsky (2018), Hartmut Rosa hace un balance del rol crítico de la teoría social en el contexto de la unificación alemana y la formación de la Unión Europea.

HR: Honestamente, siento que tal vez la sociología alemana realmente nunca pudo dar cuenta de esos cambios. [...] Parece que –salvo quizás Habermas– los teóricos sociales no tienen mucho para decir acerca de los desarrollos sociopolíticos en torno y posteriores a 1989. Una posible excepción a esto es Ulrich Beck, [...] No obstante, tengo la impresión de que, ahora mismo, hay una nueva generación de académicos y estudiantes alemanes que son fuertemente críticos de la sociedad contemporánea y buscan reconectar con versiones previas de la teoría crítica. Sin embargo, lo que comparten los teóricos sociales con el mainstream del pensamiento político alemán es la fuerte convicción de que no podemos eludir a Europa y a la Unión Europea como marcos de referencia. Por supuesto, la Unión Europea necesita muchas reformas, ya que precisa superar su marco neoliberal, pero por ello debemos seguir

adelante con la integración europea, no ir para atrás hacia un mezquino nacionalismo (Rosa 2018, 251-252).

Tres aspectos del vínculo teoría social y contexto se sugieren en esta cita: primero, las limitaciones de la sociología de dar cuenta de los cambios sociales contemporáneos, segundo, la postura crítica frente al neoliberalismo de la nueva generación de académicos, y tercero, la necesidad de una reflexión regional (Unión Europea) más allá del Estado Nación. Rosa plantea que en la actualidad la teoría crítica se encuentra en una situación ambivalente, pues por un lado existe una fuerte necesidad de análisis y crítica exhaustiva desde una perspectiva interdisciplinaria, pero las versiones académicas de la teoría crítica no responden a las experiencias diarias de los actores, y muchos adherentes de la teoría crítica consideran que la crítica solo tiene que ser negativa (Schiermer 2020, 6-7).

Por su parte, las perspectivas del Vivir Bien son también críticas de la situación actual, caracterizadas por una crisis multidimensional: de las instituciones coloniales y modernas, de las propuestas de progreso y de desarrollo y finalmente una crisis civilizatoria de Occidente. Si bien esta perspectiva tiene antecedentes anteriores es en el contexto del neoliberalismo (décadas de 1980 a 2000), en la que van a comenzar a plantearse con más fuerza y en las últimas décadas como una alternativa a los efectos de las políticas neoliberales (véase Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2017; Ranta 2020). Es importante indicar, que esta perspectiva es parte del proceso de emergencia política indígena y en el caso de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) se ha convertido en un valor o principio central de sus nuevas constituciones políticas y un elemento central de las políticas económicas, políticas y culturales. Sin embargo, la implementación de las mismas se ha caracterizado por contradicciones y limitaciones, como afirman Carranza Barona y Rivera Rhon para el caso del Ecuador.

Son estas contradicciones las que han llevado a varios autores (Veltmeyer, H. 2011; Gudynas, E. 2014; Acosta, A. 2014) a ver una transición dentro del concepto e implementación política del Buen Vivir, en la utilización instrumental del mismo como dispositivo de gubernamentalidad; pasando de ser descrito como una alternativa civilizatoria postcapitalista a una estrategia de desarrollo de corte estatista pragmática y modernizadora funcional a las dinámicas del neoliberalismo (2016, 183).

De modo que en relación a su contexto social de enunciación, la perspectiva del Vivir Bien ha atravesado por dos etapas. Una primera etapa de

crítica alternativa al neoliberalismo y una segunda etapa pragmática en la que “no logra desmarcarse de la lógica y dinámica capitalista global” (Carranza Barona y Rivera Rhon 2016, 185). Respecto a la cooptación estatal del Vivir Bien en Bolivia y Ecuador, Marisol de la Cadena sugiere que es expresión de un desacuerdo ontológico, entre ver la naturaleza como una mercancía y la propuesta del Vivir Bien como un cosmoconvivir (citado en Ranta 2020, 217).

En suma, en relación a sus contextos sociales, la Teoría de la Resonancia y el Buen Vivir comparten una perspectiva crítica de la modernidad y de las políticas neoliberales, se vinculan con movimientos sociales también críticos del neoliberalismo europeo y andino, pero no logran plasmarse en políticas públicas antineoliberales. Y en perspectiva futura de profundizar este punto, planteó que ambas perspectivas responden de manera crítica a las “homologías estructurales” (Bourdieu 1984; 1988), o la existencia de similitudes o correspondencias entre diferentes campos de práctica social, que comparten las respectivas sociedades en las que emergen. Más concretamente que la existencia de homologías estructurales históricas, vinculadas al desarrollo de las modernidades europea y colonial, y homologías estructurales contemporáneas, vinculadas al neoliberalismo, permiten la identificación de puntos de encuentro entre estas dos perspectivas. Dicho de otro modo, los contextos de surgimiento de ambas perspectivas no expresan elementos del vivir bien.

### **Esbozo de utopías sociales alternativas y vínculos con agendas políticas**

Otro posible punto de encuentro para un posible diálogo entre estas perspectivas es el esbozo de utopías sociales alternativas a las modernidades actuales y sus vínculos con agendas políticas. Al respecto, el autor de la Teoría de la Resonancia se pregunta ¿cómo puede llevarse a cabo el pasaje hacia una sociedad del post crecimiento y, así, hacia otra forma de relación con el mundo en general? (Rosa 2019, 566). Su respuesta es que “la vida buena no se logra con más bienestar” (558), sino con “un cambio de paradigma cultural” (558).

[L]a teoría de la resonancia se mantiene fiel a la tradición de la vieja teoría crítica, que va de Marx a Fromm y Marcuse pasando por Benjamin y Adorno: intenta aprehender y desarrollar, en un concepto coherente, sus esperanzas, más bien difusas y nunca formuladas explícitamente, de una forma de relación

con el mundo pacificada, mimética, aurática, espontánea, carismática o erótica. De lo que se trata no es de un cambio de la imagen del mundo ni de otra teoría o concepto de la vida, sino más bien de un cambio de dirección de las energías motivacionales que nos ponen en relación con el mundo y la vida (556).

En el esbozo de una utopía social Rosa se adscribe a la tradición de la teoría crítica alemana que implícitamente plantea una nueva forma de relacionamiento con el mundo: pacífica, expresada en el aquí y ahora, y erótica. Y respecto a su vínculo con agendas políticas para materializar esta utopía, Rosa plantea que esta perspectiva “no persigue una agenda política propia” pero que “el concepto de resonancia puede servir de brújula para las luchas políticas actuales, en la medida en que pone a disposición un parámetro para la acción (2019, 584).

Por su parte, desde la perspectiva del Vivir Bien, se plantean varias utopías sociales.

Me refiero a tres de ellas. Primero, una reconstrucción imaginaria del pasado, una especie de “utopía expresada en clave étnica, inspirada en elementos de la cosmovisión indígena” (Albó y Galindo 2012, 36-37). Segundo, una utopía intercivilizatoria, denominada por el antropólogo boliviano Javier Medina (2006) como “diarquía” que, tomando como ejemplo las misiones jesuitas durante la colonia, realizaron una simbiosis entre elementos occidentales e indígenas. Más específicamente, una sociedad con “diarquía” se caracteriza por ser a) convivial, b) de frugalidad y calidad de vida, c) de alta sinergia, d) de baja entropía, e) del equilibrio, f) eco-simbiótica con su espacio, g) de redes y flujos dinámicos, h) de democracias locales directas. Finalmente, se plantean los estados plurinacionales como utopía y horizonte social, lo cual, en los casos de Bolivia y Ecuador, concretan el vínculo de esta perspectiva con agendas políticas. En el caso de Bolivia, el Vivir Bien es parte del discurso de la agenda política del Movimiento al Socialismo, que como parte de su propuesta ha institucionalizado esta perspectiva como un valor en la constitución política del 2009 y como principio en las propuestas de políticas públicas. Sin embargo como se planteó anteriormente es importante destacar que no hay una visión del Vivir Bien, sino que más bien hay varias propuestas. Y en este punto, haciéndome eco de la primera escuela de Frankfurt, planteó la idea de la “dialéctica del vivir bien”.<sup>2</sup> Hay un “VIVIR BIEN” con mayúscula, que

---

2 Esta idea se inspira en la idea de la dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno (1972).

podríamos decir que son las perspectivas que han sido incorporadas en, y cooptadas por el Estado. Y también hay estas perspectivas de los “vivires bien” o “vivir bien” con minúscula, que son estas prácticas que están en la vida cotidiana de las comunidades de los pueblos indígenas y también en los movimientos sociales, las cuales es importante fortalecer en el momento presente.

### **El carácter todavía teórico de sus planteamientos**

Finalmente, otro aspecto que quiero plantear es que ambas perspectivas, en el plano académico, son todavía propuestas muy teóricas. En el caso de la Teoría de la Resonancia, destaco tres elementos al respecto. Primero, el “escepticismo empírico” de su autor cuando expresa que no solamente a partir de datos empíricos duros se puede comprender la sociedad contemporánea.

[N]o estoy convencido de que el intento de desarrollar una investigación y un pensamiento científico estrictamente basados en la evidencia –es decir, solo a partir de datos “duros”, recolectados y calculados con instrumentos estandarizados de investigación empírica– de verdad nos permita obtener conocimientos iluminadores para comprender y configurar mejor la realidad social (Rosa 2019, 577).

Segundo, encuentro también un “desafío metodológico” para determinar la “calidad de relación con el mundo”. Rosa plantea imaginativamente buscar un “índice de los ojos brillantes” (2019, 578), aunque indica que lo hace más en broma, lo cual expresa que metodológicamente es difícil operacionalizar cómo determinar la calidad de relación con el mundo. Y añade que “en principio, entonces, la resonancia y la alienación son conceptos completamente operacionalizables” (578). Finalmente, al parecer hay intentos de utilizar la perspectiva de la resonancia en estudios empíricos, como reportó Antje Linkenbach-Fuchs al referirse a su estudio “Another Being-in-the-World is Possible: Imaginaries and Projects of Good Life in India”, durante la conferencia de junio 2022, así como el trabajo Samez en este volumen.

En el caso del Vivir Bien, desde una perspectiva más académica, podemos decir que todavía esta perspectiva es una construcción ideológica y política, y que hay una ausencia de estudios empíricos que den cuenta de cómo en la vida cotidiana la gente experimenta, siente, vive el vivir bien. Al respecto Albó y Galindo afirman que la misma es una construcción ideológica:

no se trata [...] de una expresión utilizada habitualmente en la vida cotidiana de la población aymara o quechua, a diferencia de otros términos y conceptos como *ayni*, *ayllu* [...] que sí se usan en la vida cotidiana para organizar la vida y la comunidad. Suma qamaña es más bien una construcción ideológica (2012, 32).

Y podría añadirse que en la actualidad esta perspectiva es también una construcción política: planteada por intelectuales indígenas y otros e instrumentalizada por líderes políticos y las burocracias de los Estados Plurinacionales. Sin embargo, cabe mencionar que en el caso de Bolivia en las últimas décadas se han publicado una gran cantidad de trabajos no académicos, en diversos ámbitos (educativos, salud, descentralización política y otros) que llevan en su título Vivir Bien.

En suma, desde la academia, tanto la Teoría de la Resonancia como el Vivir Bien, todavía enfrentan todavía el desafío de cómo sus propuestas teóricas se utilizan y operacionalizan en estudios empíricos para describir situaciones concretas de vivir bien.

## Conclusiones

En este capítulo se ha realizado el ejercicio de identificar posibles puntos de encuentro entre la Teoría de la Resonancia y el Vivir Bien como expresión del diálogo de saberes, intercientífico y transcultural. Esta identificación de posibles puntos de encuentro es exploratoria con la intención de analizar en mayor detalle en el futuro.

Una primera conclusión es que tanto en la Teoría de la Resonancia como el Vivir Bien encontramos una preocupación común con la dimensión social del vivir bien, lo cual muestra que la misma tiene raíces transculturales. Como sugieren Albó y Galindo, al referirse a los pueblos indígenas: “No hay casi pueblo indígena u originario, en los cinco continentes, en los que no existan concepciones comparables o equivalentes [al Vivir Bien], cada una con sus propios toques, matices y –¿por qué no?– también contrapuntos sino contradicciones” (2012, 37).

Considerando esta ubicuidad de la preocupación con el vivir bien, quiero plantear dos puntos para una posible agenda de trabajo a futuro. Primero, continuar profundizando el diálogo iniciado en la conferencia y este volumen entre las perspectivas del Vivir Bien y la Teoría de la Resonancia o sociología de la vida buena, considerando dimensiones más específicas, como la sugerida por ejemplo durante la conferencia por Werther

Gonzales León, de explorar el Vivir Bien en las dimensiones estéticas de la naturaleza. Por otro lado, creo importante buscar y abrir el diálogo con perspectivas del vivir bien de otras latitudes como Bután, la India, el África, América Latina, Europa y otros, para poder ir encontrando herramientas en nuestros propios procesos de búsqueda y de construcción de un buen vivir o de una vida buena. Como afirmaba hace más de una década Eduardo Gudynas (2010; citado en Albó y Galindo 2012), “es indispensable relanzar el debate sobre el Buen Vivir, y este deberá contar con todas las voces”, hoy afirmamos que es indispensable iniciar el diálogo transcultural e interdisciplinario sobre el Buen Vivir como parte de la búsqueda de alternativas sostenibles a los efectos limitantes de las modernidades contemporáneas. Y espero que este capítulo y el volumen del cual es parte sean un peldaño de esta búsqueda.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2013. *Buen Vivir y Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.
- Albó, Xavier y J. Fernando Galindo. 2012. *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia. Pistas conceptuales y metodológicas*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Bialakowsky, Alejandro. 2018. “Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa”. *Revista Colombiana de Sociología* 41, n.º 2: 249-259. <https://doi.org/10.15446/rcs.v41n2.75164>.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Traducido por Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. Traducido por Peter Collier. Stanford: Stanford University Press.
- Carranza Barona, César y Renato Rivera Rhon. 2016. “El Buen Vivir. ¿Una alternativa al neoliberalismo?”. *Pensamiento al Margen. Revista Digital* 4: 166-189. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/51208/1/El%20Buen%20Vivir.pdf> (17.01.2025).
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducido por Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito/Lima: Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Dudgeon, Patricia, and Abigail Bray. 2019. “Indigenous Relationality: Women, Kinship and the Law”. *Genealogy* 3, n.º 2: 23.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2017. “Deconstrucción y genealogía del ‘buen vivir’ latinoamericano. El (trino) ‘buen vivir’ y sus diversos manantiales intelectuales”. *International Development Policy* 9: s. p. <https://doi.org/10.4000/poldev.2517>.

- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. 1972. *Dialectic of Enlightenment*. Traducido por John Cumming. New York: Herder and Herder Press.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz: Oxfam América/Solidaridad Suecia América Latina (SAL).
- Medina, Javier. 2006. *Diarquía. Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*. La Paz: Garza Azul.
- Prandini, Riccardo. 2015. "Relational Sociology: A Well-Defined Sociological Paradigm or A Challenging 'Relational Turn' in Sociology?". *International Review of Sociology* 25, n.º 1: 1-14. <https://doi.org/10.1080/03906701.2014.997969>.
- Ranta, Eija. 2020. "Toward Human/Non-Human Conviviality: Buen Vivir as a Transformative Alternative to Capitalist Coloniality". En *The Routledge Handbook of Transformative Global Studies*, editado por S.A.Hamed Hosseini, James Goodman, Sara C. Motta y Barry K. Gills, 419-430. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429470325-30>.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Traducido por Alexis E. Gros. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Schiermer, Bjørn. 2020. "Acceleration and Resonance: An Interview with Hartmut Rosa". *Acta Sociologica, E-Special*: 1-7. [https://journals.sagepub.com/pb-assets/cmscontent/ASJ/Acceleration\\_and\\_Resonance.pdf](https://journals.sagepub.com/pb-assets/cmscontent/ASJ/Acceleration_and_Resonance.pdf) (17.01.2025).
- Schiermer, Bjørn y Andreas Pettenkofer. 2020. "E-Special: Four Generations of Critical Theory in Acta Sociologica". *Acta Sociologica, E-Special*: 1-5. [https://journals.sagepub.com/pb-assets/cmscontent/ASJ/Intro\\_Four\\_Generations.pdf](https://journals.sagepub.com/pb-assets/cmscontent/ASJ/Intro_Four_Generations.pdf) (17.01.2025).
- Torrez, Mario y Simón Yampara. 2001. "Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña". En *Los aymaras, búsqueda de la Qamaña del ayllu andino*, editado por Simón Yampara, Roberto Choque Canqui y Mario Torrez, 45-67. La Paz: Centro Andina de Desarrollo Agropecuario.
- Vanhulst, Julien. 2015. "El laberinto de los discursos del buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI". *Polis: Revista Latinoamericana* 40: 1-25.
- Wildcat, Matt y Daniel Voth. 2023. "Indigenous Relationality: Definitions and Methods". *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 19, n.º 2: 475-483. <https://doi.org/10.1177/11771801231168380>.

# La resonancia como parámetro de la “vida buena” y su vínculo con los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir

Alexis Gros

En sus escritos más recientes, el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2016; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022) desarrolla una novedosa versión de la teoría crítica en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Esta teoría proporciona una evaluación crítica de las formaciones societales tardomodernas a la luz de la idea de “resonancia”, entendida como el criterio normativo de la “vida buena”. En términos generales, la resonancia es definida por Rosa como un modo de “relación con el mundo” pasible de ser descrito fenomenológicamente. Se trata, más precisamente, de una manera particular de existencia en la cual el mundo aparece para el sujeto –total o parcialmente– como un “tú responsivo” (Rosa 2012, 12). La contracara de la resonancia sería la “alienación”, una modalidad malograda o patológica de vínculo con el mundo en la que este se contrapone al sujeto como algo “mudo, frío e indiferente –o incluso hostil–” (Rosa 2012, 8).

El objetivo de este texto es brindar una visión de conjunto de la concepción de la resonancia como parámetro normativo de la “vida buena”. Para ello procederé en tres pasos. En primer lugar (1), daré cuenta de la centralidad que adquiere la pregunta ética por la “vida buena” en la teoría crítica contemporánea. En segundo término (2), reconstruiré sistemáticamente los lineamientos generales del concepto de resonancia en la obra de Rosa. Finalmente (3), haciéndole honor al objetivo del presente libro, emprenderé una breve reflexión acerca de los puntos de contacto entre la Teoría de la Resonancia y los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir.

## La teoría crítica contemporánea y la pregunta ética por la “vida buena”

Diferenciar entre “moral” y “ética” no es una tarea sencilla. En el habla cotidiana, ambos términos suelen usarse intercambiabilmente; y no parece haber consenso a la hora de definirlos teóricamente (Grannan 2023). Desde fines del siglo XX, sin embargo, un modo específico de distinguir estas

nociones ha tomado relevancia en el campo académico en general y en la teoría crítica frankfurtiana en particular. Me refiero al empleado sistemáticamente en el influyente debate entre liberalismo y comunitarismo (ver, por ejemplo, Sandel 1993, 19-24; Rawls 1993, 59).

Según este modo de ver las cosas, la moral y la ética constituyen dos maneras diferentes de evaluar normativamente asuntos sociopolíticos que se remontan a dos tradiciones intelectuales muy distintas: la kantiana y la aristotélico-hegeliana, respectivamente (Habermas 1992, 36, 38). La tradición moral kantiana es defendida a rajatabla por liberales como John Rawls (2005) y Ronald Dworkin (1986), mientras que comunitaristas como Michael Sandel (1993), Charles Taylor (1993) o Alasdair MacIntyre (1993) se inclinan por la tradición ética inspirada en Aristóteles y Hegel.

La teoría crítica contemporánea, esto es, aquella que va de Jürgen Habermas a la actualidad, se aleja decididamente tanto del liberalismo como del comunitarismo. Sin embargo, retoma el modo de distinguir entre moral y ética que subyace a este debate. Siguiendo a Habermas (1992, 54), Rainer Forst (2011) desarrolla una concepción estrictamente moral de la crítica social. En cambio, más cercanos a la posición de Axel Honneth (2000), Rahel Jaeggi (2014) y Hartmut Rosa (2016) defienden un abordaje netamente ético.

En términos generales, la tradición deontológica kantiana parte de dos premisas que son centrales en el liberalismo político. En primer lugar, la “dignidad” [*Würde*] del ser humano individual debe ser siempre respetada más allá del rango o posición social particular que este ocupe (Forst 2011, 135; Debes 2023). En segundo término, la cuestión acerca de cómo llevar una vida “buena” o feliz es un asunto puramente subjetivo que no puede dirimirse objetivamente por medios racionales (Sandel 1993, 19). De estas dos premisas se sigue que la filosofía moral solo es capaz de lidiar teóricamente con un problema: ¿cómo resolver “imparcialmente” conflictos de interés entre personas con igual dignidad pero diferentes concepciones de la “vida buena”? (Habermas 1992, 109, 113). Más precisamente, la tradición moral se limita a evaluar racionalmente la “justicia” [*Gerechtigkeit*] de un orden sociopolítico, entendiendo esta generalmente –aunque no siempre (Forst 2011, 29-53)– en términos distributivos (Rawls 2005, 4-5; Rosa 2016, 38).

Los teóricos en esta tradición creen que el “punto de vista moral imparcial” (MacIntyre 1993, 87) que necesita adoptarse para evaluar el carácter (in)justo de un orden solo puede ser alcanzado mediante el uso de la razón

universal (Habermas 1992, 37). En términos más precisos, las evaluaciones morales suelen realizarse a la luz de estándares normativos universalistas y formalistas que son construidos por el teórico a través de medios racionales (Habermas 1992, 54). Si el “imperativo categórico” de Kant sirve como modelo inspirador para la construcción de esta clase de criterios normativos, la elaboración rawlsiana de la noción de justicia a través del *thought experiment* de la “posición original” constituye su encarnación más influyente en las últimas décadas (Rawls 2005, 17-22).

La tradición ética aristotélico-hegeliana es revitalizada en los años ochenta por el comunitarismo como una respuesta crítica al carácter excesivamente racionalista, universalista y formalista del abordaje moral kantiano adoptado por Rawls (Sandel 1993; Forst 1993). La perspectiva ética coloca el foco precisamente en aquel interrogante que no puede –ni quiere– ser respondido por el liberalismo político. Me refiero a la pregunta acerca de cómo distinguir entre una vida “buena”, “feliz” o “autorrealizada” y una “alienada”, “fallida” o “malograda” (Habermas 1992, 34-35, 62).

El objetivo de la ética, entonces, no es evaluar la (in)justicia de una sociedad mediante parámetros abstractos y cuantitativos, sino más bien la calidad concreta del *ethos* o “forma de vida” predominante en ella (Habermas 1992, 62). No casualmente, este abordaje muestra una fuerte afinidad con las tradiciones hermenéutico-interpretativas en filosofía y ciencias sociales: para evaluar adecuadamente la sustancia de un *ethos* particular, parece indispensable reconstruir su estructura inmanente de sentido (Walzer 1987; Taylor 1993). Como afirma Habermas (1992, 109), la reflexión ética implica siempre una “clarificación hermenéutica de la autocomprensión” de la sociedad cuya forma de vida está siendo evaluada.

Aun mostrando reparos ante la posición comunitarista, en obras recientes dos figuras centrales de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, Rahel Jaeggi (2014) y Hartmut Rosa (2016), defienden abiertamente un abordaje ético de la crítica social normativa. Esta “etización” de la teoría crítica (Forst 2015, 12) debe entenderse como una respuesta crítica a la “abstinencia ética” dominante en la teoría política contemporánea debido a la hegemonía de la tradición moral kantiana (Jaeggi 2014, 10; Rosa 2016, 38). De acuerdo con ambos autores, la cuestión central de la ética, “la pregunta socrática acerca de ‘cómo vivir’” (Jaeggi 2014, 9) o cómo llevar una “vida buena” o “feliz” (Rosa 2016, 38), ha sido desterrada del campo de la reflexión teórica en filosofía y ciencias sociales.

Más precisamente, el liberalismo político kantiano ha “privatizado” e “irracionalizado” la pregunta ética por lo bueno, convirtiéndola en una mera cuestión de “gusto” subjetivo (Rosa 2016, 38; Jaeggi 2014, 18, 50). La esfera de la ética ha devenido así en una suerte de “black box” completamente inaccesible al análisis teórico y la evaluación racional (Jaeggi 2014, 10). Tanto Rosa (2016, 38) como Jaeggi (2014, 10) coinciden en que esta “privatización de lo bueno” (MacIntyre 1990) tiene consecuencias políticas peligrosas, en la medida en que remueve de la deliberación pública los modos problemáticos, e incluso patológicos, en que llevamos adelante la vida diaria en la contemporaneidad. Lejos de ser un asunto privado e irracional, el *ethos* cotidiano es un fenómeno sociopolíticamente estructurado que puede –y debe– ser discutido y criticado por medios racionales (Jaeggi 2014, 9-10; Rosa 2012, 97-98).

Enfrentándose a la “mentalidad *black box*” kantiana (Jaeggi 2014, 31), Rosa y Jaeggi se proponen abordar la cuestión ética desde una perspectiva teórico-crítica. Para ambos, la reconstrucción conceptual del *ethos* moderno-capitalista y la evaluación de su “calidad” a la luz de parámetros racionales son tareas tan viables como deseables. Por un lado, es posible reponer explícitamente las conductas y formas de vida cotidianas, las cuales suelen permanecer invisibles o implícitas debido a su habitualidad, prerreflexividad y comprensibilidad de suyo. Por el otro, pueden proporcionarse criterios teóricos para evaluar su carácter logrado o malogrado.

Con el objetivo de abrir la caja negra de la vida ética y contribuir a la “clarificación hermenéutica de la autocomprensión” societal (Habermas 1992, 109), Jaeggi y Rosa desarrollan abordajes fuertemente inspirados por tradiciones teóricas pertenecientes al “paradigma interpretativo” en filosofía y ciencias sociales (Keller 2012). Me refiero a la “sociología de la relación con el mundo” [*Soziologie der Weltbeziehung*] (Rosa 2016), de fuerte impronta fenomenológica (Gros 2020), y la “teoría de las formas de vida” [*Theorie der Lebensformen*] (Jaeggi 2014), de corte netamente praxiológico (Gros 2021).

La teoría jaeggiana de las formas de vida se muestra reacia a definir un concepto “sustantivo” de la vida buena, dado que esto podría entrañar consecuencias paternalistas. Sin embargo, ve en la capacidad de las formas de vida de “aprender” racionalmente cómo resolver problemas un “criterio formal” para evaluar su carácter logrado o malogrado (Jaeggi 2015, 26-27). La sociología de la relación con el mundo, en contraste, opera con un criterio ético más sustantivo. De acuerdo con Rosa (2016, 53, 56), la vida

humana “buena”, “feliz” o “lograda” se caracteriza por establecer relaciones “resonantes” o “responsivas” con el mundo.

A pesar de su sustantividad, este parámetro esquiva las trampas del paternalismo ético advertidas por Jaeggi. En primer lugar, porque intenta acoplarse a la perspectiva experiencial de los actores sociales. No establece “desde arriba” con qué deben resonar, sino que intenta reconstruir o explicar aquello con lo que resuenan efectivamente (Rosa 2012, 272; 2021, 294). Y, en segundo término, porque mantiene un carácter netamente formal. La resonancia es un “modo” o “forma” de relación (Rosa 2016, 285) que puede llenarse con los más diversos contenidos: experiencias religiosas, artísticas, familiares, laborales, etc. (Rosa 2016, 331-500).

Debe advertirse, sin embargo, que la posición de Rosa (2016, 38-40) opera en un campo de discusión más amplio que la de Jaeggi. La Teoría de la Resonancia es una respuesta crítica a la abstinencia ética prevalente no solo en la filosofía política kantiana, sino también en la investigación sobre la felicidad, la sociología crítica y el *common sense* tardomoderno. A pesar de sus innegables diferencias, todos estos discursos evalúan la “calidad de vida” individual con base en criterios cuantitativos ligados a la justicia distributiva. Una vida buena o lograda, se cree, es aquella rica en “capital” o “recursos” disponibles: bienes, opciones, derechos, libertades, contactos, etc. (Rosa 2016, 50-52).

Frente a esta posición, el autor de *Resonanz* argumenta que poseer una gran cantidad de capital económico, social, cultural o simbólico no garantiza necesariamente una vida “buena”; de hecho, la “fijación en los recursos” de las sociedades capitalistas tardomodernas suele ir en detrimento de la calidad de vida (Rosa 2016, 53). Sobre este trasfondo, Rosa (2012, 7) desarrolla la tesis central de su concepción ética: “la pregunta ética de la vida buena puede ser reformulada como una pregunta por el vínculo o relación con el mundo de los seres humanos”. El carácter logrado o malogrado, bueno o malo, de la vida no se mide entonces por la cantidad de discursos a disposición, sino según la calidad concreta del “ser-en-el-mundo” tal como es vivenciado en perspectiva de primera persona (Rosa 2016, 52-53, 56-58).

Como veremos, la fenomenología en tanto método y tradición teórico-conceptual juega un rol central en la propuesta ética rosiana (Gros 2020). En primer lugar, el autor considera que la hechura cualitativa de una relación con el mundo solo puede ser reconstruida adecuadamente por medios fenomenológico-hermenéuticos. Y, en segundo término, sostiene

que la misma es posible de ser evaluada teórico-racionalmente a la luz de la contraposición entre resonancia y alienación, dos conceptos normativos también obtenidos mediante reflexión fenomenológica.

## La concepción de la resonancia en el pensamiento de Hartmut Rosa

### Consideraciones introductorias

El rasgo más novedoso de la versión de la teoría crítica de Hartmut Rosa, la denominada “sociología de la relación con el mundo”, consiste en su orientación fenomenológica (Gros 2020). Apoyado en *insights* de autores ligados a la tradición filosófica fundada por Edmund Husserl –Merleau-Ponty, Heidegger, Blumenberg, Plessner, Taylor y Waldenfels, entre otros–, Rosa desarrolla un abordaje centrado en la reconstrucción pormenorizada y la evaluación crítica de las “relaciones con el mundo” [*Weltbeziehungen*] de los sujetos (tardo)modernos, esto es, del modo en que estos experimentan, interpretan y lidian con su mundo de la vida en la cotidianidad.

La teoría crítica de Rosa se organiza en torno a un dualismo conceptual entre dos formas fundamentales de vínculo con el mundo: la alternativa entre relaciones resonantes, o responsivas, y alienadas, o mudas.<sup>1</sup> Las primeras operan como el criterio ético de la vida buena, mientras que las segundas constituyen la patología social *par excellence*. “La vida humana es lograda”, afirma el autor, “cuando los sujetos tienen experiencias constitutivas de resonancia” y “es malograda cuando las esferas de resonancia son sistemáticamente reprimidas por patrones de relación ‘muda’” (Rosa 2012, 10). En este sentido, Rosa (2016, 297) entiende su versión de la teoría crítica como una “crítica de las condiciones de resonancia” vigentes en la (tardo)modernidad.

En términos generales, la resonancia es para Rosa (2016, 306, 316; cursiva propia) “*lo Otro de la alienación*”, esto es, su “*contraconcepto*”. La noción desempeña en su pensamiento un rol similar al de la categoría de “reconocimiento” en la obra de Honneth (1992): le permite superar el “os-

---

1 La similitud estructural entre la arquitectura de la teoría crítica de la resonancia y las posiciones de Habermas y Honneth está a la vista. El dualismo conceptual que organiza la primera es el de “racionalidad instrumental” y “racionalidad comunicativa” (Habermas 1981), mientras que la segunda se estructura en torno a la antinomia “reconocimiento”–“desprecio” (Honneth 1992).

curo pesimismo” de la teoría crítica “negativista” de Adorno y Horkheimer (Rosa 2016, 748) y proporcionar una concepción “positiva” de la vida buena que se encontraría inmanentemente anclada en la realidad social precientífica. Rosa (2016, 748; 2018, 20) sostiene que la resonancia debe operar como el “criterio normativo” de la teoría crítica, sustentando esta tesis en una concepción antropológico-filosófica análoga a la que subyace a la posición honnethiana. Así como Honneth (1992) define el reconocimiento como una necesidad antropológica fundamental, Rosa argumenta que los seres humanos tienen un “deseo” o una “necesidad fundamental” de experiencias resonantes (Rosa 2016, 748).

Más precisamente, Rosa (2019, 14; 2016, 53-55) caracteriza su concepción de la resonancia como un “intento fenomenológicamente inspirado” de articular y explicitar los “momentos y elementos de un modo alternativo de relación con el mundo” que permanecen implícitos en los diagnósticos críticos de los representantes clásicos de la Escuela de Frankfurt. Con esto se refiere a la concepción benjaminiana del “aura”, la idea adorniana de una “relación mimética con el mundo” y la noción marcusiiana de un modo “erótico-órfico de existencia” (Rosa 2019, 14).

### **Fenomenología de la resonancia**

Según Rosa (2016, 285, 288), y esto es fundamental para comprender su posición, la resonancia no es meramente un “estado emocional”. Por el contrario, constituye un modo específico de relación con el mundo, esto es, “una manera específica de entrar-en-relación entre sujeto y mundo” (Rosa 2016, 285). Más precisamente, la resonancia es una relación dialógica de “escucha y respuesta” (Rosa 2018, 82) entre sujeto y mundo en la cual ambos polos se ven profundamente “conmovidos” [*berührt*] o “movilizados” [*bewegt*] (Rosa 2016, 294, 289, 743; 2019, 18). El segmento del mundo con el que se establece un vínculo no debe ser necesariamente otro ser humano: puede tratarse de un animal, un paisaje, una idea, una obra de arte, un artículo científico, un deporte, etc. (Rosa 2019, 26). En este sentido, la concepción rosiana de la resonancia se propone dejar atrás el carácter antropocéntrico de la teoría honnethiana del reconocimiento, la cual únicamente se ocupa de las relaciones “interhumanas” (Rosa 2016, 332-334).

En obras recientes, Rosa (2018, 38-40; ver 2022; 2021; 2020; 2019) ofrece una definición sucinta y sistemática del concepto de resonancia. Las relaciones resonantes con el mundo, afirma, están constituidas por cuatro

momentos fundamentales: (1) la “afección”, (2) la “emoción”, (3) la “asimilación transformadora” y (4) la “indisponibilidad”.

(1) El momento de “afección” [*Affizierung*] constituye la dimensión pasiva o pática de la resonancia. El sujeto se siente “movilizado” por un segmento del mundo. Esta movilización no debe entenderse en un sentido externo, mecánico-causal, sino “interno” o experiencial-significativo, esto es, como una “conmoción” (Rosa 2018, 38-39). Para enfatizar el carácter *centrípeto* de este proceso, Rosa se refiere a él como una “a←fección” [*Af←fizierung*].

Rosa (2018, 39; 2016, 298) también caracteriza la afección como una “interpelación” [*Anrufung*]: el segmento del mundo que nos afecta se manifiesta como algo que “nos llama” en términos imperativos. En este punto, las “valoraciones fuertes” [*starke Wertungen*] desempeñan un rol fundamental. Solo podemos sentirnos conmovidos, movilizados e interpelados por algo que consideramos real e “intrínsecamente” importante, es decir, por algo que aparece comopreciado no solo para mí, sino *per se*. “De repente, algo nos interpela, nos moviliza desde afuera y obtiene así un significado para nosotros por mor de sí mismo” (Rosa 2018, 39).

(2) Si la “afección” pertenece a la dimensión pática de las relaciones resonantes, la “emoción” [*Emotion*] constituye su costado activo. Para Rosa (2018, 39-40), la resonancia implica siempre un “movimiento doble” entre sujeto y mundo: el segundo conmueve al primero, y este responde a la conmoción. El concepto de “emoción” indica precisamente esta “respuesta” [*Antwort*] subjetiva. En su forma más básica, la respuesta emotiva se expresa en “reacciones corporales” tales como la “piel de gallina” o los “escalofríos” (Rosa 2018, 41; 2019, 18).

Para resaltar el carácter centrífugo de este momento de la resonancia, Rosa se refiere a ella como “e→moción” [*E→motion*]. La responsividad emotiva implica un “movimiento hacia afuera” del sujeto y, en este sentido, se configura como la contraparte simétrica de la a←fección (Rosa 2018, 40; 2016, 296).

Retomando y reelaborando un concepto del psicólogo cognitivo Albert Bandura, Rosa (2018, 40; 2019, 18; 2016, 269 y ss.) sostiene que la resonancia solo es posible si la e→moción va de la mano con un sentimiento de “autoeficacia” [*Selbstwirksamkeit*]. La autoeficacia resonante, sin embargo, no debe confundirse con la eficiencia económica o técnica, esto es, con el éxito en la consecución de un resultado instrumental. Desde la perspectiva rosiana, un sujeto es autoeficaz cuando se experimenta a sí mis-

mo como capaz de “conmover” o “movilizar” el segmento del mundo que lo interpela y afecta. En este sentido, una relación “genuina” de resonancia solo tiene lugar cuando la respuesta subjetiva “contiene una experiencia de la propia autoeficacia; lo cual significa que el sujeto también puede alcanzar el segmento del mundo y, de esta manera, establecer una vinculación en la que puede experimentarse como autoeficaz” (Rosa 2019, 18).

(3) El tercer momento de la resonancia es la denominada “asimilación transformadora” [*Anverwandlung*] y también posee un cariz intencionalista o activo (Rosa 2018, 41). En efecto, Rosa concibe la *Anverwandlung* como un modo peculiar de “apropiación del mundo” [*Weltaneignung*]. Se trata, más precisamente, de una manera no reificante de apropiación que no debe ser confundida con la “mera apropiación” [*bloÙe Aneignung*] típica del capitalismo occidental (Rosa 2019, 42; ver 2018, 18).

De acuerdo con Rosa (2019, 19; 2018, 37, 21-22), los actos de mera apropiación apuntan a “poner a disponibilidad” [*Verfugbarmachen*] el mundo, esto es, a “dominarlo”, “manipularlo” o “colocarlo al servicio” de los propios fines. En tanto correlato de este modo mudo y “distanciador-agresivo” de apropiación, el mundo de la vida aparece como un mero “punto de agresión” [*Aggressionspunkt*], es decir, como algo hostil o indiferente que debe ser puesto bajo control, neutralizado, despachado, etc.

En la mera apropiación, el sujeto no experimenta el mundo –o un segmento específico del mismo– como un fin en sí mismo, sino como un medio o recurso instrumental para cumplir con objetivos estratégicos, económicos, egoístas o técnicos. En este sentido, el mero apropiarse del mundo es un acto netamente monológico: el sujeto no tiene ningún interés en dejarse “conmover” o “movilizar” por la alteridad de las cosas mundanas, y mucho menos en establecer un diálogo afectivo-emocional con ellas. Permanece sordo y cerrado a la voz de la contraparte, incluso llegando a absorberla (Rosa 2019, 14; 2018, 22 y ss.; 2016, 743).

En contraste, la “asimilación transformadora” o *Anverwandlung* es un modo no instrumental de acercarse a las cosas mundanas y asimilarlas, o, para decirlo de otra manera, un modo de apropiación que apunta a establecer una “relación responsiva” con el mundo (Rosa 2018, 43). Aquí el sujeto se aventura en un profundo y costoso diálogo con un segmento del mundo, un diálogo que conlleva tiempo y esfuerzo. Rosa (2016, 431; 2018, 40-41) caracteriza este vínculo dialógico como una relación de “escucha y respuesta” en la que el sí-mismo se abre hacia la alteridad de las cosas mundanas en dos sentidos: por un lado, se deja afectar por la voz

propia de las mismas y, por otro, intenta conmoverlas y movilizirlas de manera autoeficaz.

A diferencia del proceso monológico de mera apropiación, la *Anverwandlung* implica una “transformación” [*Transformation/Verwandlung*] tanto del sujeto como del mundo. Por un lado, el diálogo responsivo produce un cambio crucial en nuestra subjetividad. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que una relación con algo o alguien nos ha “transformado en una persona diferente” (Rosa 2018, 41). En palabras de Rosa (2018, 41): “siempre que entramos en resonancia con el mundo, no permanecemos los mismos. Las experiencias de resonancia nos *transforman*” (cursivas del original).

Por otro lado, el mundo —o el segmento del mismo— también se transforma como consecuencia de la *Anverwandlung*. Desde una perspectiva fenomenológica, Rosa (2018, 42; 2019, 19) sostiene que lo que se transforma en realidad no son las “cosas en sí”, sino el modo en que las mismas aparecen para nosotros, esto es, su modo de donación. Cuando nos tomamos el trabajo de asimilar transformadoramente una pieza musical mediante la escucha atenta o el estudio pormenorizado de su partitura, no es la obra en sí misma la que se modifica —esto es, su armonía, melodía y ritmo—, sino la manera en que ella se manifiesta experiencialmente para nosotros: luego del proceso de *Anverwandlung*, aparece como más interesante, más triste, más profunda, etc.

(4) El cuarto aspecto de la resonancia es su “indisponibilidad [*Unverfügbarkeit*] constitutiva” (Rosa 2019, 18). “[A] todas las experiencias de resonancia les es inherente un momento inderogable de indisponibilidad” (Rosa 2016, 295). Esto significa al menos dos cosas. No solo el segmento del mundo con el que nos relacionamos es indisponible, sino también la relación de resonancia misma.

En primer lugar, la resonancia constituye siempre un “encuentro con un otro como Otro” (Rosa 2016, 743). En este sentido, se trata de un proceso esencialmente dialógico que implica una relación entre dos “entidades” más o menos discretas o “polos” —el sujeto *qua* sí-mismo y el mundo *qua* Otro—, cada uno de los cuales habla con “voz propia” (2016, 285, 295). “La resonancia”, se lee en el epílogo de *Resonanz*, es “un *diálogo* entre dos o más entidades independientes” (Rosa 2016, 743; cursivas del original).

De esto se sigue que la resonancia se sustenta en una tensa dialéctica entre la apertura y el cierre (Rosa 2019, 24; 2016, 298). Los dos polos de la relación deben estar “lo suficientemente abiertos” como para poder

entrar en un diálogo afectivo-emocional recíproco y, a la vez, “lo suficientemente ‘cerrados’” como para no perder sus voces respectivas (2016, 298).

De acuerdo con Rosa (2016, 295), en última instancia, el mundo *qua* Otro es indisponible porque vibra en su propia frecuencia. Su respuesta puede no tener lugar. Es una voz obstinada no pasible de ser producida ni controlada *ad libitum* por el sí-mismo. Si lo fuera, dejaría de ser una alteridad para convertirse en un momento o fragmento del sujeto, y el diálogo vendría monólogo (Rosa 2016, 295).

Precisamente debido a la otredad del mundo, las relaciones resonantes no pueden ser completamente armónicas: implican necesariamente momentos de “disonancia” [*Dissonanz*] entre los polos (Rosa 2016, 743). Es decir, no “solo permite[n], sino que incluso exige[n] la contradicción” [*Widerspruch*] (2016, 743). En este sentido, Rosa (2016, 743, 285) argumenta que la resonancia debe ser tajantemente diferenciada de las experiencias sociales de “eco” [*Echo*], “fusión” o “consonancia” [*Konsonanz*] típicas de los fascismos y otros regímenes totalitarios.

“[L]as comunidades totalitarias o fascistas”, se lee en las últimas páginas de *Resonanz*, “están basadas en la añoranza de la *fusión*, de la disolución de lo propio en una comunidad” (2016, 743; cursivas del original). En estos casos, el sí-mismo pierde su voz propia, limitándose a repetir o reproducir la frecuencia del polo mundano. Esto, sin embargo, también puede ocurrir en la dirección inversa. Como se afirmó, en casos de “mera apropiación” por parte del sujeto, el mundo pierde su voz propia y se limita a amplificar la mismidad del sí-mismo.

Ahora bien, para Rosa (2019, 43), no solo el mundo sino también la resonancia misma es indisponible. Es imposible manipular, fabricar, controlar, garantizar o incluso impedir instrumentalmente y a voluntad el acaecimiento de vínculos resonantes. La resonancia puede no manifestarse a pesar de que hayamos preparado todas las condiciones para su aparición: la música, la comida, los olores, la compañía, etc. Y, a la inversa, puede presentarse cuando no es bienvenida: por ejemplo, cuando intentamos realizar un engorroso trámite burocrático (Rosa 2019, 43).

### **La resonancia como hecho social**

Como lo señala el propio Rosa (2016, 295; 2019, 24), al menos en una primera instancia, no resulta sencillo comprender cómo la resonancia puede funcionar como el criterio normativo *par excellence* de la crítica social

ética. A primera vista, las relaciones resonantes con el mundo parecen ser experiencias fugitivas que dependen del estado de ánimo momentáneo del sujeto. Es decir, algo meramente privado y evanescente que poco tiene que ver con los órdenes y las regularidades socioculturales.

Sin embargo, un análisis cuidadoso de los escritos de Rosa muestra que esto no es así. En tanto sociólogo de las relaciones con el mundo, el autor sostiene que los vínculos resonantes están siempre ya condicionados, preformados y posibilitados —o imposibilitados— por estructuras socioculturales. Más precisamente, para contrarrestar la falsa impresión de subjetivismo, el autor provee una serie de categorías sociológicas que permiten analizar la resonancia como un *fait social*. Me refiero a las nociones de “esferas de resonancia” [*Resonanzsphären*], “ejes de resonancia” [*Resonanzachsen*], “certeza de resonancia” [*Resonanzgewissheit*] y “resonancia disposicional” [*dispositionale Resonanz*] (Rosa, 2016, 297; 2019, 24-26).

Con base en estos conceptos teórico-sociales, Rosa (2016, 294) desarrolla una crítica de las “condiciones” socioculturales de resonancia en la (tardo)modernidad. Esta crítica sociológica, afirma, “permite ir más allá de experiencias momentáneas y considerar el vínculo institucionalizado y habitualizado con el mundo de un ser humano, como así también la cualidad resonante de las relaciones sociales en su conjunto” (2016, 294).

Tal como las resonancias físicas, las relaciones de resonancia humanas no emergen *ex nihilo*. Solo pueden surgir y desarrollarse dentro de ciertos “espacios de resonancia”, es decir, dentro de *milieux* capaces de vibración (2016, 209). Según Rosa (2019, 15), toda formación sociocultural define e institucionaliza sus propios espacios o “esferas de resonancia”: la religión, la naturaleza, el amor, el deporte, el arte, etc. Se trata, en términos generales, de “regiones experienciales” de carácter colectivo dentro de las cuales ciertas entidades —“cosas”, “personas”, “tiempos”, “acciones”, ideas, etc.— aparecen como “cargadas” de valoraciones fuertes y dotadas de una capacidad responsiva (Rosa 2019, 15). Las esferas de resonancia son, entonces, “espacios colectivos de producción de sensibilidades de resonancia” (2019, 26); espacios que, a través de procesos de habitualización e institucionalización, logran neutralizar, al menos en cierta medida, la indisponibilidad constitutiva de las relaciones resonantes con el mundo.

De acuerdo con Rosa (2016, 331-500), en las sociedades (tardo) modernas occidentales pueden diferenciarse tres tipos fundamentales de esferas de resonancia, a saber, las esferas “horizontales”, “diagonales” y

“verticales”.<sup>2</sup> Las esferas horizontales –“familia”, “amistad” y “política”– se estructuran alrededor de vínculos con otros seres humanos. Las verticales –“trabajo”, “educación”, “deportes” y “consumo”–, por su parte, priorizan la relación con las cosas materiales. Finalmente, las esferas verticales –la “Religión”, la “Naturaleza”, el “Arte” y la “Historia”, en todos los casos con mayúsculas– se basan en vínculos con seres, entidades o ideas que se manifiestan como superiores y/o trascendentes al sujeto.

Solo dentro de estas esferas socialmente institucionalizadas de resonancia, afirma Rosa (2016, 296), puede un individuo “descubrir y desarrollar” sus propios “ejes” subjetivos o biográficos de resonancia: “los ejes (individuales) de resonancia se constituyen de manera característica en los *espacios de resonancia* culturalmente establecidos” (2016, 296; cursivas del original). En términos generales, un eje individual de resonancia es un vínculo resonante habitualizado, “establecido” y “estabilizado” del sí-mismo con un segmento específico del mundo que le permite al sujeto obtener una relativa “certeza de resonancia” (2016, 296).

En otras palabras: a lo largo de estos ejes de resonancia biográficamente definidos, los sujetos pueden experimentar resonancia con cierta “regularidad” y “confiabilidad” (Rosa, 2019, 26). Si bien las esferas de resonancia son siempre realidades socialmente producidas y reproducidas, en las formaciones sociales (tardo)modernas cada sujeto está en cierto modo obligado a desarrollar sus propios ejes de resonancia individuales. Así, por ejemplo, un sujeto puede buscar resonancia en el trabajo y la naturaleza, y otro en la política y amistad. E incluso dos individuos que experimentan resonancia en la misma esfera cultural, por ejemplo, en el Arte, pueden habitualizar diferentes ejes de resonancia: uno puede resonar con el *jazz* y el otro, con la literatura rusa clásica.

Para redondear estas consideraciones acerca del análisis sociológico de las relaciones de resonancia, debe introducirse un último concepto: el de “resonancia disposicional”. De acuerdo con Rosa (2019, 27), dentro de esferas colectivas y a lo largo de ejes biográficos, el sujeto desarrolla un *habitus* de resonancia, esto es, una “disposición habitual” a adoptar una “actitud” resonante. Como se sugirió más arriba, esta actitud implica una cierta “presteza” por parte del sujeto a abrirse hacia el mundo tanto pasiva

---

2 En los últimos años, Rosa (2021, 249) ha modificado la terminología para referirse a las diferentes esferas de resonancia. Hoy en día suele hablar de cuatro tipos de esferas –o ejes– de resonancia: “sociales”, “materiales”, “existenciales” y el “eje del sí-mismo”.

como activamente, esto es, a ser afectado, e incluso transformado, por el mismo y a responderle emotivamente. Por supuesto, adoptar esta actitud de apertura implica asumir el “riesgo” de ser “herido” por el mundo de maneras impredecibles (2019, 27).

### **Buen Vivir y resonancia: hacia un diálogo de mutua iluminación**

Uno de los objetivos fundamentales, si no el fundamental, del presente libro es la búsqueda de un diálogo entre concepciones global-sureñas y global-norteñas de la “vida buena”, el vivir bien o la buena vida. Haciéndole honor a este desiderátum, quisiera dedicar las últimas líneas de esta contribución a una breve reflexión acerca de los posibles puntos de contacto entre la Teoría de la Resonancia y los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir. Según creo, la potencialidad para establecer un diálogo de “mutua iluminación” (Gallagher y Zahavi 2008, 220) entre ambas perspectivas es inmensa. Sin embargo, hasta aquí solo existen tratamientos superficiales de la cuestión en la literatura especializada (ver, por ejemplo, Sandru 2020).

El Buen Vivir constituye un concepto paraguas que engloba una serie de propuestas críticas y/o alternativas al modo de vida capitalista inspiradas en las cosmovisiones ancestrales de los pueblos originarios latinoamericanos. Lejos de señalar una doctrina cerrada y monolítica, la noción refiere a una constelación práctico-discursiva “en permanente construcción” en la que se combinan y entrelazan elementos de diferentes tradiciones indígenas (Houtart 2011, 10; ver Gudynas 2011, 10). Dentro de este complejo entramado de prácticas e ideas, las cosmologías andinas parecen llevar la voz cantante. El concepto de Buen Vivir es una traducción al español de las nociones de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, provenientes del quechua y el aimara, respectivamente (Pereira da Silva 2020, 247).

A pesar de sus orígenes ancestrales, el concepto adquiere protagonismo en los debates políticos y académicos latinoamericanos recién a inicios de la década del 2000. El puntapié inicial para esto lo constituye la resistencia de los pueblos originarios a los efectos sociales y ecológicos negativos de la fase neoliberal del capitalismo (Houtart 2011, 11; Pereira da Silva 2020, 247). La incorporación de las nociones ligadas al Buen Vivir en las constituciones de Ecuador, en 2008, y Bolivia, en 2009, fueron un mojón fundamental para la consolidación y difusión reciente del concepto tanto

en América Latina como en el Norte global (Gudynas 2011, 3; Pereira da Silva 2020, 246; Sandru 2020).

Como afirma François Houtart (2011, 15), los discursos contemporáneos sobre el Buen Vivir tienen dos facetas fundamentales: una negativa –o crítica– y otra (pro)positiva. Por un lado, ofrecen una crítica profunda al modo de vida moderno capitalista y sus impactos negativos a nivel socioeconómico y ambiental. Por otro, sugieren proyectos alternativos de transformación societal inspirados en las filosofías de vida holísticas y comunitarias de los pueblos originarios (Houtart 2011, 15).

En su dimensión crítica, el Buen Vivir se opone a la cosmovisión o filosofía de vida ínsita en el sistema capitalista moderno: la “religión” del crecimiento, el progreso y el desarrollo (Acosta 2016, 136-137; ver Houtart 2011, 15). Lejos de cumplir con sus *promesses de bonheur*, la modernidad capitalista no mejora la calidad de vida humana, y mucho menos conduce a la felicidad. Por el contrario, el progreso y el crecimiento constituyen un “mal desarrollo” que produce sistemáticamente un “Mal Vivir” (Tortosa en Gudynes 2011, 2). El capitalismo, se afirma, es un modelo “destructor de los ecosistemas y las sociedades” (Houtart 2011, 16), una forma de vida agresiva, antropocéntrica y clasista-etnocéntrica, que tiene consecuencias nefastas tanto para la naturaleza como para los seres humanos. Sus efectos perjudiciales están a la vista: devastación del medioambiente, por un lado; pobreza, explotación y exclusión, por el otro (Acosta 2016, 140; Macas 2010; Gudynas 2011, 2).

Partiendo de este diagnóstico crítico, los discursos sobre el Buen Vivir proponen un “proyecto de transformación de la sociedad” inspirado en los saberes indígenas ancestrales (Macas 2010, 14). Este proyecto no debe entenderse como una propuesta de “desarrollo alternativo”, sino más bien como una “alternativa al desarrollo” (Escobar en Gudynas 2011, 14). Como afirma Pereira da Silva (2020, 248), el “núcleo” de la propuesta societal alternativa del Buen Vivir consiste en “un cambio en las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza”. En términos generales, esta transformación puede describirse como un pasaje de vínculos agresivos con el entorno socionatural a relaciones de respeto y armonía.

Por un lado, se sostiene, es preciso abandonar las relaciones sociales competitivas, opresivas y/o instrumentales predominantes en el capitalismo moderno. En su lugar, debe adoptarse una forma de vida comunal marcada por la “reciprocidad y la igualdad” entre los seres humanos dentro del “sistema comunitario” o *ayllu* (Pereira da Silva 2020, 248). Por otro

lado, debe modificarse radicalmente la manera “antropocéntrica” en que se interpreta y valora la naturaleza. La misma debe dejar de ser tratada como un mero objeto de dominio para pasar a concebirse como un “sujeto de derechos” (Gudynas 2011, 13). Desde una perspectiva decididamente “biocéntrica” (Acosta 2016, 140), los propulsores del Buen Vivir afirman que la vida plena de las comunidades humanas solo es posible en un marco de armonía con la Madre Naturaleza o Pachamama (Pereira da Silva 2020, 248).

A los fines de mi argumentación, resulta importante señalar que el Buen Vivir no es meramente “una propuesta para indígenas, sino para la humanidad”; esto es, “una opción de vida para todas y todos” (Macas 2010, 39). En este sentido, no resulta extraño que sus impulsores reconozcan afinidades entre el *Sumak Kawsay* y proyectos ético-políticos críticos y/o alternativos dentro de la tradición occidental, como por ejemplo los ambientalistas, los feminismos y perspectivas socialistas con conciencia ecológica (Houtart 2011, 19; ver Gudynas 2011, 11). Autores como Alberto Acosta (2016, 138-139) incluso sugieren que existen convergencias a explorar entre el Buen Vivir y la tradición ética de la “vida buena” que se remonta a Aristóteles.

Sobre este trasfondo, la idea de entablar una conversación de mutua iluminación entre la Teoría de la Resonancia y el concepto del Buen Vivir se muestra como una tarea tan posible como deseable. Esta empresa gana aún más interés si se toma en cuenta el énfasis del propio Rosa (2016, 753) en la necesidad de establecer un “diálogo” entre su abordaje teórico y “otras tradiciones extraeuropeas”. Para concluir esta contribución, mencionaré algunos puntos de contacto entre ambas perspectivas que pueden servir como puntapié inicial una conversación productiva.

Según creo, la Teoría de la Resonancia cuenta con los dos momentos argumentales fundamentales que caracterizan a la concepción del Buen Vivir. Me refiero a las dimensiones crítico-negativa y (pro)positiva mencionadas arriba. En ambas aristas, se observan convergencias profundas entre los planteos de Rosa y aquellos del *Sumak Kawsay*.

Por un lado, Rosa brinda un diagnóstico crítico de las sociedades (tar-do)modernas que se encuentra en perfecta sintonía con el ofrecido por los propulsores del Buen Vivir. Así como estos últimos critican la obsesión moderna con el crecimiento, el desarrollo y el progreso, la Teoría de la Resonancia pone en cuestión la irracional “*compulsión a la escalación*” (Rosa 2016, 14; cursivas del original) que lleva de las narices a las formaciones

sociales contemporáneas. De acuerdo con Rosa (2016, 13-14), las sociedades (tardo)modernas están gobernadas por el principio estructural de la “estabilización dinámica”; es decir, solo pueden mantener y/o reproducir su *statu quo* en la medida en que aceleran, crecen e innovan constantemente. El carácter obligatorio e inescapable de la escalación se pone de manifiesto sobre todo en las consecuencias desarticuladoras para el orden social que suele tener la ausencia de crecimiento económico: aumento del desempleo, escasez de crédito, desfinanciamiento de las funciones sociales del Estado, etc. (Rosa 2021, 186).

Tal como los defensores del Buen Vivir, Rosa (2016, 14) considera que el régimen de escalación obligatoria produce sistemáticamente un “Mal Vivir”, esto es, una “relación trastornada o patológica con el mundo de los sujetos y la sociedad como todo”. Más precisamente, el principio de estabilización dinámica sería la causa fundamental de las tres crisis principales del presente: la “psicocrisis”, la “crisis ecológica” y la “crisis de la democracia” (Rosa 2016, 14). Estas crisis son consecuencia de un socavamiento sistemático de las condiciones de posibilidad de la resonancia: obligados a acelerar, crecer e innovar para poder sobrevivir, los sujetos (tardo)modernos no poseen ni el tiempo ni la disposición a la apertura emocional que se necesitan para establecer relaciones responsivas con el mundo (Rosa 2019, 27).

También de manera parecida a los discursos sobre el Buen Vivir, la Teoría de la Resonancia postula que a la base de la compulsión estructural a la escalación se encuentra un determinado modo cultural de vida o relación con el mundo. Dicho de otra manera, no solo es cierto que la estabilización dinámica produce una relación trastornada con el mundo, sino también lo inverso: la lógica escalatoria de la modernidad es, en gran medida, producto de un vínculo cultural con el mundo profundamente incorporado en las subjetividades y empotrado en las instituciones (Rosa 2016, 14). Estoy hablando de lo que Rosa (2019, 11) denomina el “programa de ampliación del alcance”.

En líneas generales, este modo de relación con el mundo consiste en la “convicción” de que lo fundamental en la vida es incrementar sucesivamente el propio alcance de mundo (Rosa 2018, 18) a través de la “*puesta a disponibilidad* cognitiva, técnica, económica y política del mundo y la vida” (Rosa 2021, 195; cursivas del original). Como correlato de dicha forma “distanciador-agresiva” de apropiación, el mundo de la vida aparece como un “punto de agresión” a ser dominado, manipulado o colocado al servicio

de los propios fines (Rosa 2018, 37, 21-22). Está claro que esta forma monológica de lidiar con el mundo bloquea sistemáticamente la resonancia.

El proyecto positivo de Rosa para salir de la(s) crisis actual(es) también es convergente con el de los defensores del Buen Vivir. Me refiero a la propuesta de la institucionalización de relaciones resonantes con el mundo. “Si la aceleración [o la estabilización dinámica] es el problema, entonces la resonancia es quizás la solución” (Rosa 2016, 13). De manera similar al *Sumak Kawsay*, Rosa propone establecer un vínculo resonante-responsivo con el mundo sociocultural y natural, aunque apoyándose en tradiciones occidentales como el republicanismo (Rosa 2016, 362-381) y el romanticismo (Rosa 2016, 453-472). En este sentido, el “credo optimista” postulado por Rosa hacia el final de *Resonanz* bien podría haber sido escrito por uno de los defensores del Buen Vivir: “*Otra manera de ser-en-el-mundo, otra forma de relación con el mundo es posible*” (Rosa 2016, 739; cursivas del original).

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2016. “El Buen Vivir, una propuesta con potencialidad global”. *Revista de Investigaciones Altoandinas* 18, n.º 2: 132-142.
- Debes, Remy. 2023. “Dignity”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*, editado por Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/dignity/> (17.01.2025).
- Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Forst, Rainer. 1993. “Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte”. En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 181-213. Frankfurt a. M.: Campus.
- Forst, Rainer. 2011. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2015. *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Grannan, Cidney. 2023. “What’s the Difference Between Morality and Ethics?”. *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/story/whats-the-difference-between-morality-and-ethics> (17.01.2025).
- Gros, Alexis. 2020. “¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa”. *Argumentos. Revista de Crítica Social* 22: 485-519.

- Gros, Alexis. 2021. “Las formas de vida y su aceleración: Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa”. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia* 37: 93-114.
- Gudynas, Eduardo. 2011. “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *ALAI* 462: 1-20.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2000. “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”. En *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, por Axel Honneth, 11-70. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Houtart, François. 2011. “El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Revista de Filosofía* 69, n.º 3: 7-33.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2015. “Towards an Immanent Critique of Forms of Life”. *Raisons politiques* 57, n.º 1: 13-29.
- Keller, Rainer. 2012. *Das Interpretative Paradigma: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Macas, Luis. 2010. “El Sumak Kawsay”. *Yachaykuna* 13: 13-39.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. “The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”. *The Review of Politics* 52, n.º 3: 344-377.
- MacIntyre, Alasdair. 1993. “Ist Patriotismus eine Tugend?” En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 84-103. Frankfurt a. M.: Campus.
- Pereira da Silva, Fabricio. 2020. “The Community and the Paths of Critical Thinking in The Global Periphery: The Cases of Sumak Kawsay/Suma Qamaña and Ubuntu”. En *New Paths of Development Perspectives from the Global South*, editado por Rahma Bourqia y Marcelo Sili, 246-262. Wiesbaden: Springer.
- Rawls, John. 1993. “Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch”. En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 36-68. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rawls, John. 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2018. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2019. “Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie”. En *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, editado por Jean-Pierre Wils, 11-33. Baden-Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Die Quelle aller Angst und die Nabelschnur zum Leben: Erich Fromms Philosophie aus resonanztheoretischer Sicht*. Neuhofen/Ybbs: Zeuys Books.

- Rosa, Hartmut. 2021. "Best Account: Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft". En *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, editado por Andreas Reckwitz y Hartmut Rosa, 151-253. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel.
- Sandel, Michael. 1993. "Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst". En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 18-36. Frankfurt a. M.: Campus.
- Sandru, Adrian Razvan. 2020. "Decentralized Wellbeing: Towards a Possibility of Change from a Latin American Perspective". *Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas* 2: 54-65.
- Taylor, Charles. 1993. "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus". En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 103-131. Frankfurt a. M.: Campus.
- Walzer, Michael. 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.

# Towards a “Need to May”: From the Good Life to Political Autonomy in Critical Theory

Lukas Meisner

I

In line with Theodor W. Adorno’s demand in his dedication to Horkheimer at the beginning of *Minima Moralia*, the good life is back even in the Global West (Adorno 1970, 7)—not in lived practice on the whole but at least in the yearnings of theory. In that sense, the good life was at the heart of Frankfurt School’s critical theory from its inception. But what could such a “good life” be about? From within the confines of more recent Critical Theories in Germany, one might claim that the “meta-criteria” of the good life can be found in Jürgen Habermas’ “communication” (Habermas 2019a; 2019b), Axel Honneth’s “recognition” (Honneth 1992), or Hartmut Rosa’s “resonance” (Rosa 2019a). On the other hand, the conceptual broadness if not abstraction of these relational but monist meta-criteria seems to lead into a too undifferentiated neutrality regarding their actual content—by which their critical force is diminished. For example, what about, in the case of Habermas, those team “communications” that get valorised by the “new spirit” of community capitalism after the technologically induced collapse of the dualism between system and lifeworld? Or what about, in the case of Honneth, the “mutual recognition” of lord and slave, of “sado-masochistic” relations (Erich Fromm) within power-laden roles and/or hierarchic institutions—including contemporary lean hierarchies and other imperatives mediated by the newest market moralism? And what about, in the case of Rosa, today’s prefabricated musical architectures and designed landscapes built towards creativity and exchange (“co-working spaces”), drawing profit precisely from luring out “unavailability” (*Unverfügbarkeit*)—exemplarily known from one of Apple’s or Google’s offices?<sup>1</sup>

---

1 In the case of resonance, it also remains questionable how, without normative or political judgement and with mere phenomenological description, a stark opposition can be upheld between “resonance” and “resonance-reification” (Rosa), or between resonating qualities in different rituals or “ornaments of mass” (Siegfried Kracauer)—like between

All in all, it seems that neither communication nor recognition or resonance entail—since they remain too over-generalised if not apolitical concepts—a sufficiently severe intrinsic resistance against being co-opted into the structural violences of the status quo. Consequently, these conceptualisations appear as not unambivalently critical in and of themselves which, however, would be necessary to count as criteria, if not for the good life as such, then at least for a critical theory of the good life. To be clear, this argument does not take away any of the other merits of these approaches. On the contrary, they continue, respectively, to serve as a non-foundationalist foundation for ethics and rationality (Habermas); as proof of the social nature of each individual and of any full-blown understanding of freedom (Honneth); and as a sociology of world- and self-relations beyond all flat ontologies of domination (Rosa). Despite these merits, however, communication, recognition and resonance appear as almost defenceless against their own highly problematic concretisations within the given status quo.

Next to these conceptually too open meta-criteria, not necessarily critical due to their high level of abstraction, there is a more tangible alternative with a clearer set of differentiated features—proposed, for example, in some versions of anthropological perfectionism (Henning 2015). Yet, this less abstract and more tangible alternative is potentially too substantial and thus possibly too narrow for grasping the good life. In which sense? Although we certainly can and should, beyond the strawman of essentialism, and beyond nihilist denialism more generally, develop a categorical framework of what is conducive and what not to (human) flourishing, we cannot, with the help of this framework, fill the concrete utopia of what the good life would be once it was lived for real. That is, whereas anthropological arguments are important already now both to refute the claims of existing powers and to remind us of what we need and who we can be, they should not be confused as representing the utopian potentiality

---

a happily dancing drugs-permeated flower-power festival and a Dionysian march of fascist *Entbemmung*, to mention just two extreme cases. Arguably, as soon as there is some kind of mystical immersion, it is not just an “echo” that is the felt result but a feeling of the sublime as the encounter with an absolute Other. Even if this Other is a God of xenophobia, the featuring of resonance in its ecstatic vibrations can hardly be denied. If, on the other hand, one claims that in these cases mere affectation is replacing all e→motion and thus, resonance disappears, one must equally raise this allegation vis-à-vis other cases that Rosa defends, e.g., regarding a public viewing event surrounding sports festivals, or religious gatherings, say, of communion.

of possible futures. Short of utopian potentiality, however, no "good life" can be conceived either—not only because today's living and goodness are circumscribed to an extreme degree, but because no good life can be lived alone and privatised, and even less amidst despair. Of course, if the good life cannot be lived privately, cut off from society, then it needs a good society to become possible. A theory of the good life in lack of the practices of such a society, therefore, risks conceiving the good too close to the contemporary world as it is. From this viewpoint, both the intrinsic limit and task of critical theory—as it is directed towards the good life—is to be found in its support of emancipatory praxis whose intentional movement transcends the given falseness of the whole. critical theory's task, thus, is not so much to bake the perfect human or to design a list of features of the good life *ex ante* with the ingredients of the problematic present we live in but to support all praxis towards a Beyond in which living beings could live their good lives according to their own deliberations both on the good and on how to live it.

Without thus refuting any of the alleys of contemporary critical theory in Germany we have just sketched out, a complement is needed that can be both critical and non-substantial enough to serve as a criterion for the critique and criticality of critical theory. As such, I am proposing to develop a pre-normative pre-condition of the good life that both affirms the potential of a better future and concretely negates the structural violences of the present. This pre-normative pre-condition is to be found in what I call "political autonomy," which is a form of trans-liberalist autonomy not to be confused with independence or sovereignty. Instead, political autonomy, far from exercising power over the other, is about the shared decision on how we, as the fragile, finite, embodied human creatures we are, would like to live together responsibly as vulnerable earthlings belonging to the diverse bond of life on earth—it is about the How of *Vivir Bien*.

Yet, political autonomy is a precondition of the good life because the goodness of life can only be judged by those beings that live it. If the goodness of life is judged by someone else, this life can no longer be claimed to be good in the sense of those living it. More to the point: even if someone decided to live heteronomously, this decision still had to be taken in an autonomous manner to remain the decision of this person themselves. Hence, arguably, without living beings self-determining their own lives, these lives cannot be said to be "good" according to these living beings at

all. As such, however, political autonomy is not a normative demand but a pre-normative condition.

The theoretical question of the good life and the praxis of substantial democracy, in other words, are interdependent and cannot be treated separately. This separation, however, is what both the substantially anthropological (communitarist) and the formalistically democratic (liberalist) schools in the West reproduce by reinforcing—although from opposite camps—the modern dualism of “private” and “political.” By contrast, political autonomy is (in its union of the private and the political) neither more nor less than the condition of possibility of the good life. As such, political autonomy is both open to other futures and beyond the present status quo. It is both sufficiently non-substantial and critical enough to serve as the criterion for critical theory’s critiques. The latter thesis—that political autonomy is, in and of itself, beyond the current status quo, which is necessary for approaching the good life—is what I will be arguing for in the next pages. To do so, I need to show why the current status quo is to be defined, first and foremost, as capitalist.

## II

As pioneers of what I call the critical theory of Political Autonomy—like Herbert Marcuse (1971), Moishe Postone (2003), or Martin Hägglund (2020)—have shown, with the decrease of the realm of necessity in Western modernity, the resulting increase of the realm of freedom is at the same time an increasing realm of expansion, aggression, and acceleration if, and only if, capital is feeding this realm of freedom back into its own realm of “false necessities” (Adorno). By contrast, if that feedback would not take place, the increase in the realm of freedom—as a socially, somatically, and semantically shared realm—could and would amount, rather, to the arrival of the here and now (instead of expansion), to the relaxation of all antagonist energies (instead of aggression) and to the pause of movement (instead of acceleration). Hence, it is not the increase of the realm of freedom as such but, on the contrary, the false necessity of capital which is the force that makes modernity an infinitely expansive, auto-aggressive, and accelerationist age. Political autonomy, then, is needed to reclaim the realm of freedom, that is, this life and our lifetime on earth, back from capital by reclaiming our responsibility from the feedback-loops of capital’s cycles. The most basic demand for good living and the criterion for

the critical theory of Political Autonomy, consequently, is a substantial democratisation of all forms of life, including science, technology, and the economy.

Such political autonomy is also crucial to dealing with our time’s most dangerous trajectory, which is the imminent threat of climate crisis. Whereas human animals’ metabolism with nature is not a choice but a real necessity since humans were, are, and remain natural beings, the way of this metabolism can and does move along very different optional parameters. That is to say that, to realise a non-disposing relation with nature, it is no option not to decide on what these optional parameters should look like. Rather, to be able to realise a more convivial, symbiotic, and peaceful relation with and within nature, we need to accept our responsibility for the way we organise ourselves as a society, including the way we reproduce it and ourselves along with it. This is because as long as it is not us who decide over what and how to (re-)produce, consume, and distribute, it does not follow that no decision is taken at all but, rather, that an artificially fateful force decides these questions without, yet over, us—that force being, since modernity, the logic, structure, and relation of capital.

This is no empty formula. Rather, capital is the globalising logic of value (valorisation), the structure of accumulation (totalisation), and the relation of exploitation (privatisation). It can best be illustrated along its three interrelated divisions: production (1), consumption (2), and distribution (3). Split in this inter-connected manner, “capital” is the name for the societal relationship of:

- 1) Alienated production, meaning a form of producing not for living but for mere survival, or, more correctly, for the maintenance of capital (in the short run and in the microcosm. Of course, in the long run, this producing for survival and maintenance ends in burnout and crisis; and regarding the macrocosm, in political and ecological catastrophes). Since alienated production produces privatised surplus, which is re-invested into exploitation, it produces even more alienation, or continues reproducing alienation on an increasingly higher scale. Hence, alienated production (re-)produces its own vicious cycle—alienation—and is thus alienating (Meisner 2022).
- 2) Fetishised consumption, meaning a form of consuming not in line with one’s own needs but subsumed under the “needs of profit.” Now, since the 20<sup>th</sup> century at the latest and particularly in the West, capi-

tal—to satisfy its own need to valorise, totalise and privatise further—is in need to alter human needs, mainly by transforming these needs into addictions, or *Bedürfnisse* into *Begehrnisse* (Böhme 2016). The resulting fetishised consumption is usually called “consumerism,” a form of consumption that actually consumes, both physically and mentally, its consumers instead of feeding, breeding, and satisfying them. Towards this omnipresent fetishisation not only of commodities but of the process of consuming itself, the advances of advertisement as the immaterial production of consumerist needs were of major historical importance.

- 3) Reified distribution, meaning a form of distributing that appears as if being endowed with a subjectivity of itself (“invisible hand”). Its valorising, totalising, and privatising movements, then, can only be “contemplated” by its “prosumers” as if they were just its victims and not also those who enact its pseudo-laws (Lukács 2013). As a result, reified distribution distributes not only a reified world (“the market”, the “world of commodities”) but also a reified version of being-in-the-world. This increasingly reifies the world which, thereby, is becoming mere application, instrument, or means (as “property”). Importantly, since there are no human ends in the orienting background but the reified ends of capital, this means-character transforms human beings the more into means the more they transform the world in this instrumentalist manner. Hence, under capitalism, there is a dialectics between objective and subjective reification, or the reification of the being of the world and the reification of being-in-this-world (Meisner 2023).

Capital, in a nutshell, is the valorising logic of value, the totalising structure of accumulation, and the privatising relation of exploitation, consisting in the complex totality of alienated-alienating production, fetishised-fetishising consumption, and reified-reifying distribution. As such, capital is the blind force that pushes a globalising modernity forward on its destructive path by putting the increased realm of freedom into the service of the realm of false necessities—read: of alienation, fetishisation and reification.

## III

In that sense, capital is a blind global force that decides over us and the rest of the planet as long as we do not reclaim the responsibility for our own production, distribution and consumption (process), that is, as long as political autonomy does not substantially democratise the alienated, fetishised, and reified sci-tech-economic complex. Only if the social intersubjectivity of political autonomy democratically conceives of how we live together can the “automatic subject” of capital (Marx)—that is, the anonymous imperatives of competition, growth, and acceleration—be de-automatised and, thereby, re-humanised as well. Without such re-humanisation, which is synonymous to a re-teleologisation, the race into the abyss remains the necessary outcome. In other words, to disenchant the real spell of “dynamic stabilisation” (Rosa), that very dynamic has to be disenchanted for real. Yet, this is only possible by disentangling the *dynamicis* from within, or by bringing it back into human hands, where its genesis lies, and where it can find its end—both as termination and as goal.

Here, it is crucial to refute today’s common confusing of autonomy with domination, to which Rosa, among others, seems to subscribe (Rosa 2019b). Indeed, controlling what has gone mad, been let loose, and split off is not a wish for control of the world but, at the very opposite, a wish to save the world by getting back under control what controls the world as long as it remains uncontrolled. Put differently, to control what is otherwise out of control is to take back control from a “control society” (Deleuze) of automatised controlling, thereby—and only thereby—becoming able to stop the logic, structure, and relation of control to begin with. To be clear: if we do not reclaim the responsibility of the way we produce and reproduce our societies, down to the scientific, technological, and economic realms, including the How of the metabolism with nature, a system out-of-control will be the result, in which the “unavailable” can, indeed, only return as a many-headed monster (Rosa 2020). Beyond this dark outlook, a substantially democratising political autonomy is direly needed which is not about power, domination or subsumption of the world but about reclaiming responsibility for our own projects and products which devastate the world as long as their self-reinforcing cycles are further reproduced in a deregulated manner.

## IV

In that sense, political autonomy can serve as a general criterion for the critique of critical theory because it is not only non-substantialist but, at the same time, critically postcapitalist. If it is also supposed to be the pre-normative pre-condition of the good life, however, the question returns to what exactly such a good life could consist of. Let us approach this question with political autonomy in the background. To begin with, a good life would be about living properly and not about being-lived—and especially not about killing in order to survive, nor about living under murderous conditions. That is, a good life consists in living properly, which means living a meaningful lifetime in a good society. Whereas, again, what a meaningful lifetime is can only be decided by those who live it, such decisions on the goodness of living or the meaning of lifetime remain impossible in their realisation as long as life, for the most part, consists in the coercion to work, just and merely to stay alive. In that sense, a life that lives, a “*gelingendes Leben*”, a life that “works”, is a life whose work is beyond labour, if labour is understood as alienated and exploited. Hence, a good life is only possible beyond capitalist labour because the good life must be more and other than mere survival through “making a living.” Now, whereas that much is necessary for a good life, it is not sufficient either. To continue from here, we need to delve more deeply into the concept of political autonomy again.

Since political autonomy consists, next to its political aspect, of two components—of *autos* and *nomos*, of the self (*autos*) and the framework in which this self is embedded (*nomos*)—, the political question of how the *nomos* is established around the *autos* becomes as important as the ontological question what this *autos* is or can be in the first instance. In other words, for political autonomy, the political and the ontological, the self and its *nomos*, the individual and society cannot be separated from each other. Now, the *autos* of political autonomy is, if it can be conceived as a self at all, a self that is in need of its others—including their *nomos*. What forms and informs the *nomos* of political autonomy is thus an *autos* which is an other, not only politically and socially but already somatically. Moreover, to say that the self is not just political but also social-somatic is to say that it is dependent, needy, and fragile. From the angle of political autonomy, then, self-determination cannot be split off from needs since what determines the will of the self is not an abstract logic of a divine mind

but the body's calling of needs. As such, the self has as its kernel, or—more precisely—is in itself what we call a “need to may” (*Bedürfnis nach Dürfen*). What does that mean?

Since the self is dependent and needy, the most basic need of the self is its need to may, based in its dependence. The self's main question is “may I be?” since, without others giving the self the gift to may, no self can enable itself—no self can enable itself solely by itself. Hence, the need to may is similarly a need of being enabled because being-in-the-world is impossible without being-enabled by this world: as a living being, the embodied, earthly, and finite self is in need of being enabled. The good life, in that sense, would only be a life in which each self's need to may—each self's need of being enabled—could and would be at the centre of all public concerns. Consequently, the private and the political, the individual and the social could no longer be split off from each other in the good life either—not, however, due to the rights of some abstract “greater good of all” but due to the very concrete inert vulnerability, singularity, and tenderness of each finite living member of society.

With this outlook, we have gained a glimpse of the good life, of one proposal of *Vivir Bien*, which, within the “wrong life” (Adorno), is impossible to imagine without a utopian horizon—although, as resistance and renitence, it may already be said to exist. This kind of social-somatic, individual-political “utopia” beyond any given societal regime but derived from the self's ontology was already raised by Adorno, who thus transcended his own notorious anti-utopian *Bilderverbot*. Namely, by expressing utopia as the hope of “being different without fear” (Adorno 1970, aphorism 66), Adorno was the first who articulated what we call the need to may as the very baseline of the good life. In his own words, it would be the need to be embraced in one's “non-identity” (Adorno 2015). In fact, Marcuse raised a similar utopian vision beyond the bellicose tendency of permanent competition and constant examination. He called this utopian vision “pacified existence”—a form of living in a society after and beyond the global tyranny of the “performance principle” (Marcuse 1966).

Both Adorno and Marcuse, however, knew that being different without fear and the resulting pacified existence can only come along if capital's regime is replaced with the political autonomy of a substantially democratic governance over the economy, also—convened by vulnerable, finite, and interdependent living beings. After all, good living remains impossible within the context of capitalist conditions since these conditions

bring about a status of life as not valuable in-itself but only qua its carrier's adapted functioning—say, by “making a living.”

## V

To conclude, political autonomy is neither about control nor about domination but about a responsible way of living democratically together among those living beings who share both the capacity for responsibility (“moral subjectivity”) and a “universalism of vulnerability” (Pelluchon 2021). As such, political autonomy can serve as a criterion for critical theory because it is truly postcapitalist and thus critical towards the status quo without, thereby, becoming normative or too narrow regarding its conceptualisations of the good. In the long run, political autonomy could enable human animals to live a meaningful lifetime beyond the coercion to labour and other “mute coercions” (Marx) of capitalist relations—thus allowing them a community of collaboration and cooperation also *vis-a-vis* non-human living beings (Gudynas 2009). It is, however, only if capital's mute coercions are deconstructed as “false necessities” and replaced with the substantial democracy of social-somatic, vulnerable, responsible creatures that a good life can be enabled in a good society for all. This is because only then could the need to may and the need of being enabled—the need for a pacified existence, and the need of being allowed to be different without fear—be satisfied for real.

## References

- Adorno, Theodor Wiesengrund. 1970. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. 2015. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. 2016. *Ästhetischer Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Gudynas, Eduardo. 2009. “Politische Ökologie: Natur in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador.” *Juridikum. Zeitschrift für Kritik – Recht – Gesellschaft* 4: 214–218.
- Habermas, Jürgen. 2019a. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2019b. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.

- Hägglund, Martin. 2020. *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom*. New York: Anchor Books.
- Henning, Christoph. 2015. *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung. Die politische Philosophie des Perfektionismus*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 2013. *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein*. Bielefeld: Aisthesis.
- Marcuse, Herbert. 1966. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert. 1971. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Meisner, Lukas. 2022. "Objective Alienation. No Essentialism, Nowhere." *Berlin Journal of Critical Theory* 6, no. 3: 95-134.
- Meisner, Lukas. 2023. "Liquid Reification. A Conceptual Update in Lukács' Spirit." *Jahrbuch der internationalen Lukács-Gesellschaft* 19: 113-126.
- Pelluchon, Corine. 2021. *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: wbg Academic.
- Postone, Moishe. 2003. *Time, Labour, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosa, Hartmut. 2019a. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019b. "Spirituelle Abhängigkeitserklärung. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation." In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*, edited by Klaus Dörre et al., 35-55, Wiesbaden: Springer.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Unverfügbarkeit*. Berlin: Suhrkamp.



# How to Imagine a Good Life? What *Buen Vivir* Means to the German Degrowth and Climate Justice Movement

Philipp Altmann / Timmo Krüger

## Introduction

In the conflicts about the socio-ecological crisis, critical actors from civil society and academia are positioning themselves with demands for fundamental alternatives to the primacy of economic growth. The comprehensive critique of the status quo initiated a process of searching for models of society beyond the paradigm of development and modernization theory. Within these post-development debates, the concept of *Buen Vivir* (“good life” or “living well”) has a particular position, as it was developed in the context of indigenous movements in Latin America. The inherent decolonial approach makes *Buen Vivir* an attractive point of reference for seeking alternatives to the growth-based development model commonly understood as “Western.” In our paper, we focus on the adaptation of *Buen Vivir* by the German degrowth and climate justice movement. In doing so, we elaborate to what extent, for what reasons, and despite what challenges the movement actors have used the concept to create attractive counter-hegemonic imaginations of the good life.

Following Acharya (2004), we assume that ideas find their way into other discourses only if they are, first, translated and, second, actively re-localized. We understand translation as a reception of ideas that retains a referential and/or explanatory character. Re-localization goes beyond that. Re-localizing a notion implies “developing significant congruence with local beliefs and practices” (Acharya 2004, 245). Acharya defines the criterion for successful localization as follows: “

Localization is indicated when an extant institution responds to a foreign idea by functional or membership expansion and creates new policy instruments to pursue its new tasks or goals without supplanting its original goals and institutional arrangements (Acharya 2004, 253).

In the case of the movement actors we studied, this includes integrating an idea into the political interpretive framework and linking it to articulated demands.

After explaining our method, we summarize the origins of *Buen Vivir* in Ecuador and Bolivia and the globalization of the concept in the 2000s. Afterward, the introduction of *Buen Vivir* into German discourses will be analyzed following three theses: 1. Political struggles have influenced the attention to *Buen Vivir*. 2. *Buen Vivir* has provided a strategic and political opportunity for social movements in Germany. 3. *Buen Vivir* has remained an abstract reference for the German degrowth and climate justice movement and has not been successfully localized.

## Methods

The empirical basis of our paper consists of references to *Buen Vivir* in texts, event announcements, and other written sources of the German degrowth and climate justice movement. Furthermore, we conducted expert interviews and a group discussion with relevant translators and localizers. Those had a substantial impact on translating *Buen Vivir* to German discourses and/or have actively participated in the reflections on the *Buen Vivir* discourse within the degrowth and climate justice movement. We coded the interviews with MAXQDA to structure and condense the interpretations and explanations of our interview partners. On the one hand, the coding followed a deductive logic. It consistently related to our research question and was theoretically sensitized by taking up the medium-range theory by Acharya (2004). On the other hand, it followed an inductive logic since the concrete code families were formulated closely to the empirical material and were constantly developed further during the coding itself. The interpretation of the collected data aimed—in the sense of abduction (Strauss and Corbin 1990)—at discovering combinations of characteristics for which no explanation or rule has been available so far. In the following, we use the abbreviations listed in tables 1 and 2 at passages in the text where our arguments are based on the interview material.

Table 1. List of extensive expert interviews

<b>Name</b>	<b>Affiliation and relevance</b>	<b>Abbreviation</b>
I.L.A. collective	Group of young activists, publishes books on socio-ecological transformation (including <i>The good life for all. Ways to the solidary mode of living</i> , translation PA & TK)	ILA
Josephine Koch	Member of YASunidos Ecuador (2013-2014), founder and coordinator of YASunidos Germany, activist in the climate justice campaign “Ende Gelände”	JK
Miriam Lang	Member of the Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, former head of the Rosa Luxemburg Foundation’s regional office in Quito (Ecuador), author on the topic	ML
Tadzio Müller	Long-time activist within the climate justice movement	TM
Thomas Fatheuer	Former head of the Heinrich Böll Foundation’s regional office in Rio de Janeiro (Brazil), author on the topic	TF
Ulrich Brand	Member of the Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, fellow of the Rosa Luxemburg Foundation, author on the topic	UB
Ute Koczy	Member of the German Green Party	UK
Young Friends of the Earth Berlin	Group of young activists, promotes “the good life for all”	YFE

Table 2. List of short interviews and other forms of exchange (personal meeting, mail contact, etc.)

Name	Affiliation	Abbreviation
Alberto Acosta	Former President of the Constituent Assembly of Ecuador	AA
Carmen Ibáñez	Free University Berlin	CI
Julia Schünzel	Solidaridad e.V.	JS
Marco Rieckmann	University Vechta	MR
Michal Osterweil	University of North Carolina at Chapel Hill	MO
Phillip Knobloch	Catholic University Eichstätt-Ingolstadt	PK
Rodrigo Nunes	Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro	RN
Silke Helfrich	Commons Institute	SH
Stefan Knauss	Solidaridad e.V.	SK

### ***Buen Vivir*—From an Indigenous Movement Concept to a Globally Discussed Notion**

*Sumak Kawsay*, or *Buen Vivir*, has a long history in the indigenous movement of Ecuador. Since the 1920s, indigenous organizations have formed a social movement in the modern sense. While their immediate interest was to improve their socio-economic situation, fight for their rights, and push for agrarian reform, those organizations also took into account the ethnic and antiracist background of their struggle. In this context, the term *Alli Kawsay* (another version of *Buen Vivir*) appeared in 1939 and 1940 in a newspaper of the indigenous movement, referring to the good life Indigenous peoples lived in the past due to the knowledge they had. This should be recovered through education in indigenous schools and would allow emancipation in the future. In the 1980s, the Amazonian version of *Buen Vivir*, *Sumak Kawsay*, appeared in the context of a comprehensive government literacy and primary education effort. Still, during that time, it connected education to indigenous knowledge and was related to the struggle for land and an ethnic organization of the Indigenous peoples (Inuca Lechón 2017).

The concept was inserted into the political discourse of the movement in 1992 when the “Plan Amazanga” of the indigenous organizations of the Pastaza province discussed the idea of sustainable development and presented their strategy for an autonomous self-management in their territories around the concept of *Sumak Kawsay* (Hidalgo-Capitán and Cubillo-Guevara 2019; Krüger 2018). In 1993, the corresponding concept in Aymara, *Suma Qamaña (Vivir Bien)*, was introduced by Simón Yampara into Bolivian debates (Nikolaus 2012, 4). *Buen Vivir* had become a political concept that contains precise demands and is part of the broader discourse of the indigenous movement. It is linked to the demand for a plurinational state with territorial autonomy for indigenous nationalities. However, it goes beyond these demands and fills the idea of autonomies with specific content: *Buen Vivir* is a life in balance with oneself, the community, the wider society, and nature. It is based on ancestral ways to maintain this balance but open to modern technology and foreign ideas that could help in this endeavor. Yet, it was not until 2000 that the strong political version of this concept was discussed nationwide (Inuca Lechón 2017, 171), and it was only since around 2008 that the national indigenous organizations employed it. By then, the initiative had already passed to other actors. *Buen Vivir* plays a significant role in the new constitutions of Ecuador (2008) and Bolivia (2009). This led to international attention.

The worldwide spread of *Buen Vivir* was related to translation processes that involved an abstraction from the uses in Ecuador and Bolivia, namely the centrality of territory and indigenous cosmovisions (Krüger 2018). Instead, connections to global discourses critical to growth-based development models were highlighted. In 2009, the first influential texts in English and German appeared. Alberto Acosta, president of the Ecuadorian constituent assembly until shortly before its end and, afterward, an influential critic of the government, published a text on *Buen Vivir* in English in an issue of the journal *Critical Currents* of October 2009, edited by Ulrich Brand and Tadzio Müller (Acosta 2009b). The journal addresses an academic-activist audience and, thus, has prepared the ground for two overlapping reception strands. In his text, Acosta interprets the inclusion of *Buen Vivir* in the Ecuadorian constitution of 2008 as an important step in acknowledging the presence of indigenous nationalities and the rights of nature. He connects it to post-development and the rejection of a growth-oriented economy (Acosta 2009a, 110) and defines *Buen Vivir* as “a harmonious relationship between society and nature” (Acosta 2009b, 111).

In German, debates on *Buen Vivir* were first presented in an issue of the Austrian journal *Juridikum* in late 2009. It focused on the recent constitutions of Ecuador and Bolivia and the discussions held during the conference of the Austrian Institute for Latin American Studies in July 2009 (Schilling-Vacaflor, Koza, and Schacherreiter 2009, 193). Acosta defines *Buen Vivir* in his contribution to the issue as a critique of dominant theories of development that surges from the Indigenous peoples. Their worldviews and the decolonial dialogue between traditional knowledge and supposedly universal and modern ideas allow for an introduction of different ways of understanding the relationship between society and nature (Acosta 2009a, 219). Therefore *Buen Vivir* is the result of an interrelation between indigenous and occidental visions (Acosta 2009a, 220). That same issue also contains one of the first texts of Eduardo Gudynas that refers to *Buen Vivir*. For him, the holistic approach of the Ecuadorian constitution of 2008 that relates human rights to rights of nature and rights of *Buen Vivir* is key (Gudynas 2009, 216).

It is worth noting that none of the texts cited until now had a great career influencing academic texts. Their influence does not reside in a wide reception amongst academics but in reception amongst social movements (TM). These three publications gained relevance through their connection to credible local actors—be it long-time activists such as Brand and Müller or movement-related journals and institutions. In the following years, there was a growing number of publications on the borderline between academia, activism, and political actors.

In 2010, the German Rosa Luxemburg Foundation founded its office in Ecuador, from where the Permanent Working Group on Alternatives to Development (Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo) was created, with Acosta and Gudynas as members, as well as other propagators of the *Buen Vivir*, such as Maristella Svampa. This group published open-access books on debates around post-development, neo-extractivism, and *Buen Vivir*. These books were translated into several languages and widely discussed in academic-activist circles (ML). Overall, left-of-center political foundations were crucial in translating *Buen Vivir* into German debates (JK, ML, TF, UB, UK). The Rosa Luxemburg Foundation, the Heinrich Böll Foundation, and the Friedrich Ebert Foundation (in that order) created numerous opportunities for exchange on the concept of *Buen Vivir* through publications, events, and collaborations with Latin American intellectuals.

Until 2013, *Buen Vivir* was integrated successfully into academic debates on post-development and degrowth. A local definition of *Buen Vivir* developed into a global idea (Acharya 2004, 243-244), which was spread transcontinental by a group of translators. Scholar-activists like Ashish Kothari or Federico Demaria started to publish articles, handbooks, and dictionaries that included collaborations with Acosta, Gudynas, and other translators from Latin America. A recurring motif here is the exploration of the relationship of *Buen Vivir* and other similar concepts of different world regions to degrowth research. For example, Kothari, Demaria, and Acosta contrast *Buen Vivir* as a pluralistic concept with development as a monocultural one. They also state that *Buen Vivir* does not reject modernity but “enables the formulation of alternative views of life that encompass harmony with nature (as a part of it), cultural diversity and pluriculturalism” (Kothari, Demaria, and Acosta 2014, 367-368) in the sense of a civilizational change. Gudynas makes a similar argument in his contribution to the *Degrowth Dictionary*. While he highlights the indigenous and Andean origins, he believes *Buen Vivir* is closely linked to the degrowth debate, as *Buen Vivir* “represents an ‘alternative to development’” (Gudynas 2014, 202).

### **The Reception of *Buen Vivir* by the Degrowth and Climate Justice Movement in Germany**

The following addresses how *Buen Vivir* has been taken up in the German degrowth and climate justice movements. We developed three theses that condense our results from the analysis of our empirical material.

#### **Thesis 1: The attention to *Buen Vivir* has varied over time, depending on political struggles both in the Andean countries and in Europe itself.**

During the so-called pink tide, left-wing parties took over the governments of *Buen Vivir*'s home countries. In 2006 the party Movimiento al Socialismo with President Evo Morales took power in Bolivia. And in 2007, the party Alianza País with President Rafael Correa formed the government in Ecuador. Both parties initially cooperated closely with social movements, especially indigenous ones (Altmann 2020; Hidalgo-Capitán, Cubillo-Guevara, and Masabalín-Caisaguano 2019). This led to a window of opportunity for social movements to integrate their visions into government policy, amongst them *Buen Vivir*. The fact that social movements

could influence fundamental social change was attractive and inspiring to many (in particular left-wing) individuals and groups in Germany (JK, ML, TF, UB).

In this context of profound change and real political power, *Buen Vivir* represented a new, innovative politics that received special international attention (ILA, JK, TF). *Buen Vivir* offered a radical contribution to the controversy over growth. It was a novelty for German debates to recast societal relationships with nature, recognize the rights of nature, envision a plurinational state, and pursue practices of the community-centered economy. Crucial to the rise of *Buen Vivir* in Germany was the combination of innovative ideas and concrete successes or policy proposals. Symptomatic is the Yasuní-ITT-Initiative, which was justified and legitimized with the concept of *Buen Vivir* (JK, TF, TM, UK). It was launched in 2007 with support from Acosta. The Ecuadorian government proposed that it would refrain from extracting oil from the ITT field in the Yasuní National Park if the international community was willing to pay for half the revenue generated by the sale of the estimated oil reserves. With this, greenhouse gas emissions could have been prevented, biodiversity protected, and the way of life of the Indigenous peoples living in the national park respected. The unique proposal has received a great deal of international attention.

The project gave so much hope. It was a time of awakening when people thought they could create a different world with these movements, these ideas of *Buen Vivir*. And that sparked everyone (UK, translation PA & TK).

The initiative was appreciated in German-language discussions, among others, by Fatheuer (2011), as a successful concrete implementation of *Buen Vivir*. Many events informed about the Yasuní-ITT-Initiative, showed solidarity and pressured the German government to commit itself. With YASunidos Germany, an organization was founded that campaigned in Germany for the success of the concept of the Yasuní-ITT-Initiative and the *Buen Vivir*—even after the Yasuní-ITT-Initiative was officially canceled by Ecuadorian President Correa—in solidarity and exchange with the parent organization YASunidos in Ecuador.

The German parliament also took up the issue and voted in favor of financial participation by the German government. A central actor in this was Ute Koczy, a member of parliament between 2005 and 2013. Koczy understands *Buen Vivir* as a holistic way to improve individual and collective quality of life and promoted the Yasuní-ITT-Initiative (UK). Thus,

*Buen Vivir* opened debates even within the German state. As early as 2010, a text in a journal published on behalf of the Ministry of Education and Research discusses *Buen Vivir* in the context of the project Yasuní-ITT. The authors apprehend *Buen Vivir* as a “guiding principle for the foundation of a sustainable society” (Kuhn and Rieckmann 2010, 9) that offers inspiration for sustainable development in Germany. In this context, they point to the potential of *Buen Vivir* as a constitutional goal.

The implementation of *Buen Vivir* in the constitutions of Ecuador and Bolivia in 2008 and 2009 was a great success for the social movements that had campaigned for it and gave hope to many progressive actors worldwide that a radical change was possible (ILA, JK, TF, UB, UK). Even though everyone knew that realizing the new constitutional goal would be challenging, the implementation was proof that alternative concepts of society could become hegemonic. Our interview partners agree that emancipation processes need positive visions and lived alternatives (ILA, JK, ML, TM, TF, UB). Since the mid-1990s, beginning with the Zapatista uprising, there has been a trend to increasingly take up impulses and ideas from the Global South (ILA, TM, UB). Our interviewees give three reasons for this. First, a transcontinental exchange is sought to overcome entrenched patterns of thought and to be inspiring—especially against the background that the growth-based and exploitative development model is closely linked to neocolonialism (ILA, JK, TF). A second aspect is the strong material basis of the lived alternatives in Latin America. This refers to the linkage of ideas and concrete struggles that mobilize broad segments of the population—for example, for a right of access to water, for the autonomy of Indigenous communities, or for the defense of territories. The material basis of this is found in concretely lived alternative ways of life, in a more widespread autonomous reproductive capacity alongside capitalism (JK, TM, UB). And third, a lack of positive vision in the Global North is stated. The reception of *Buen Vivir* in Germany and other European countries was fueled by a thirst for positive visions (ILA, ML, TM, TF).

*Buen Vivir* was especially attractive at a time when left-wing politics in Europe was not united by a common positive narrative but rather by the rejection of neoliberalism. *Buen Vivir* provided an answer to a question that had remained open since 1989, that is, “What do we do now if socialism is no longer the way?” (ML).

**Thesis 2: The notion of *Buen Vivir* has filled a void in the framing strategy of social movements in Germany. It has a utopian surplus. The reference to *Buen Vivir* has represented an opportunity for many protagonists to make positive visions thinkable and expressible.**

*Buen Vivir* was considered an authentic alternative to neoliberalism and capitalism. The concept was much-discussed at international movement events starting with the World Social Forum in Belém and the Acampamento dos Povos Indígenas in Brazil in 2009 (TF, RN). The decolonial background of *Buen Vivir* was part of its appeal. Nevertheless, this was always accompanied by transmission problems. The question was how to adapt the political language of indigenous organizations for European discourses and how to make voices from the Global South heard without exoticizing them.

For the globally networked climate justice movement, highlights in debating *Buen Vivir* were the first climate camp in Germany in 2008, the mobilization for the protests at the climate summit in 2009 in Copenhagen, and the subsequent conference in Cochabamba in 2010 (TM). For the demonstrations in Copenhagen, *Buen Vivir* functioned as a positive horizon—especially since indigenous cosmovisions were a central basis of internal and external criticism of the negotiated contents of the climate summit (TM). In reaction to the failed climate summit in Copenhagen, Bolivian President Morales invited to a World People’s Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth. Its manifesto<sup>1</sup> was an important reference for the climate justice movement (TF, UB). Through this text (and activists like Müller, who took part in the discussions in Cochabamba), *Buen Vivir* became an integral part of the German climate justice discourse.

However, the global scale lost relevance for the German climate justice movement. The summit protests in Copenhagen did not bring the hoped-for boost that, for example, the so-called “Battle of Seattle” had provided for the anti-globalization movement. Therefore, the European activists changed their strategy. Summit protests were no longer considered a promising approach. Instead, climate justice was to be fought for at the concrete sites of destruction (TM). In Germany, climate camps and the “Ende Gelände” campaign protested at open-pit coal mines and coal-fired power plants. These struggles were based on strategic localism and

---

1 <https://celdf.org/wp-content/uploads/2016/03/UNIVERSAL-DECLARATION-OF-THE-RIGHTS-OF-MOTHER-EARTH-APRIL-22-2010.pdf> (last accessed March 10, 2022).

concrete demands for an immediate coal phase-out and the protection of villages threatened by forced displacement. With the focus on locally defined goals and the means of direct blockades at the concrete sites of destruction, the question of the big alternatives, like *Buen Vivir*, receded into the background—and when it was asked, it was increasingly answered with ideas from the Global North (TM).

An important text of 2011, written by Thomas Fatheuer and published by the Heinrich Böll Foundation, close to the Green Party, succeeded in introducing *Buen Vivir* to German environmentalist organizations on a bigger scale. It might be the most successful text in bridging the gap between the specialist discourse and a wider audience—and it also led to Fatheuer often being invited by local groups to give presentations (TF). The text focuses on State action and the Constitutions of Ecuador and Bolivia, highlighting the indigenous background of this political renewal (Fatheuer 2011, 9-10). It shows possible correspondences and contacts between the Andean *Buen Vivir* and European thought and political action.

At the same time that attention in Europe for *Buen Vivir* was steadily increasing, the differences between governments and movement actors were growing in Bolivia and Ecuador. Even if the governments took innovative positions at the international level, they did not question the strategy of (neo-)extractivism for their countries (Kothari, Demaria, and Acosta 2014). Instead, they regarded resource exploitation, the export of fossil fuels, and economic growth as the central basis for financing welfare state programs, reframing this as *Buen Vivir*. This effect is particularly evident in the case of the Yasuní-ITT-Initiative. In that case, there was a double disappointment. Contrary to a resolution of the national parliament and earlier promises by the German government, Dirk Niebel, then German minister for economic cooperation and development, refused to pay into the fund. Moreover, as the financial commitments did not reach the minimum level until 2013, Ecuador's President Correa approved oil drilling in the national park. Despite the continued mobilizations to preserve the national park, in Germany, interest and enthusiasm decreased noticeably (JK, UK).

If it had been possible to save Yasuní-ITT from oil exploitation, if there had been this fund, if the world would have been ready for such a change for the first time, if, for the first time, an oil field would not have been exploited, *Buen Vivir* would also have continued to grow (UK, translation PA & TK).

A dispute comparable to the one over Yasuní in Ecuador is the Tipnis conflict in Bolivia that erupted in 2011. In Bolivia, the plans to build a highway

through an indigenous territory and national park became a major conflict. Parallels between Bolivia and Ecuador are also evident in how conflicts are addressed. The governments of Bolivia and Ecuador have responded to criticism from social movements with increasingly authoritarian measures. In 2010 and 2011, important indigenous organizations broke with the ruling parties in Bolivia and Ecuador. They accused the governments of using the rhetoric of *Buen Vivir* to legitimize a policy that harms Indigenous communities and nature. One effect was that they shifted from *Buen Vivir* to using other concepts, for instance, *kausak sachá* in the Ecuadorian Amazon (Altmann 2020, 169). These processes dampened the appeal of *Buen Vivir* in Germany, as the Andean countries could no longer unconditionally serve as a model for emancipatory politics. Furthermore, the struggle between different camps for interpretive sovereignty over *Buen Vivir* made the engagement with the concept more difficult—especially for people without specific Latin American expertise or curiosity (JK, ML, TF, TM, UB).

Despite the government's appropriation of *Buen Vivir*, activist networks continue to promote the idea. The Degrowth Conference 2014 in Leipzig<sup>2</sup> was probably the highlight of these debates (ML, TF, TM, UB). It helped spread *Buen Vivir* in academic debates and social movements connected to degrowth. Based on this broad discussion, our interview partners conclude that *Buen Vivir* has made its way into the German debate on degrowth (ML, TF, TM, UB). Until today, *Buen Vivir* plays an important role in the degrowth movement. It is frequently cited as a reference for the existence of alternative social designs (often in line with *Ubuntu* and other concepts).

**Thesis 3: The concept of *Buen Vivir* has been a source of inspiration and had an empowering effect on the German degrowth and climate justice movement. But it has always remained an abstract reference, successfully translated but not re-localized. The degrowth and climate justice movement has not filled the globalized, abstract notion of *Buen Vivir* with specific local content.**

The reasons for the discrepancy between a successful translation and an almost complete lack of re-localization lie in how the term is received by the degrowth and climate justice movement and the resulting decisions regarding framing strategies. The reception of *Buen Vivir* is characterized

---

2 <https://www.degrowth.info/en/conference/leipzig-2014-3>, (last accessed March 10, 2022).

by ambivalent tensions that can explain the combination of attractiveness and lack of re-localization. Following the interviews, there are two different modes of approaching and using the concept of *Buen Vivir*:

- a) An intuitive approach emphasizes the universality and general connectivity of *Buen Vivir* to everyday worldviews. This approach tends to be found in addressing a broader audience.
- b) Another mode of reception emphasized the decolonial background as well as the political demands and lived alternatives. This understanding tends to prevail in academic-activist movement circles. This reception mode aims, at least partially, at a transcultural dialogue.

This is an analytical separation. Looking at the concrete practices of integrating *Buen Vivir* into self-understanding and framing strategies, both modes of reception can overlap. Nevertheless, this distinction has heuristic value because it helps unravel the difficulties that the re-localization of *Buen Vivir* in Germany has encountered so far.

ILA and YFE stand for the first form of reception. Both groups are aware of the concept of *Buen Vivir* and incorporate it into processes of self-understanding, publications, or events (ILA, YFE). However, it is interesting to note that there was no debate about the concept's origin:

The term appears in the book, but we didn't discuss it deeply as a collective or make a big effort to explore the concept somehow. It was more of an intuitive way of dealing with it; everyone could relate to it a bit (ILA, translation PA & TK).

One important reason to use the concept of *Buen Vivir* (either in Spanish or in the German translation 'Gutes Leben') in external communication is the acceptance of the concept. No one objects to the good life. Instead, it is assumed that most people intuitively can relate to the term and associate something positive (ILA, JK, TM, YFE). "Because at first glance it's actually an easy-to-understand, accessible concept, where everyone at first says, 'Wow, great!' and 'Interesting'" (JK, translation PA & TK).

Our interviewees agree that there is a kind of intuitive understanding of *Buen Vivir* in wider circles, and that the term evokes positive associations (ILA, JK, ML, TF, TM, UB). Especially during the economic crisis of 2007/08, a debate developed around good life beyond GDP (gross domestic product), in which *Buen Vivir* can easily be integrated (UB). Evidence of this is the success of the "Day of the Good Life,"<sup>3</sup> celebrated in

---

3 <https://tagdesgutenlebens.koeln> (last accessed March 10, 2022).

Cologne yearly since 2013 with up to 200 actions and 140 000 visitors, shows. Despite the name of the street festival, there are only superficial references to the indigenous origins of the concept and its political demands. In 2019, a network was formed to expand the “Day of the Good Life” into a nationwide initiative. The network has written a charter calling for a shift from the growth paradigm towards cultural diversity and a balance with human beings’ inner and outer nature. There are implicit references to the debates on *Buen Vivir*, although the term itself only appears as affiliation behind Acosta’s name, who contributed to the charter.<sup>4</sup>

Another case of this mode of reception is in the field of education. *Buen Vivir* has found its way into teaching material in various political education offers and within schools. The engagement with *Buen Vivir* is promoted and embedded by the “Education for Sustainable Development,” a UNESCO program that in Germany has been transformed into a national action program led by the Federal Ministry of Education and Research (PK). *Buen Vivir* is understood in the teaching materials as an impulse to reflect on one’s lifestyle and notions of a good life (Recknagel 2018a). Other goals are the development of empathy for the way of life of other people (primarily Indigenous people) and the practice of a change of perspective (Recknagel 2018a, 35–40). Between 2012 and 2017, the mentions of *Buen Vivir* in school textbooks increased while the general mentions of *Buen Vivir* decreased after 2016 (Recknagel 2018a, 36; 2018b).

In this reception mode, an intuitive understanding of the good life is predominant. It focuses on processes of reflection on the question: What could a good life (for all) look like? There can be an explicit reference to *Buen Vivir* or a vague, implicit one. If there is a clearer reference to *Buen Vivir*, it is usually made via the translation work of Acosta, who regularly talks about *Buen Vivir* in Germany, including on tours of the music group Grupo Sal. This kind of reception does not result in concrete demands or relations to political struggles but in formats of (self)education, (self)reflection, and (self)enlightenment. Due to the decoupling from the decolonial context and the political demands, there are also loose interpretations. In our interviews, the danger of mistranslations or trivialization of *Buen Vivir* as a lifestyle is also pointed out (ML, TF).

---

4 <https://www.tagdesgutenlebens.berlin/wp-content/uploads/2022/12/TDGL-Charta-A4-190925-vs.pdf> (last accessed January 2, 2025).

However, this reception strand did not lead to integration into local discourses. There were no “credible local actors (‘insider proponents’) with sufficient discursive influence” (Acharya 2004, 249) that would implement *Buen Vivir* into their discourses and political demands over a long period. Compared to the second reception mode, this intuitive and universalizing approach to *Buen Vivir* is somewhat less dependent on the political successes associated with the concept. Because here, it is more about (self)reflection and less about political strategies. *Buen Vivir* is taken up (e.g., in the context of the “Day of the Good Life” or in education), but it does not have a discourse-shifting effect. Instead, *Buen Vivir* is interspersed in the more dominant discourse around sustainability, wealth alternatives, and a not further defined good life. The term “das Gute Leben” (in the German wording) functions here in its abstractness as a positive framing to which nobody can object (ILA, JK, YFE). It fulfills this function without having to be re-localized. This mode of reception, emphasising the universalistic content of *Buen Vivir*, reaches its limits from the point of view of certain academic-activist movement circles.

At some point, it becomes exhausting because you can use it as a catch-all term for all kinds of things, and then people don't really go into depth anymore. I believe that if *Buen Vivir* does not develop further conceptually or is not specified through concrete implementation, it loses a bit of its radiance and credibility (JK).

This quote reflects the motivations of the second mode of reception, emphasizing political demands and lived alternatives. According to our interview partners, if *Buen Vivir* is to have a politically mobilizing effect, it needs concrete demands or implementations. Accordingly, *Buen Vivir* has political potential for them when it stands for achieved emancipatory successes (such as the constitutions of Bolivia and Ecuador) or struggles towards climate justice and degrowth (such as the Yasuní-ITT-Initiative) (ILA, JK, ML, TF, UB, UK). This homeomorphism was aiming for a transcultural dialogue. In this regard, the decolonial context of *Buen Vivir* is considered a factor of attractiveness (ILA, UB, UK). The particular political significance of *Buen Vivir* is based on its empowering potential, as it is a positive vision associated with emancipatory successes in Bolivia and Ecuador. Here, one focus is on *Buen Vivir* as a lived alternative in the Global South. Indigenous communities and organizations are seen as evidence that alternative ways of life are possible. In this reception mode, the focus is on finding successful political strategies.

This strategic focus corresponds with the actors who have made decisive translational contributions to this strand of reception. Important translators were academic activists, political foundations, and individual activists who integrated the term into their political work. This form of engagement with *Buen Vivir* was also firmly pushed by specific events, such as the Yasuní campaign 2007-2013, Copenhagen 2009, Cochabamba 2010, and Leipzig 2014. The degrowth conference in Leipzig marked a peak and, simultaneously, a turning point with which successful re-localization in Germany has become less likely. At the conference and in other arenas, ideas with Western provenance were discussed, with which positive visions transcending the status quo became conceivable again. We refer to the increased use of terms like degrowth, climate justice, and utopia. With degrowth and climate justice as dominant frameworks for socio-ecological demands, the importance of *Buen Vivir* for debates about necessary and desired social changes in the Global North probably has diminished (ILA, TF, TM). This shift to Western concepts is justified pragmatically by our interview partners. On the one hand, these terms were now available (again), so a utopian horizon became expressible again in German wordings. On the other hand, the perception was that terms from one's everyday life could have greater resonance (ILA, TM).

Because I don't know what material practices the *Buen Vivir* is based on. When someone asks me, "What are the working hours like in the *Buen Vivir*? What does the pension insurance look like there?" I just don't know (TM, translation PA & TK).

There could have been an alternative to the switch to Western concepts, namely the attempt to re-localize *Buen Vivir* in German discourses. However, this re-localization failed. This is partly due to the defeats of emancipatory politics in Bolivia and Ecuador. The second mode of reception, in which political demands and lived alternatives play an important role, is closely linked to political dynamics. *Buen Vivir* had empowering effects. However, the empowering effect has diminished. The appropriation of *Buen Vivir* by governments, the conflicts between social movements and leftist governments, and the failure of the Yasuní initiative have led to a more confusing situation. At a certain point, German movement actors no longer saw *Buen Vivir* as having the potential to increase their legitimacy and influence. In addition, re-localization has always been accompanied by the problem that transmitting indigenous cosmovisions into political

campaigns, local discourses, and local struggles is a rather ambitious task (ILA, ML, TF, UK).

It's not that simple. You can't just transfer words. You really have to make a cultural translation so that somehow what is meant by it comes across. I noticed that this transfer of *Buen Vivir* to Germany does involve some challenges (ML).

### How to Imagine a Good Life?

*Buen Vivir* could bridge a moment of discursive weakness in the German degrowth and climate justice movement associated with the formative phase of those movements in the 2000s. During roughly a decade, *Buen Vivir* introduced an utopian surplus into the political discourse—at a time when capitalist realism seemed to have absolute hegemony. Nevertheless, it remained something external. A successful localization, in the sense that local proponents achieve to combine external with internal notions (Acharya 2004), never happened. The movements in Germany switched to other, more locally relevant concepts and left *Buen Vivir* behind.

So what is the current situation regarding the reception of *Buen Vivir* in Germany? The interest in ideas from the Andean countries has been an interest in successful ideas. And with every political defeat, the interest in the content of the ideas diminishes further. What remains is a more explicit search for positive visions. The terms degrowth and climate justice play a role but also terms like care revolution, solidarity, and utopia, and the demand for a good life for all, *ein gutes Leben für alle*.

### References

- Acharya, Amitav. 2004. "How Ideas Spread: Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism." *International Organization* 58, no. 2: 239-275.
- Acosta, Alberto. 2009a. "Das 'Buen Vivir'. Die Schaffung Einer Utopie." *Juridikum* 4: 219-223.
- Acosta, Alberto. 2009b. "The Rights of Nature, New Forms of Citizenship and the Good Life – Echoes of the Constitución de Montecristi in Ecuador." *Critical Currents* 6 (October): 108-112.

- Altmann, Philipp. 2020. "Ecologists by Default? How the Indigenous Movement in Ecuador Became Protector of Nature." *Innovation: The European Journal of Social Science Research* 33, no. 2: 160-172. <https://doi.org/10.1080/13511610.2019.1700102>.
- Fatheuer, Thomas. 2011. *Buen vivir: eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "Politische Ökologie: Natur in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador." *Juridikum* 4: 214-218.
- Gudynas, Eduardo. 2014. "Buen Vivir." In *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, edited by Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, and Giorgos Kallis, 201-204. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203796146>.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, and Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2019. *El Origen del Buen Vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Huelva: Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Ana Patricia Cubillo-Guevara, and Francisco Masabalán-Caisaguano. 2019. "The Ecuadorian Indigenist School of Good Living (Sumak Kawsay)." *Ethnicities* 20, no. 3: 408-433. <https://doi.org/10.1177/1468796819832977>.
- Inuca Lechón, José Benjamín. 2017. "Genealogía de *allí kawsay / sumak kawsay* (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, no. 2: 155-176. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.
- Kothari, Ashish, Federico Demaria, and Alberto Acosta. 2014. "Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Sustainable Development and the Green Economy." *Development* 57, no. 3-4: 362-375. <https://doi.org/10.1057/dev.2015.24>.
- Krüger, Timmo. 2018. "Politische Strategien des buen vivir. Sozialistische Regierungspolitik, indigene Selbstbestimmung und Überwindung des wachstumsbasierten Entwicklungsmodells." *PERIPHERIE. Politik, Ökonomie, Kultur* 38, no. 1: 29-54. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i1.02>.
- Kuhn, Katina, and Marco Rieckmann. 2010. "Der Lateinamerikanische Nachhaltigkeitsdiskurs – von der Kapitalismuskritik zum 'Guten Leben'." *ITB Infoservice* 7 (July): 8-10.
- Nikolaus, Timo. 2012. "Die Konzeption des Vivir Bien. Kernideen, Implementierung, Rezeption." Diplomarbeit, Universität Köln.
- Recknagel, Lukas. 2018a. "Buen Vivir, ein Thema für einen BNE-orientierten Geographie- (und Wirtschaftskunde) Unterricht? Analyse von Dokumenten mit unterrichtlichen Lernsettings." *GW-Unterricht* 151, no. 3: 34-42. <https://doi.org/10.1553/gw-unterricht151s34>.
- Recknagel, Lukas. 2018b. "Nachhaltigkeit neu gedacht mit 'Buen Vivir'? Studie Zur Bestimmung von Potenzialen und Grenzen des 'Buen Vivir' für eine BNE." Presented at the Fachdidaktik-Kolloquium der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Schilling-Vacaflor, Almut, Ilse Koza, and Judith Schacherreiter. 2009. "Zur Transformation Lateinamerikanischer Staaten vom liberalen Staatsmodell und Stufenbau der Rechtsordnung zu Plurinationalität und Buen Vivir." *Juridikum* 4: 192-193.
- Strauss, Anselm, and Juliet Corbin. 1990. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Thousand Oaks: Sage.

# ***Sumak Kawsay/Buen Vivir, a Flying River.*** **A Decolonial Approach to *Tinkuy*** **and Social Justice**

Rickard Lalander / Bartira Silva Fortes / Magnus Lembke

## **Introduction**

The unified struggle of Indigenous nationalities generates a confrontation process with broader [societal] systems that affect them. In their mission to end inequities and injustices, horizons of [good] life aspirations and desired future are formulated, in Kichwa thinking referred to as *Sumak Kawsay Tinkuy* (Inuca Lechón 2017a, 5).

Just as the Amazon rainforest produces vapor, oxygen, water, and this wonder that is rain, which travels here by the flying rivers, the idea of *Buen-vivir* has also flown from the Andes to here (Krenak 2020, 11).

In Kichwa, the concept of *Tinkuy* (*T'hinke* in the Aymara language) can be translated to encounter, comprehended as epistemic interculturality or unity in diversity, but also to confrontation and resistance, referring to the Indigenous struggle for recognition and relations with the non-Indigenous societies (Inuca Lechón 2017a and b; Yampara Huarachi 2016). In the intellectual debates on *Buen Vivir*, Benjamín Inuca uses the conceptualization of *Sumak Kawsay Tinkuy* to emphasize the confrontational as well as “communitarian, holistic, conscientious, cyclical, diverse and convivial” characteristics of the Kichwa conceptualization of *Sumak Kawsay* (Inuca Lechón 2017a, 6), later translated into *Buen Vivir* (good way of living). Accordingly, as will be argued in this study, the locally conditioned comprehension and definitions of these Indigenous understandings of *Buen Vivir* vary exponentially among ethnic groups and localities, and likewise among academics involved in these debates. In this chapter, we problematize the conceptualization of *Sumak Kawsay/Buen Vivir*, specifically concerning the floating character of the concept in relation to the social justice dimension, as articulated in the Andean notion of *Tinkuy*. The emphasis on *Tinkuy* in our understanding of *Sumak Kawsay* thus adds the confrontational aspects of this Indigenous conception of harmonious relations among humans and with nature.

The incorporation of the ethical-philosophical ideas of *Sumak Kawsay*/*Buen Vivir* and *Suma Qamaña*/*Vivir Bien* in the Constitutions of Ecuador (2008) and Bolivia (2009) respectively, as in the National Development Plans of the two countries, represents a milestone in the recognition of Indigenous epistemic-ontological principles of life. The new constitutional settings of Ecuador and Bolivia also included the declaration of the nations as plurinational states and the recognition of the specific rights of nature, as expressed in the grievances of the Indigenous and ecologist movements. Globally, intellectuals and activists rapidly responded to these proceedings, perceived as valuable alternatives to capitalist development and an important pathway to build other worlds that are more equitable, just, and sustainable (Walsh 2010; Gudynas 2011; Acosta 2012; Kothari *et al.*, 2014; Löwy 2014; Lalander 2014; 2016; 2017; Lalander and Cuestas-Caza 2017; Chuji Gualinga, Rengifo, and Gudynas 2019; Escobar 2020, Ch. 2; Mignolo 2021). For Marxist sociologist Ronaldo Munck, *Buen Vivir* constitutes “the most significant Latin American contribution to global development theory since the dependency theory of the 1960s” (Munck 2021, 184-185).

The conceptualization of *Buen Vivir* emerged largely from political processes in Latin America as a concerted effort to break with colonial legacies, clearly expressed in the intensification of extractivism and its impacts on Indigenous communities and livelihoods. In our view, the Indigenous epistemic-ontological and political claims around *Buen Vivir* connect to decolonial theory around “coloniality,” that is, the hidden and explicit structural mechanisms of socio-cultural oppression and epistemic marginalization form the pillars of the project of modernity and the “development” discourse (in terms of economic growth and progress) as portrayed in hegemonic narratives of the Global North (Quijano 2007; Mignolo 2007; 2017; 2021; Mignolo and Walsh 2018). Decolonization thus facilitates the construction of epistemological alternatives that allows the affirmation of pluriversality, that is the recognition of the existence of different equally valid cultures, worldviews, and knowledge systems. Indigenous peoples play a central role in pluriversality debates, considering their epistemic-ontological systems that are at the core in the pluriversal struggle for new worlds.

How is the hierarchy between culture/ethnicity, ecologism and class-based social justice reflected in debates around *Sumak Kawsay*/*Buen Vivir*? Contemporary scholars specializing in Indigenous issues have commonly

addressed *Buen Vivir* mainly in terms of cultural and ecological values, substantially neglecting the important academic tradition that stresses the social justice approach as fundamental in the Indigenous struggle (such as Albó 2008). We emphasize the importance of clearly reinserting the class perspective in the studies on *Sumak Kawsay/Buen Vivir*, though, without ignoring its cultural and ecological dimensions. Such inclusion would help build a more suitable analytical tool for dealing with capitalist structures of domination (Le Quang and Vercoutère 2013; Löwy 2014). In the words of the great anthropologist Xavier Albó:

We must see reality with two eyes: with the class eye, as exploited peasants, together with all the exploited; and with the ethnic eye, along with all oppressed [indigenous] nations (Albó 2008, 242).

From our decolonial position, the three interconnected dimensions—class/justice, ethnicity/culture and ecologism—must be considered for a better understanding of the aforementioned complexities of the collective identifications and discourses of Indigenous actors in their historical and contemporary struggles. Realities as well as discourses rooted in *Sumak Kawsay/Buen Vivir* should accordingly be viewed through three eyes: class, culture, and ecology.

Connecting to the flying river amidst the global (pluriversal) spreading of *Buen Vivir*, we highlight that this cultural flow and the varying and locally conditioned expressions of this Indigenous philosophy around the world are conditioned by local practical-ontological traditions. Beyond the fundamental critique of mainstream developmentalist logic of modernity, we understand the broader struggle and visions around this Indigenous philosophy as a pluriversal project in constant (re)construction (Viteri Gualinga 2002; 2003; Acosta 2012; Kothari *et al.* 2014; Altmann 2017) and characterized by fluidity (as well as elasticity) regarding its definitions (Cuestas-Caza *et al.* 2020).

With a point of departure in previous intellectual debates and the conditions, complexities and challenges described above, the aim of this study is to examine and problematize the pluriversal vision/project/discourse of *Buen Vivir/Sumak Kawsay* with a specific focus on the social justice dimension, also considering the floating character of the conceptualization. Methodologically, this text is mainly an academic conceptualization of *Buen Vivir/Sumak Kawsay*, specifically highlighting the component of social justice. In this sense, and to deepen the possible comprehensions of

the broad variety of interpretations and of this Amazonian-Andean conceptualization, we find it fruitful to comparatively examine the viewpoints and arguments of both Indigenous and non-Indigenous intellectuals. We argue that the debate around *Buen Vivir/Sumak Kawsay* has frequently been characterized either by more theoretical considerations and definitions of these Indigenous concepts, or through a more top-down politicized debate energized by the enactment of new constitutions. In relation to these contributions, it is crucial to include ethnographic work on and with Indigenous peoples, to consider at least a small selection of representative voices. With this in mind, this chapter draws on previous empirical research by the authors since the beginning of the Millennium. Hence, we carried out a critical re-reading of findings in our previous publications, albeit linking these ideas to the broader debates through a process of critically reading important contributions by other intellectuals in the field.<sup>1</sup>

Onwards, some theoretical clarifications are offered, followed by a brief background section on the conceptual challenges of *Sumak Kawsay/Suma Qamaña/Buen Vivir/Vivir Bien*, also in connection to the flying river analogy. Subsequently, we provide an analytical discussion on *Sumak Kawsay/Buen Vivir*, focusing on the social justice dimension and floatingness of the conception, mainly anchored in reflections around resistance-adaptation, particularism-universalism, and locally conditioned perspectives of indigeneity-territoriality. Examples will be provided from Bolivia and, particularly, Ecuador.

### **Cultural Flows Crafting the Pluriverse: A Decolonial Approach to *Sumak Kawsay/Buen Vivir***

In the *Yachay Tinkuy* [meeting/confrontation between knowledges] that integrates the *pacha* (time, place, space, and attitude), there are cultural confrontations [...] between the dominant system of national society and the State, and the resistance of peoples, between the collapse and survival of Indigenous cultures [...] Paradoxically, in an oppressive and exploitative scenario, the knowledges of the Indigenous peoples of Ecuador emerge and come to life, which for hundreds of years were prohibited, denied, despised, and even sentenced to disappearance (Inuca Lechón 2017a, x).

---

1 Only a few of our interviews are referred to in this paper. All included interviews were carried out by Rickard Lalander.

From our decolonial reading, Indigenous struggles manifest themselves in different spaces and include different expressions of resistance and adaptation towards the colonialist structures of global capitalism (Jackson and Warren 2005). Likewise, the decolonial struggle is expressed discursively, through specific uses and concepts such as *Sumak Kawsay*, *Buen Vivir*, plurinationality, interculturality, rights of nature, etcetera. Consequently, our analytical approach is justified by the definition of *Sumak Kawsay/Buen Vivir* as a decolonial discourse for eco-social justice since discourse also constitutes the political-ontological instrument in transformative struggles (Lalander and Merimaa 2018).

Walter Dignolo argues that, to decolonize our imaginaries, we need to dismantle the trade-offs of modernity/coloniality, and the economic and political power structures associated with imperialism/colonialism (2007, 450). However, while delinking constitutes the crucial initial step in achieving decoloniality and pluriversality, it is a gradual project that is always to varying degrees accompanied by adaptation. Therefore, the processes of delinking from the colonial matrix of power are carried out within spaces/imaginaries under construction (sites “of becoming”) (Gibson-Graham 2006, xxxi-xxxiii; Lalander *et al.* 2021).

Considering the critique against dominant Eurocentric discourses and comprehensions of modernity, the contributions of Enrique Dussel (2012) on transmodernity and the decolonization of global power relations are valuable. Dussel argues that the idea of transmodernity seeks to end the incomplete decolonizing process, through its concretization at the political level. According to our reading of Dusselian transmodernity, we may grasp how Indigenous peoples for centuries have lived oppressed, enslaved, and marginalized vis-a-vis the colonial society—neither isolated nor totally absorbed. Yet, they have managed to maintain an important level of their traditions and cultural expressions, in recent times expressed, among others, in the emergence of *Sumak Kawsay/Buen Vivir* (see also Cubillo-Guevara and Hidalgo-Capitán 2015b).

For Ramón Grosfoguel (2008, 210-211), the philosophy of liberation can only be realized through a pluriversal epistemic dialogue from egalitarian positions. In this sense, pluriversality is fundamental in the decolonial transmodern logic, as well as in comprehending *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. The solidarity-based interrelationship between Global South and North of transmodern pluriversality may be viewed as a type of “universalization” of discourses of the South, such as *Sumak Kawsay/Buen Vi-*

*vir*. Nonetheless, the pluriversal coexistence of “different worlds” does not imply a total abandonment of universalist values. Instead, it articulates the rejection of the universalist model that reinforces colonial power structures. From the angle of social justice, this universalism—an important dimension of the Indigenous decolonial struggle—can be seen as one of the worlds included in the pluriversal vision, albeit simultaneously as a world that partly clashes with the pluriversal logic, basing itself on a one-dimensional universality.

### **Floating Between Worlds: *Sumak Kawsay/Buen Vivir* as a Flying River**

The Amazonian Kichwa-Sarayaku territory of the Ecuadorian province of Pastaza is broadly recognized as the intellectual cradle of *Sumak Kawsay* (Cubillo-Guevara and Hidalgo-Capitán 2015a; Ortiz-T. 2021). Carlos Viteri Gualinga, a Kichwa-Sarayaku leader, is among the first to conceptualize and intellectualize *Sumak Kawsay* since the early 1990s. In his BA thesis in anthropology, he discussed the notion of *Sumak Kawsay* as an “alternative to development.” In Kichwa cosmivision, there is no concept of development, nor are there specific notions of wealth and poverty determined by the accumulation or lack of material goods (Viteri Gualinga 2003, iii). Instead, capitalist accumulation is weighed against an alternative life in harmony with the environment (Albó and Galindo 2012, 32; see also: Walsh 2010; Gudynas 2011; Acosta 2012; Chuji Gualinga 2014; Yampara Huarachi 2016). Nonetheless, while recognizing the contributions of Viteri Gualinga, Benjamín Inuca holds that *Sumak Kawsay* (*vida hermosa*: an ideal vision of “beautiful life/full life/living well”) and *Alli Kawsay* (living well in everyday life practice)—both concepts in recent times traduced to *Buen Vivir*—in the organization and struggle of the Ecuadorian Indigenous peoples date back to the mid-20<sup>th</sup> century (Inuca Lechón 2017b, 156; Lalander and Cuestas-Caza 2017).

In Bolivia, the conceptualization of *Suma Qamaña/Vivir Bien* emerged already in the late 1970s through the efforts of Aymara intellectual Simón Yampara, when he was a sociology student. In the 1970s, the “modern” Indigenous mobilization was an emerging movement eager to find its proper expression in a context marked by a class-based approach. Yampara mentions that he was inspired by Marxist theory when initiating his research on the Aymara culture that would result in his comprehension and

definition of *Suma Qamaña* as living and coexisting in integral harmony (Interview, La Paz, April 14, 2014; Yampara Huarachi 2011; 2016). In both Ecuador and Bolivia, the academic training of Indigenous leaders is key to understanding the history of Indigenous political struggle and the (re)construction of its conceptual instruments. Although Yampara began these reflections as early as the late 1970s, it was not until the late 1990s that *Suma Qamaña* was more widely intellectualized (Medina 2001; Huacacuni Mamani 2015; Yampara Huarachi 2016).

Returning to Ecuador, anthropologist Philippe Descola (1988, 415 ff.) discussed *Buen Vivir/Bien vivir*, (*shuir waras* in Achuar) among the Amazonian Achuar already in the 1980s. He mainly focused on the Achuar household level and the communitarian productive agricultural economy of self-subsistence, amidst harmonious relations with nature. Interestingly, he emphasizes the domestic and conjugal peace and harmony as being at the core of *Buen Vivir*. Also in the contemporary Andean highlands, the Kichwa people present similar epistemic-ontological comprehensions of Good Life/*Sumak Kawsay/Alli Kawsay* (Interviews with Miguel Calapi, Cotacachi, 2022 and 2023).

Since the incorporation of *Buen Vivir/Vivir Bien* into the new constitutions of Ecuador and Bolivia, non-Indigenous intellectuals have contributed important interpretations of these conceptualizations, such as Catherine Walsh (2010), Alberto Acosta (2012) and Eduardo Gudynas (2011), with a special focus on the post-developmental critique of the concept of “progress.” Several intellectuals, such as Acosta, believe that we need to comprehend and refer to *Buen Vivir* in plural form:

*Buen Vivir* does not synthesize a monocultural proposal. It is a plural concept. It would be better to speak of *buenos vivires* [good ways of living] or *buenos convivires* [good models of living together], which arise especially from Indigenous communities and that contribute with new epistemes” (Acosta 2015, 12; italics by authors).

*Buen Vivir* has also crossed the Andean-Amazonian borders and reached other Indigenous territories. The Brazilian Indigenous and environmentalist leader Ainton Krenak alludes to the natural phenomenon known as “flying rivers” to illustrate how *Sumak Kawsay/Buen Vivir* has traveled to Brazil, as expressed in the introductory quote of the chapter (Krenak

2020, 11).<sup>2</sup> Krenak argues that, like a flying river, *Buen Vivir* travels to different Indigenous contexts, creating new interpretations that vary according to local epistemic-ontological perspectives (Krenak 2020, 8)<sup>3</sup>. Admittedly, while *Sumak Kawsay/Buen Vivir/Suma Qamaña/Vivir Bien/Bem Viver* assumes different perspectives as it crosses cultural-territorial borders, Krenak, like many other critical scholars, reminds us that this floating concept can undergo a process of Westernization. Drastic consequences could occur in this process, should *Buen Vivir* serve the interests of capitalist development—just as flying rivers are faltering due to unsustainable human activity, putting vast portions of the continent at risk of drought. A fundamental argument has to do with the simplification in the translation of *Sumak Kawsay* into *Buen Vivir*. According to Krenak (2020, 8), in the process of translating *Sumak Kawsay* into Spanish *Buen Vivir*, and later into Portuguese (*Bem Viver*), some aspects of the Kichwa cosmovision might be lost in translation.

Regarding the “travelling” of the *Buen Vivir* conceptualization, Krenak “metaphorically” refers to the spreading of the concept. Nonetheless, as we understand Krenak he referred to the Andes as regional-geographic setting (Andean countries), and the travelling of the concept to—in his case—the (Brazilian) Amazon. Moreover, the conceptual “travelling” as used by Krenak, departs in the flying river phenomenon and how he (like us) perceives the spreading of *Buen Vivir/Sumak Kawsay*. First, we should repeat emphatically that the spreading of *Sumak Kawsay/Buen Vivir (Suma*

- 
- 2 Technically speaking, “flying river” refers to the movement of large quantities of water vapor transported in the atmosphere from the Amazon Basin toward the Andes, which act as a natural barrier and redirect huge vapor masses toward the south, generating rain in vast areas of the South American continent. According to a report on the impact of climate change in the Amazon (Marengo and Souza Jr. 2018, 8), the flying river phenomenon proves the vital importance of the Amazon rainforest to both human well-being and climate equilibrium.
  - 3 Regarding other local/regional conceptualizations that have been connected to and understood as expressions related to a broader vision of *Buen Vivir*/harmonious life we could mention: *Nandereko* (Guaraní-Bolivia), *Tarimiat Pujustin* (Shuar-Ecuador/Peru), *Seke Sonachun* (Tsáchila-Ecuador), *Kyme Mogen* (Mapuche-Chile), *Ecological Swaraj* (India) and *Ubuntu* (Southern Africa) (See also: Huanacuni Mamani 2015; Kothari *et al.* 2014; Astudillo Banegas 2020). We should clarify, however, that we do not argue that these epistemic-ontological models are the result of the spreading (or “cultural flow”) of *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. These conceptualizations may also be considered ancestral but achieved a new actuality with the expanding global attention to *Buen Vivir*. For reflections on Indigenous knowledges and traditions as alternatives to mainstream sustainable development, see also, e.g., Virtanen *et al.* (2020); Escobar (2020, Ch. 2); Mignolo (2021).

*Qamaña/Vivir Bien*) in the 21<sup>st</sup> century had its origin in the highlands in the Bolivian case and in the Amazonia in the Ecuadorian case, so it becomes a bit tricky if you try to simply comprehend *Buen Vivir/Sumak Kawsay* as merely a conceptual journey from one specific region to another. Genealogically, the concept has originated in both highlands, lowlands, and the Amazon. Therefore, we prefer to speak in terms of a bottom-up understanding, that is, around how the attention to one Indigenous concept in setting A inspires Indigenous groups in setting B, as they perceive that they can insert their epistemic-ontological basis in relation to *Buen Vivir*. That is, the inspiration can contribute to the revival of local epistemic-ontological systems and traditions at site B. Reconnecting to the roots, Carlos Viteri Gualinga states:

Well, *Sumak Kawsay* was translated into *Buen-vivir* which for me is very simplistic, which sounds very simple because it lacks content. *Buen-vivir* appears as if everyone is understanding what *Buen-vivir* means in its broadest dimension. So, the *Sumak Kawsay* model is raised as a call to move forward, towards a cultural change as a society and as a State [...]. There is a term that expresses it quite well; a *sustainable life*, where human culture, that is, the human being organizes activities and the economy based on a respectful interaction. I think we must understand that as an interaction both between human beings [and nature], and among human beings, would allow us an interaction based on respectful and equitable coexistence (Viteri Gualinga, interview, Quito, August 1, 2016).

Taking into consideration the symbolic meanings and codes of each culture and language, it is often risky to equate *Sumak Kawsay* and *Buen Vivir*. René Ramírez, the main editor of the National Plan for *Buen Vivir* in Ecuador, refers to the relative partial failure of this project due to the misuse of the concept, emphasizing that it “transcends the perspective of development and even well-being, under the welfarist logic of the economy” in order to “rethink the mode of redistribution and for that we need another form of economic organization” (*El Telégrafo*, October 22, 2016; cited in Lalander and Merimaa 2018, 502). To escape such misuse, we propose an understanding of *Sumak Kawsay/Buen Vivir* as a flying river, that is, a floating concept conditioned by the identity traits of each Indigenous group. As such, *Buen Vivir* is a locally conditioned expression of indigeneity and territoriality (Altmann 2017; Lalander and Lembke 2020).

Indigeneity can be understood as an articulated but floating identity element linked to both the historical context and space (territoriality) (Lalander and Lembke 2018b). Thus, indigeneity and territoriality are in-

timately intertwined: the territory constitutes the ethnic-cultural identity, while the ethnic identity determines the symbolic and spiritual meaning of the territory. Territoriality is thus loaded with meaning and cultural values, that is, mountains and rivers have an importance related to the ethnic identity (Lalander and Lembke 2020). Consequently, the understanding of the territoriality-indigeneity link and the discourse of *Sumak Kawsay/ Buen Vivir* are distinguished by their multifaceted, floating characteristics in which the values of class, ethnicity and environmentalism are expressed.

### ***Tinkuy* and the Rivers Coming Together: *Buen Vivir* as a Societal Project towards Eco-social Justice**

*Buen Vivir* is defined variously by different competing political actors in their efforts to (re)construct identities, struggles and antagonisms, floating between different political projects seeking to determine how society ought to be structured. In fact, this elasticity even convinced the Bolivian and Ecuadorian governments that they could stick to *Buen Vivir* while simultaneously encouraging a system fundamentally based on statist extractivism (Cuestas-Caza *et al.* 2020, 173). In our opinion, however, the problem is not that *Buen Vivir* has been relatively open regarding specific conceptual significance. Many political concepts are floating and plural, such as democracy, citizenship, sustainability, etcetera, as are the ways of viewing (and being in) the world. Likewise, we should remember that no cultures, identities, or ontologies are static. From the Indigenous perspectives, identities, worldviews, and practices change over time and depend on historical encounters with other cultures/worlds and non-Indigenous societies. In fact, just as flying rivers are vital for regulating the climate and, while considering both the openness/encounter/unifying dimension and the confrontational aspect of *Tinkuy* amidst *Buen Vivir/Sumak Kawsay* within the discursive epistemic-ontological battles, this conceptual fluidity may have an important function when it comes to joining apparently contradictory perspectives into a common political movement (Cuestas-Caza *et al.* 2020, 174).

In Bolivia and Ecuador, *Buen Vivir/Vivir Bien* initially seemed to have the ability to unite a variety of social groups around the concept as a national vision, particularly after the incorporation of Indigenous ethical-philosophical principles in the new constitutions. However, the governments began to defect from the *Buen Vivir* project, especially in

their extractivist policies. As an immediate response, important Indigenous organizations, in turn, largely abandoned their efforts to reach out to the government (Cuestas-Caza *et al.* 2020, 172-174). Growing tensions between Indigenous groups and the State accentuated the duality of the *Buen Vivir* concept; one more ecological-cultural interpretation and another more state-socialist (Lalander and Cuestas-Caza 2017). For some analysts, it was a polarization between universalist and particularist logics (Cuestas-Caza *et al.* 2020). For important Indigenous political sectors, the governments had turned *Buen Vivir* into a concept equal to universalist welfare policies, thus sacrificing the ecological and spiritual dimensions of *Sumak Kawsay's* original proposal.

In State-society relations, Indigenous peoples present a mosaic of particularisms, rooted in different self-perceptions of indigeneity. We agree with those who emphasize the importance of recognizing the particularistic demands of Indigenous peoples (Cuestas-Caza *et al.* 2020). In previous research on sustainable Indigenous gold mining in the Shuar community of Congüime of the Ecuadorian Amazon, we argued that this struggle is a process of delinking from the colonial matrix of power according to capitalist logics and, at the same time, of establishing ways to protect and strengthen cultural values through localized strategies of resistance and adaptation in a world highly conditioned by external forces (Lalander *et al.* 2021).

However, alongside local cosmological conceptualizations of *Buen Vivir*, Indigenous actors also incorporate in a universalist discourse, stressing not only human-ecological predicaments, but also the significance of intercultural social justice. For example, the response of Indigenous peoples to the state project of “progressive” extractivism is not always uniform and cohesive. While addressing environmental and cultural deterioration, it also recognizes the importance of universal redistribution as a necessity for *Buen Vivir*. Fernando Huanacuni Mamani, of the Aymara people, identifies this dilemma in countries with high poverty rates, also from the angles of state responsibility. Regarding the visions and policies of *Vivir Bien/Suma Qamaña*, considering the aspect of class and justice, with instruments to guarantee a minimum level of human dignity he concludes:

Without dignity, we cannot talk about *Vivir Bien*. So, we still have a historical debt that has evolved into a social and economic debt (Huanacuni Mamani, interview, La Paz, April 13, 2015).

Accordingly, at the same time as the idea of *Buen Vivir* is deeply linked to the particularist struggles against the structures of ethno-cultural subordination, it also captures the universalist struggles against poverty and socioeconomic inequality (Cuestas-Caza *et al.* 2020). Therefore, it is essential to include the dimension of social justice in the understanding of *Buen Vivir* as a societal project.

The social justice-decoloniality link has been partially sidetracked in the *Sumak Kawsay/Buen Vivir* literature, in favor of interpretations that place particularistic and local concerns at the center of Indigenous discourses. In turn, the State, being formally the main agent for ensuring social justice, appears in the literature primarily as an adversary to Indigenous peoples. However, the struggle is not only directed towards the state as an adversary. The state at the same time also constitutes the arena for advancing in the practical implementation of the principles of *Buen Vivir* and pluriversality in practice, carried out by Indigenous (and non-Indigenous) actors at different levels of the state (e.g., Lalander and Lembke 2020).

In a previous article (Lalander and Lembke 2018a), an analogy inspired by the classic novel *Catch-22* by Joseph Heller (1995 [1961]) was used to analyze the contradictions in the understandings of *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. The main characters in *Catch-22* are faced with a series of situations in which they have no chance of achieving a net gain. This communicative dilemma, or double imperative, in practice implies that in situations of contradictory messages it is impossible to respond to one message (value/goal) without refuting the other. In our Indigenous *Buen Vivir/Sumak Kawsay* context, this double imperative manifests itself not only in relations between Indigenous people and the State, or between defenders of extractivism and nature respectively, but also in concrete situations in the face of the compromises between development in terms of social welfare conditions—access to health, education, infrastructure, communication technology, etc.—on the one hand, and the conservation of the environment and ethnic-cultural rights, on the other (Lalander and Lembke 2018a).

Frequently, the social justice dimension is attenuated in the understanding of Indigenous resistance, but, if the justice perspective is subordinate, particularisms are paramount—which would produce a skewed view of the complexity of indigeneity and therefore of *Sumak Kawsay*. Although Indigenous resistance is correctly seen as particularistic, this particularism

constitutes a necessary platform in a broader struggle for universal citizenship. Indigenous struggles correspond to the destructive effects of coloniality and are not limited to purely local cultural and ecological aspects. Accordingly, social justice is a vital and necessary part of *Sumak Kawsay/ Buen Vivir* (Cuestas-Caza *et al.* 2020). Patricia Gualinga of the Amazonian Kichwa-Sarayaku people and spokesperson of the *Kawsak Sacha* (Living Jungle) project, clarifies the following:

We disagree completely that capitalists come here with their extractive industries—destructive to the worldview of Indigenous peoples and to the environment—[despite] promising top technology in Indigenous territories [...] Our goal is to maintain the Amazon intact and search for an alternative—not totally excluded from the Western world, because that’s not possible, but based on our sustainability, our worldview, possibly incorporating positive things from the Western world [...] without losing our vision and our essence as Indigenous peoples (Gualinga, interview, Puyo, February 11, 2015).

It is thus important not to understand the particularistic and universalistic perspectives as mutually exclusive. Struggles for the recognition of localized cultural forms of living coexist with the quest for more universalist socio-economic rights, akin to the joint autonomy-inclusion ambition as expressed in Indigenous discourses on plurinationality and interculturality. For Catherine Walsh, the Ecuadorian Indigenous movement’s demands for an intercultural and plurinational society, emphasize principles of life, solidarity, dignity, equity and social justice, and challenges dominant economic, political, social, and legal structures (in Mignolo and Walsh 2018, 60–61). Or, using Inuca’s words: “Collective identity plays a preponderant role with Indigenous terminology, in the search to construct its own history based on social struggle” (Inuca Lechón 2017a, 172).

Also, from the logic of resistance and adaptation it is necessary to refute the binary understanding of Indigenous peoples as trapped in a dilemma between supporting or refuting the system (Jackson and Warren 2005, 562). Following the transmodernity argument, around the world and since the dawn of colonialism, Indigenous peoples have preserved much of their culture while appropriating different aspects of the Western world, as equally highlighted by Gualinga above. This preservation of indigeneity has been based on resistance and adaptation, that is, on its constant renegotiation and reconstruction of identity and sustenance within parameters largely determined by an intrusive culture. Indigenous people’s struggle is thus rooted in commitment and constant transforma-

tion (Jackson and Warren 2005, 559; Lalander and Lembke 2018b; 2020; Lalander, Lembke and Porsani 2023), as expressed in *Tinkuy*'s oscillation between openness-encounter and resistance-confrontation.

### Concluding Remarks

In this study, we have drawn an analogy between *Sumak Kawsay/Buen Vivir* and a natural phenomenon called “flying river.” We have stressed that *Buen Vivir*, as a plural and floating concept, consists of varying perspectives according to self-perceptions of indigeneity and territoriality, a complexity rooted in both universalistic and particularistic ambitions. In our view, both the colonial matrix of power and the decolonial struggles of Indigenous peoples must be understood in their multifaceted forms and examined through holistic analytical lenses. This comprehension should include the perspectives of class/justice, culture/ethnicity, and ecogism.

While the extent of Indigenous peoples’ decolonial discursive struggles includes these three dimensions, we have argued that the class perspective in terms of dignity and social justice has been relatively marginalized, particularly, as mentioned, in academic debates. Nonetheless, among Indigenous spokespersons we have emphasized that the elements of resistance and justice are indeed generally central, explicitly, or sometimes at least implicitly, in the discourses and visions of *Buen Vivir/Sumak Kawsay*. This is explained and comprehended through the historical struggle as Indigenous peoples since colonial times. One conclusion, in this sense, is that *Sumak Kawsay/Buen Vivir* should not be reduced to a notion that only encapsulates ethnic-environmental concerns, but should comprise all three dimensions, thus acknowledging the interrelationship between universalism and particularism, as well as the strategic duality and oscillation of resistance and adaptation.

As flying rivers, *Buen Vivir* was born locally and continues to be (re) defined in local contexts where the decolonial struggle is expressed in innumerable ways. In recent times, *Buen Vivir* has become a vision and discourse of global scope. In a pluriversal and transmodern world, *Buen Vivir*, just like flying rivers, is vital for both human well-being and climate equilibrium. *Buen Vivir* manifests epistemologies claiming that other worlds are possible, worlds where politics of care, reciprocity, solidarity, and harmony with nature guide the political, economic, sociocultural, and scientific dimensions in the process of building other worlds, more equita-

ble, just, and more genuinely sustainable. However, in a world still largely defined by capitalist-colonial logics, achieving these ideals is far from harmonious. It is a struggle guided by *Sumak Kawsay* in its dual significance of encounter and resistance, that is, by *Tinkuy*.

## References<sup>4</sup>

- Acosta, Alberto. 2012. *Buen Vivir y Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, Alberto. 2015. "Las ciencias sociales en el laberinto de la economía." *Polis* 41: 1-18. <http://journals.openedition.org/polis/10917>.
- Albó, Xavier. 2008. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Albó, Xavier, and J. Fernando Galindo. 2012. *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia. Pistas conceptuales y metodológicas*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Altmann, Philipp. 2017. "Sumak Kawsay as an Element of Local Decolonization in Ecuador." *Latin American Research Review* 52, no. 5: 749-759. <https://www.jstor.org/stable/26743780>.
- Astudillo Banegas, José. 2020. *Prácticas del Buen Vivir. Experiencias en comunidades shuar, kichwa y manzeña*. Quito/Cuenca: Abya-Yala/Universidad de Cuenca.
- Chuji Gualinga, Mónica. 2014. "Sumak Kawsay versus desarrollo." In *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, edited by Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, and Nancy Deleg Guazha, 231-236. Huelva/Cuenca: Universidad de Huelva/Universidad de Cuenca.
- Chuji Gualinga, Mónica, Grimaldo Rengifo, and Eduardo Gudynas. 2019. "Buen Vivir." In *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, edited by Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, and Alberto Acosta, 111-114. New Delhi: Tulika-Authors Upfront.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia, and Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2015a. "El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano." *Revista OBETS* 10, no. 2: 301-333. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia, and Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2015b. "El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo." *Revista de Economía Mundial* 41: 127-157. <https://doi.org/10.33776/rem.v0i41.3938>.
- Cuestas-Caza, Javier, Rickard Lalander, and Magnus Lembke. 2020. "Andean Intercultural Ecosocialism in times of Buen-Vivir? A Red-Green-Culturalist Approach." In *Challenging the Right, Augmenting the Left: Recasting Leftist Imagination*, edited by Robert Latham, A.T. Kingsmith, Julian von Bargen, and Niko Block, 169-181. Halifax: Fernwood.

---

4 All internet sources were checked in March 2023.

- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducido por Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito/Lima: Abya-Yala/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Dussel, Enrique. 2012. "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation." *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, no. 3: 28-55. <https://doi.org/10.5070/T413012881>.
- El Telégrafo*. 2016. "Secretario de Senescyt: 'Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir'." October 22.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Durham/London: Duke University Press.
- Gibson-Graham, J. K. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial." *Tabula Rasa* 9: 199-215. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1495>.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen Vivir: Today's Tomorrow." *Development* 54, no. 4: 441-447. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>.
- Heller, Joseph. 1995 [1961]. *Catch-22*. New York: Alfred A. Knopf.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2015. *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Inuca Lechón, José Benjamín. 2017a. *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes. Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. PhD. thesis. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Inuca Lechón, José Benjamín. 2017b. "Genealogía de *alli kawsay / sumak kawsay* (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas desde mediados del siglo XX." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, no. 2: 155-176. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.
- Jackson, Jean E., and Kay B. Warren. 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions." *Annual Review of Anthropology* 34, no. 1: 549-573. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>.
- Kothari, Ashish, Federico Demaria, and Alberto Acosta. 2014. "Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Sustainable Development and the Green Economy." *Development* 57: 362-375. <https://doi.org/10.1057/dev.2015.24>.
- Krenak, Ailton. 2020. *Caminhos para a cultura do bem viver*. São Paulo: Cultura do Bem Viver.
- Lalander, Rickard. 2014. "Rights of Nature and the Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics?" *Iberoamerican Journal of Development Studies* 3, no. 2: 148-173. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_ried/ijds.137](https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.137).
- Lalander, Rickard. 2016. "The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kawsay or Development?" *Critical Sociology* 42, no. 4-5: 623-642. <https://doi.org/10.1177/0896920514557959>.

- Lalander, Rickard. 2017. "Ethnic Rights and the Dilemma of Extractive Development in Plurinational Bolivia." *The International Journal of Human Rights* 21, no. 4: 464-481. <https://doi.org/10.1080/13642987.2016.1179869>.
- Lalander, Rickard, and Javier Cuestas-Caza. 2017. "Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador." In *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo*, edited by Ana D. Verdú and Norman A. González Tamayo, 30-64. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.
- Lalander, Rickard, María Beatriz Eguiguren Riofrío, Ana Karina Vera, Maleny Reyes, María Gabriela Espinosa, and Magnus Lembke. 2021. "Indigenous Gold Mining in the Kenkuim Shuar Community: A Decolonial and Postcapitalist Approach to Sustainability." *Iberoamerican Journal of Development Studies* 10, no. 2: 178-202. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_ried/ijds.570](https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.570).
- Lalander, Rickard, and Magnus Lembke. 2018a. "The Andean Catch-22: Ethnicity, Class and Resource Governance in Bolivia and Ecuador." *Globalizations* 15, no. 5: 636-654. <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1453189>.
- Lalander, Rickard, and Magnus Lembke. 2018b. "Territorialidad, Indigeneidad y diálogo intercultural en Ecuador: dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional." In *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador*, edited by Johannes M. Waldmüller, and Philipp Altmann, 183-211. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/La Tierra.
- Lalander, Rickard, and Magnus Lembke. 2020. "Interculturality from Below: Territoriality and Floating Indigenous Identities in Plurinational Ecuador." *Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* 9: 129-158. <https://www.udla.edu.ec/wp-content/uploads/2021/07/revista-CPRI-2020-final-correctora-digital-2.pdf>.
- Lalander, Rickard, Magnus Lembke, and Juliana Porsani. 2023. "Livelihood Alterations and Indigenous Innovators in the Ecuadorian Amazon." *Alternautas* 10, no. 1: 95-125. <https://doi.org/10.31273/an.v10i1.1319>.
- Lalander Rickard, and Maija Merimaa. 2018. "The Discursive Paradox of Environmental Conflict: Between Ecologism and Economism in Ecuador." *Forum for Development Studies* 45, no. 3: 485-511. <https://doi.org/10.1080/08039410.2018.1427622>.
- Le Quang, Matthieu, and Tamia Vercoutère. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Löwy, Michael. 2014. "Ecosocial Struggles of Indigenous Peoples." *Capitalism Nature Socialism* 25, no. 2: 14-24. <https://doi.org/10.1080/10455752.2014.897414>.
- Marengo, José, A. and Carlos Souza Junior. 2018. *Mudanças Climáticas: impactos e cenários para a Amazônia*. São Paulo: Alana.
- Medina, Javier. 2001. *Suma Qamaña. La Comprensión Indígena de la Buena Vida*. La Paz: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.
- Mignolo, Walter D. 2007. "Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality." *Cultural Studies* 21, no. 2: 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>.
- Mignolo, Walter D. 2017. "Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality." *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry* 43: 38-45. <https://doi.org/10.1086/692552>.

- Mignolo, Walter D. 2021. "Sustainable Development or Sustainable Economies? Ideas Towards Living in Harmony and Plenitude." *Socioscapes, International Journal of Societies, Politics and Cultures* 1, no. 1: 49-66. <http://www.socioscapes.org/index.php/sc/article/view/33>.
- Mignolo, Walter D., and Catherine Walsh. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/London: Duke University Press.
- Munck, Ronaldo. 2021. *Rethinking Development. Marxist Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ortiz-T., Pablo. 2021. *Sumak Kawsay y autodeterminación en la Amazonía. Planificación y autogestión territorial de los kichwa de Pastaza en Ecuador*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies* 21, no. 2-3: 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.
- Virtanen, Pirjo Kristina, Laura Siragusa, and Hanna Guttorm. 2020. "Introduction: Toward More Inclusive Definitions of Sustainability." *Current Opinion in Environmental Sustainability* 43: 77-82. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.04.003>.
- Viteri Gualinga, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía." *Polis* 1, no. 3: 1-6. <http://journals.openedition.org/polis/7678>.
- Viteri Gualinga, Carlos. 2003. *Sumak Kawsai: una respuesta viable al Desarrollo*. B.A. thesis in anthropology, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Walsh, Catherine. 2010. "Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements." *Development* 53, no. 1: 15-21. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>.
- Yampara Huarachi, Simón. 2011. "Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña." *Bolivian Studies Journal* 18: 1-22. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>.
- Yampara Huarachi, Simón. 2016. *Suma Qama Qamaña. Paradigma cosmo-biótico tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil capitalista*. La Paz: Qamañ Pacha.

**Economías del vivir bien.  
Diálogo para una alternativa  
al desarrollo**



# ***Vivir Bien* Policy in Post-Pandemic Bolivia: From Convivial Living to the Narrative of Economic Growth and Extractivism**

Eija Ranta / Pabel Camilo López-Flores

## **Introduction**

The first wave of so-called pink tide governments, such as those led by Evo Morales in Bolivia, Rafael Correa in Ecuador, Hugo Chávez in Venezuela, and Luiz Inácio Lula da Silva and Dilma Rousseff in Brazil, introduced new public policy orientations in Latin America. Responding to the demands of popular protest movements against decades of free market policies and neoliberal privatizations (Gonzales 2019), they focused on egalitarianism and redistribution, as well as an enhanced role for the state (Grugel and Riggirozzi 2012). As international financial institutions such as the World Bank and the International Monetary Fund (IMF) had forcefully conditioned previous neoliberal policies, many left-wing governments emphasized national sovereignty in deciding on their own policy priorities. In Bolivia and Ecuador, both of which have large and diverse Indigenous populations, new policy orientations drawing on the country's own priorities gained inspiration—and foundation—from the Indigenous peoples' cultures, philosophies of life, and historical struggles for inclusion and self-determination.

*Buen Vivir/Vivir Bien* [good living/living well] policies, enshrined in Ecuador's constitution in 2008 and in the Bolivian constitution in 2009, referenced living well in conditions of ecological and communitarian harmony, as characterized by Indigenous peoples' convivial living with others and the earth, as well as their struggles for territorial autonomy and plurinationalism (Chuji Gualinga, Rengifo, and Gudynas 2019; Cuestas-Caza 2021; Farah and Vasapollo 2011; Ranta 2020). In the late 1980s, the Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) had launched a powerful political movement in Ecuador for the recognition of Indigenous lands and the construction of the plurinational and intercultural state, a new concept that also started to circulate amongst Bolivian Indigenous movements over the next few decades (Yashar 2005, 179).

During the early 2000s, the largest Indigenous movements in Bolivia allied with major peasant unions in the so-called “Pacto de Unidad” (Unity Pact), which, as an Indigenous-peasant alliance, was a historical political articulation that pushed for constitutional reform and plurinationalism (Makaran and López 2019, 90-91). In fact, *Buen Vivir* policies in Ecuador and *Vivir Bien* policies in Bolivia were Spanish translations of multiple Indigenous terminologies, particularly *Sumak Kawsay* [living well] in Ecuador and *Suma Qamaña* [living well] as well as *Ñandereko* [harmonious life] in Bolivia that the Kichwa, Aymara, Guaraní, and other Indigenous nationalities used to describe their ancestral and ecologically sustainable ways of living. Thus, in the eyes of Indigenous movements, the state policy processes opted for their own ways of conceptualizing and practicing plural politics, beyond modernist Western political categories (Patzí Paco 2013). This “pluriversal politics,” to use Arturo Escobar’s famous term, represented a notable distancing from Weberian conceptualization of state policy as a technical and law-binding bureaucratic instrument to seeing it through the lenses of “a multiplicity of worlds and ways of worlding life” (2020, 26).

To date, there has been a wide-ranging scholarly debate and critique of *Buen Vivir/Vivir Bien* policies. While these Indigenous and left-wing policies discursively challenged economic growth agendas and appropriation of nature for economic profit, experiences concerning their tangible implementation has indicated serious controversies between idealist discourses and real-life practices (Postero 2017; Ranta 2018a). The continuation of modernist developmentalism and violent extractivism, which challenge the halting of climate change and the protection of the Mother Earth, has been critically discussed (Fabricant 2013; Radcliffe 2012). The literature has demonstrated that, in practice, Latin American left-wing politics of the first pink tide drew heavily on an export-led growth model, which was complemented with state-led policies of social inclusion and welfare (Grugel and Riggirozzi 2012). The much-needed social policies were funded with revenues from the extraction of natural resources, and their popularity amidst the electorate further encouraged the extractivist expansion. In contrast to the dominating role of transnational corporations in neoliberal times, the role of the state became stronger in natural resource governance, and the presence of new geopolitical allies such as China, Brazil, India and Venezuela became more evident (Gudynas 2015). In many parts of Latin America, including Bolivia, the accelerated global resource boom has led

to serious conflicts on Indigenous lands and territories, as well as ecologically fragile areas and protected national parks. Thus, there has been criticism that despite *Buen Vivir/Vivir Bien* policies, state colonialities and violence to Indigenous peoples have continued, and, at times, they have even intensified (Altmann 2020; Choque Mamani 2014; Rivera Cusicanqui 2015). These situations have raised concerns about the violence of bureaucratic power and the nature of democracy in Bolivia (Ranta 2018b; Zegada *et al.* 2021).

In this chapter, we critically examine the discursive use of the concept of *Vivir Bien* as a state policy in post-pandemic Bolivia, which also corresponds to the controversial end of Evo Morales' long-term presidency (2006-2019).<sup>1</sup> We focus primarily on analyzing the conceptual framings and contradictions of *Vivir Bien*, as displayed in Bolivia's latest Economic and Social Development Plan 2021-2025 (PDES) called "Rebuilding the Economy for Living Well, Towards Industrialization with Import Substitution" ("Reconstruyendo la economía para Vivir Bien, hacia la industrialización con sustitución de importaciones"). Then we complement the content analysis with insights from interviews with public servants, academic scholars, and Indigenous activists, among others, conducted in 2020 and 2022 in the cities of La Paz, Santa Cruz, Cochabamba and El Alto.<sup>2</sup> The chapter starts with an analytical section that describes the key societal and civilizational challenges that the COVID-19 pandemic brought to

---

1 In 2019, Bolivia experienced a severe political crisis, and a forced change of government after major electoral protests (Claros and Díaz 2022; Zegada *et al.* 2021). As *Vivir Bien* was not part of the interim government's (2019-2020) agendas, we will not focus on its policies in this chapter.

2 The data for this chapter was collected during three periods of fieldwork, and as a collaboration between Ranta and López-Flores. During the first fieldwork period in February/March 2020, Ranta conducted 16 interviews with activists, scholars, members of popular movements and NGOs, as well as former state officials, ministers, and parliamentarians, particularly on the themes of democracy, policy, and politics. The second period of fieldwork, conducted by López-Flores in February/March 2022, produced 20 interviews with representatives of Indigenous organizations, state officials, and non-governmental actors (NGOs and academic scholars). The interview themes included: 1) civil society and citizenship in Bolivia; 2) Indigenous peoples, *Vivir Bien*, autonomy and raciality in Bolivia; and 3) perspectives and imaginaries of the future in Bolivia. During the third fieldwork period in November/December 2022, Ranta conducted eight interviews with Indigenous activists. The interviewees were selected through snowball sampling. While the *Vivir Bien* policy was not the main theme of these interviews, it was frequently brought up by the interviewees. While Ranta has written much of this chapter, both authors participated equally in the data collection and analysis.

the scholarly and activist discussions, as well as national and transnational policy-making agendas. We then move to the analysis of the policy content, followed by a section with interview excerpts, and finally, conclusions.

### **Rethinking Development in Post-Pandemic Times**

Rethinking development for the post-pandemic world is among the more foundational questions of our times. The COVID-19 pandemic with all its horrors, destructions, and violence has provided humankind with an unprecedented prospect to rethink and restructure its future pathways. The pandemic has exposed how indispensable it is for social, political and economic systems to pay closer attention to intimate interdependencies and conviviality of human and more-than-human entities of our living world. Scholars increasingly argue that humanity's destruction of biodiversity creates the conditions for new globally spreading viruses such as COVID-19 (Han 2020; Svampa and Viale 2020). Capitalist economic development, such as road building, mining, hunting and logging, together with rapid urbanization and population growth, disrupt fragile ecosystems bringing people into closer contact with animal species and possible zoonotic diseases that result from environmental change (Vidal 2020). There is a clear signposting that in times of climate emergency, ecocide and pandemics (Gills and Morgan 2019), the current development convention that emphasizes the economic growth paradigm and the expansion of global capitalism has become unsustainable. Climate change, accelerated by the Anthropocene and global capitalism, constitutes an important issue in the accumulation of the socio-ecological crisis with its irreversible effects on the human and more-than-human relationality. Consequently, new paradigmatic openings are needed, if we want to mitigate the negative societal effects of the COVID-19 pandemic and to avoid future pandemics. We suggest that ideally, the *Vivir Bien* paradigm could be perceived in this light, as it entails various ecological and communitarian qualities with which the challenges of the planetary crisis—climate change, pollution, biodiversity loss—could be met.

However, in the current global economic crisis, which preceded but was significantly exaggerated by the pandemic, the economic growth narrative seems to be regaining centrality among politicians and government officials worldwide, including in countries such as Bolivia. As a result of the economic collapse during the pandemic, many Latin American states

have revived the discourse of the need for economic growth, with a special focus on the intensification of unsustainable extractivism of non-renewable natural resources, such as oil and gas, as well as a high-scale export agriculture (López Flores and Ranta 2024). This follows a worldwide trend to perceive unsustainable extractivism of natural resources as the principal means for post-pandemic recovery. While there is a pressing need to respond to calls for redistribution, poverty reduction and saving lives, the revival and speeding up of “economistic” development has been met with controversy, creating multiple local tensions and conflicts in terms of policy orientations and desirable futures. Throughout Latin America, the planetary and socio-ecological crisis is closely associated with the proliferation of extractive projects and exploitation of natural resources through agribusiness, mega-mining, production of energy from fossil sources, mega-dams and land grabbing, among other activities. Those processes have a strong impact in vulnerable ecosystems and on local populations, particularly in communities with a rural base that are ancestrally based in the territory, as is the case of a large part of the Indigenous peoples and peasant communities of the subcontinent (Blaser 2013; Cadena 2015).

In Latin America, unifying regional factors are the high rates of income inequalities (whose historical roots go back to colonial times), unequal land tenure, and owning of productive assets, as well as neo-colonial continuities in international trade and the world economy. During the 1980s and 1990s inequalities deepened sharply in Latin America with harsh neo-liberal structural adjustment programs and the withering away of state regulation of the economy and public services. During the Latin American pink tide of the 2000s, inequalities have narrowed slightly (ECLAC 2014). The deep structural inequalities laid the conditions for very high vulnerability, when the COVID-pandemic hit the region. There were record numbers of pandemic cases and deaths in Latin America. Mortality was very high in those countries which have high levels of poverty and extreme poverty, as well as wide informal and precarious labor markets (Cid and Marinho 2022). The ECLAC estimated a 27-year setback in the levels of extreme poverty for 2021, with 86 million people in Latin America and the Caribbean suffering from this backlash. However, extreme poverty due to the pandemic has not affected all people equally, but there has been a greater increase in extreme poverty in rural areas, amidst children and adolescents, as well as Indigenous peoples and Afro-descendants (ECLAC 2022). In addition to losing jobs and income, and risking

health and lives, people have suffered from sharp drops in educational opportunities, as well as considerable digital divides that became evident when online schooling became a necessity. In most parts of Latin America, including Bolivia, schools closed for a lengthy period, which affected students in multiple ways (Veintie *et al.* 2022). In moments of multiple crisis (health, economy, schooling), the fragility of many Latin American states became obvious. State interventions in times of multiple demands and needs were insufficient, causing resentment and doubt towards politicians and other decision-makers (Veintie *et al.* 2022). As a response to state weaknesses, many civil society groups and activists stood up, setting up soup kitchens, producing hygiene products and providing information in times of insecurity (Tabbush and Friedman 2020, 635).

The COVID-19 pandemic hit Bolivia in March 2020, and the government closed schools and borders quickly, and ordered a national lockdown (Hummel *et al.* 2021). In total, more than 22 000 people have died from the disease, and a disproportionate number of them live in Bolivia's poorest departments. The mortality rate was the highest at the end of 2021, but during 2022 the rate decreased, although the number of cases increased significantly. The impact of vaccinations started to show, even if the vaccination pace has been slow. By early 2023, approximately 64% of the population has taken at least one dose. In our interviews conducted in 2022, it became evident that several populational segments were skeptical about vaccinations. This included some Indigenous groups, and there were several reasons for the vaccine resistance, but as has been pointed out in other parts of the world, the reasons tend to relate to brutal experiences of colonialism and inhumane health experiments directed at Indigenous peoples in the past (Cherofsky and Juárez López 2021). Some Aymara leaders declared publicly that due to their lifestyle, diet and relationship with nature, the Aymara are healthier than the rest of the population, and therefore there is less risk of them becoming infected (Interview November 23, 2022). Some religious sectors, such as evangelical churches, also opposed vaccination (Molina 2022).

The pandemic coincided with one of the deepest political crises in Bolivia's political history (Claros and Díaz 2022; Zegada *et al.* 2021). The country had an interim government that came into power in a chaotic situation in November 2019, when President Evo Morales went into exile in Mexico with his closest political allies after having led the country for 14 years. Contrary to the constitution, Morales had run for presidency for

the fourth time in the autumn 2019 elections. Suspicions of election fraud led to resistance, and especially middle-class citizens and young people mobilized and protested in the streets (Zegada *et al.* 2021). The situation quickly escalated, and the presidency was assumed by a right-wing member of the Senate, Jeanine Áñez, under unclear circumstances. The interim government carried out human rights violations and massacres, and the country quickly became polarized (Calle Laime 2020; Macusaya 2020). In autumn 2020, the Movimiento al Socialismo (MAS) party, led by Morales, returned to power under the leadership of President Luis Arce, who led the drafting of the new policy framework, in which *Vivir Bien* is present once again, as will be discussed in the next section.

### ***Vivir Bien* in the Economic and Social Development Plan 2021-2025**

The notion of *Vivir Bien* was first launched as Bolivian state policy in 2006 during Evo Morales' first government.<sup>3</sup> Even if the concept as such is often perceived as representing an alternative to the concept of development (Gudynas 2011), it became the backbone of the national development plan called “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para *Vivir Bien*” (2006-2011). Anti-colonialism and anti-capitalism, as well as Indigenous peoples' issues and ecological concerns, stood out as the document's key policy discourses. It demonstrated how “the MAS discursively linked neoliberalism to colonialism and [...] located its alternative project within Indigenous customs and potentials” (Postero 2013, 33). However, much of the radical edge withered away in the subsequent policy document: “*Rumbo a una Bolivia líder*” 2010-2015. It was devoid of references to Indigenous cosmologies or Indigenous rights, and instead it emphasized economic growth and state-led industrialization. During that period, Morales' regime increasingly started to clash with environmental activists and territorially based Indigenous groups over resource extraction, hydrocarbon exploration and exploitation, hydroelectric projects and other infrastructure building on Indigenous territories, national parks, and protected areas (Laing 2015; Makaran and Lopez 2019; Rivera Cusicanqui 2015).

---

3 Ranta has previously conducted ethnographic research on the principles and bureaucratic applications of *Vivir Bien* policy during Evo Morales' first regime for the purpose of a doctoral dissertation (Ranta 2014).

After that, the 2016-2020 “Economic and Social Development Plan within the Comprehensive Development Framework for Living Well” (“Plan de desarrollo económico y social en el marco del desarrollo integral para Vivir Bien”) was launched, revitalizing the discourse on *Vivir Bien*, which was said to comprise elements such as the critique of modernity and capitalism, diversity of knowledge, cosmological harmony, and balanced relationships between humans, ecosystems, and biodiversity.

The 2019-2020 interim government tried to get rid of many of the ideas and policies of the previous government, and its attitude towards Indigenous peoples was hostile, as they were collectively perceived to be MAS proponents, even if the real-life circumstances were much more complex (Macusaya 2020). However, with the presidency of Luis Arce and vice presidency of David Choquehuanca, an Aymara professional and Morales’ long-term minister for Foreign Affairs, the notion of *Vivir Bien* was once again introduced to the title of the current “Economic and Social Development Plan 2021-2025.” It is a five-year plan, which formulates part of the long-term planning framework called the “Patriotic Agenda” (2015). According to many of those we interviewed, Choquehuanca had initially proposed the concept of *Vivir Bien* as Bolivia’s policy principle, and he is widely perceived as the key government protagonist behind the philosophy. His background is in Andean Indigenous organizations that had gained inspiration from such groups as Movimiento Universitario Julian Apaza (MUJA), Taller de Historia Oral Andina (THOA), and Centro Andina de Desarrollo Agropecuario (CADA). These groups promoted Indigenous scholarship and locally based epistemologies, including the notion of *Suma Qamaña*, which was theorized by Aymara scholars such as Simón Yampara and Mario Torrez (Burman 2017, 156). Indigenous epistemologies served in the process of defending Indigenous self-determination and reconstructing Aymara territories called *ayllus*, which eventually led into the founding of the major Andean Indigenous movement Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). However, *Vivir Bien* also gained popularity amidst non-Indigenous development professionals and environmentalists and was ultimately co-opted by the MAS political party as a legitimation for its international image as an “Indigenous government” (Burman 2017, 159-160). This issue has been severely criticized by many Indigenous scholars (Mancilla, Cuti, and Vargas 2021; Patzi Paco 2013).

According to the introduction of the national development plan, it is striving for “a world without inequality and poverty; a society oriented

to Living Well in balance and harmony with Mother Earth” (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 3). Thus, the notion of *Vivir Bien* is vividly present as a discursive tool from the early pages of the plan. It is conceptually connected to convivial living with Mother Earth. Furthermore, the introduction of the plan emphasizes the constitutional nature of *Vivir Bien* as Bolivia’s state policy:

The Political Constitution of the State assumes and promotes Living Well [*Vivir Bien*] as the strategic horizon for the Plurinational State of Bolivia; [it is] an alternative paradigm to capitalism and to the modernity, and it derives from the worldviews of the Indigenous, native, and peasant nations and peoples, as well as intercultural and Afro-Bolivian communities. It is to be constructed in collective, complementary and supportive ways in the context of interculturality. [*Vivir Bien*] means living in complementarity, harmony and balance with the Mother Earth and societies; [living] in equity and solidarity; and eliminating inequalities and domination mechanisms (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 3).

As can be seen, the notion *Vivir Bien* is not defined as the present societal condition, but rather as an ideal future horizon in which a new kind of society, economy, and human-nature-relations would prevail. The model for that orientation is said to derive from the worldviews of Bolivia’s many nations and peoples, including Indigenous people, peasants, and Afro-Bolivians. Indigenous identities in Bolivia are historically complex. According to the National Census in 2012, 41 % of the Bolivian population over the age of 15 self-identifies as being of Indigenous origin. The Aymaras (40.6%) and the Quechuas (49.5%), who reside predominantly in the Andean mountains and valleys, comprise the vast majority of Indigenous peoples. In total, there are thirty-six recognized Indigenous peoples, mostly small nationalities that reside in the Amazonian area. In the Bolivian context, the term Indigenous (*indígena*) refers to these latter groups; *originario* (native) to those highland Aymaras and Quechuas who reside in traditional *ayllus*; and the concept of peasants (*campesino*) dates to the Bolivian revolution (1952) after which all rural Indigenous peoples were labelled as peasants and organized into state-led peasant unions. Intercultural groups are peasant migrants, mainly coca-growers, who have migrated to the Amazonian region from the Andean mountains. While the national development plan emphasizes harmony amongst peoples, there are differing interests and unequal societal positionings between majority and minority Indigenous groups; between peasants and Indigenous/natives; as well as between migrants (“interculturals”) and minority Indigenous

groups in the lowlands (Ranta 2023). Many differences relate to landownership, land use, and territorial relations, as well as self-determination.

After an introduction, the development plan is divided into ten main thematic areas. The first four focus entirely on reconstructing the economy through such issues as macroeconomic stability, import substitution industrialization, promotion of agricultural exports, development of tourism, and the industrialization of natural resources (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 75). The other pillars relate to education, health, justice, environment, foreign affairs, and culture. Bolivia enjoyed high levels of economic growth for a long time, and the importance of economic growth is also emphasized in the introduction to the development plan, even if it could be considered to be antithetical to *Vivir Bien* thinking. The introduction emphasizes that poverty has decreased significantly in Bolivia in the period before the pandemic because of economic growth. However, Bolivia's foreign exchange reserves already started to decline towards the end of Morales' presidency, and they are almost half of what they were before the pandemic. So, even if the pages 72-74 of the development plan emphasize Indigenous epistemologies, decolonization, depatriarcalization, and plural wisdoms, worldviews and collective lifestyles of Indigenous peoples, much of the plan focuses on reviving the economy.

From the perspectives of the environment and Indigenous peoples' territorial self-determination, the focus on industrialization and extractivism is alarming. The high world market prices of natural resources promoted Bolivia's steady economic growth during Morales' presidency. However, the expansion of resource exploration and exploitation and other modernizing projects related to them, such as road building, also raised fierce resistance from both ecologists and Indigenous communities, who suffered from the pollution and loss of their territories (Laing 2015; Makaran and Lopez 2019; Rivera Cusicanqui 2015). Despite the unsustainable nature of extractivism, the national development plan continues to emphasize "the deepening of the process of industrialization of natural resources." Raising concerns about greenwashing, the plan states that the government aims to "promote the prospecting, exploration and sustainable exploitation of natural resources with care for the environment in harmony with Mother Earth" (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 101). While renewable energies are mentioned, the emphasis is on traditional non-renewables, such as natural gas and oil, as well as lithium and mining. This also contradicts the aims of thematic area number 8, which focuses on environmental

protection and declares that the government of Bolivia will enhance “a sustainable and balanced environment in harmony with Mother Earth.” According to the text, its aim is to promote mitigation, adaptation and monitoring actions for climate change, with effective response measures to its impacts in harmony and balance with Mother Earth. However, it is notable that many of the tasks in this section focus on the defense of the rights of Mother Earth internationally and regionally, rather than inside Bolivia (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 163-166). Bolivia’s international profile as an environmentally friendly Indigenous state becomes all the clearer as the country’s international relations are said to focus on “globally leading the construction of the civilizational horizon of living well,” as well as promoting “the exercise of the rights of Indigenous peoples and their application in subregional, regional and/or multilateral contexts.” Additionally, Bolivia will support processes of “decolonization from the peoples in order to create Plurinational States” (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2021, 169-172). Thus, it appears as if Bolivia is promoting environmental, climate, and Indigenous agendas abroad while inside the country economic growth and extractivism appear to be the main strategies in reducing poverty and speeding up national development processes, particularly in conditions of post-pandemic economic recess and development backlash. This dual approach creates many contradictions and disagreements, as will be described below through the analysis of interview excerpts.

### **Whose Interests Prevail?**

The difficult economic situation and the backlash of development that many countries have suffered due to the COVID-19 pandemic surely explain much of the contradictions between the rhetoric of *Vivir Bien* and the revival of the economic growth paradigm, which is detrimental to the environment and Indigenous territorial rights. In an interview with one of the directors of Vice Presidency, which is where the paradigm of *Vivir Bien* is particularly prominent, multilayered discrepancies both in terms of the content of *Vivir Bien* and between diverse political factions were clearly notable. First, the director, who belongs to the MAS party and is part of the group that pushes *Vivir Bien* forward as a state policy, suggested us that according to them, “there is no environmental awareness [in Bolivia] because that comes from Europe where this awareness has emerged.” They

continued to explain that they perceive environmental problems primarily as concerns of other countries. According to them, the popular and territorial resistance against extractivism that has been ongoing in different parts of Bolivia for more than 10 years now is not so much about the environmental protection or the mitigation of climate change. Instead,

[Indigenous] organizations negotiate from very different perspectives [...] the cultural vision is very important, that it is their worldview, it is their territory, their respect, that is the vision they have [...] that is where the conflict [between the government and the social movements] is (Interview February 17, 2022).

They also downplayed the environmental and ecological aspects of the conflict at the Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS), which since 2011 has become an internationally known example of the ambivalences and violent hostilities of the Bolivian government towards its minority Indigenous groups who live in fragile Amazonian ecologies. In the TIPNIS case, the government aimed to build a highway across the protected Indigenous territory, to assign gas and oil concessions and explorations, and to facilitate coca-growing activities in the region. It was fiercely resisted by several segments of the population, but the director perceived the resistance actions in the light of the political opposition rather than as a genuine concern for the environment and Indigenous territories. They said: “The TIPNIS [case] was a way of confronting Evo Morales with anger and rage more than anything else, it was not a conscious and coherent environmental defense” (Interview February 17, 2022).

Curiously, despite having defended the government position against environmental activists and Indigenous movements, the director noted that inside the government there are two opposing tendencies in terms of the principles through which the country’s future vision should be perceived; whether the horizon should be *Vivir Bien* or industrialization. According to them, the newest national development plan has a very strong focus on the industrialization, which is why “we as Vice Presidency were totally against it [...] because living well had been set aside, which for us seemed contrary to the vision of the state” (Interview February 17, 2022). They admitted that the last few years had been tough economically and socially due to the pandemic and political changes, including societal polarizations. The contradictions in orienting the development path of the country had become more visible, as explained in the following quotation:

Now we are in the stage of re-activating the economy and meeting a huge number of needs that have been created. The needs have doubled compared to these fourteen previous years and that implies entering a much harder terrain. So, it seems to me that the current PDES is trying to find that answer in an industrial development that the president [Arce] has called import substitution, which is the old position of the 1950s [...] This marks a course of where one can go and obviously living well as a discourse is somehow the horizon, but how is that going to be harmonized? [...] Personally, I notice greater tension this year and in this new management between what living well implies as a different vision of development and a different way of building life and what a more conventional model of development implied in industrialization would mean. I have been in government for twelve years, it is the first time that I have seen a very strong tension, very clear, very evident, so strong that it has been reflected in the PDES and if it were not for the explicit intervention of the Vice Presidency, perhaps some visions would have been left out (Interview February 17, 2022).

Nevertheless, even if the tensions between different approaches have grown enormously in post-pandemic situation, many of them were already present before, and they have been documented in many investigations in Bolivia and elsewhere (Altmann 2020; Cuestas-Caza 2021; Radcliffe 2012; Ranta 2018a). From the perspective of politicians and state officials, the question might have been about the struggle between diverse interests and political power, but from the perspective of territorial Indigenous movements, such as the CONAMAQ which we briefly mentioned earlier, the question about *Vivir Bien* versus growth narrative and extractivism was an existential and ontological issue, as described by one of the leading members of the CONAMAQ orgánica:<sup>4</sup>

Living well is for us harmony with Mother Earth, but for [the MAS], they have managed living well in a different way. But living well for us is to be with Mother Earth, and it is to be in harmony with Pachamama. Without that, there would be no living well. The ancestors have always been with Mother Earth, with Pachamama, always giving offerings. And that is living well for us, because she is a mother, right? The earth is what we know, that is why it is living well with Mother Earth, and we employ harmony. But [the government] has handled [*Vivir Bien*] differently (Interview March 4, 2020).

---

4 There are two strands of the CONAMAQ. The original one called the CONAMAQ orgánica, and the pro-government CONAMAQ. The strands separated in the aftermath of the TIPNIS conflict, when the government took over those Indigenous organizations that had resisted its extractivist plans.

Economic growth narrative and extractivist policies destroy fragile living environments and disrupt Indigenous peoples' territorially based world-views and ontological relationships with land.

## Conclusions

This chapter has examined *Vivir Bien* policy in post-pandemic Bolivia. The COVID-19 pandemic has caused an enormous global health crisis, which at the same time has been a crisis of global economy, social equality, and global justice. The economic collapse and the backlash of development, which still continues, has led to the re-emergence of the narrative of economic growth, which is presented as a solution to questions of poverty reduction and narrowing down inequalities. It has been the poorest of the poor who have suffered most of the health problems and economic consequences of the pandemic. However, if destructive extractivism is presented as a quick way to the recovery of the economy, it is most likely that the most vulnerable populations, particularly Indigenous peoples, will continue to suffer even more. Instead of emphasizing the narrative of economic growth and extractivism convivial ways of living should be embraced, and cherished.

Ideally, the notion of *Vivir Bien* has much to offer for national policies, with its ecological and communitarian stances. However, the profound civilizational criticism that it importantly provides against growth paradigms seems to be constantly pushed aside in the real-life practice of politics, even if academic scholars, activists, and some politicians continue promoting it. Despite the criticisms, many *Buen Vivir/Vivir Bien* policies are still in effect in Latin America, and they continue to inspire social movements, environmentalists, and activist groups in different parts of the region and beyond. This includes political leaders, such as Colombia's first left-wing President Gustavo Petro and the Vice President Francia Márquez, who is an award-winning environmental activist and Afro-Colombian rights advocate. In 2022, they launched state policies under the notions of *Buen Vivir* and *Vivir Sabroso*, which references both Indigenous philosophies and traditional community organizing and convivial land relations of Afro-Colombians (Caicedo Sarralde 2023). Therefore, it is important to continue critically reflecting upon Latin American policy orientations and the complexities of their regional and national operating environment in times of multiple socio-ecological crisis, which is at once an economic

crisis, a political crisis, a crisis of climate, pollution and biodiversity, and energy and food crisis—all in the context of post-pandemic challenges.

## References

- Altmann, Philip. 2020. "The Commons as Colonisation – The Well-Intentioned Appropriation of Buen Vivir." *Bulletin of Latin American Research* 39: 83-97.
- Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology." *Current Anthropology* 54, no. 5: 547-568.
- Burman, Anders. 2017. "La ontología política del Vivir Bien." In *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*, edited by Koen de Munter, Jacqueline Michaux, and Gilbert Pauwels, 155-173. La Paz: Plural.
- Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Caicedo Sarralde, David. 2023. "Colombia's New Way Towards 'Living Well'." *Versus*, February 20. <https://www.versuslehti.fi/tiededebatti/colombias-new-way-towards-living-well/> (05.04.2023).
- Calle Laime, Gustavo A. 2020. "La actitud opositora boliviana de hoy, le ha entregado el indio al MAS." In *Wiphala, crisis y memoria: Senkata, no te merecen*, edited by Carlos C. Macusaya et al., 32-34. El Alto: Jichha.
- Cherofsky, Jess, and Bia'ni Madsa' Juárez López. 2021. "COVID-10 among Indigenous Peoples, One Year into the Pandemic: Data, Variants, and Vaccines." *Cultural Survival*, March 29. <https://www.culturalsurvival.org/news/covid-19-among-indigenous-peoples-one-year-pandemic-data-variants-and-vaccines> (21.04.2023).
- Choque Mamani, Tófilo. 2014. *Estado plurinacional aparente*. La Paz: Autodeterminación.
- Chuji Gualinga, Mónica, Grimaldo Rengifo, and Eduardo Gudynas. 2019. "Buen Vivir." In *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, edited by Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, and Alberto Acosta, 111-117. New Delhi: Tulika Books.
- Cid, Camilo, and María Luisa Marinho. 2022. *Dos años de pandemia de COVID-19 en América Latina y el Caribe: reflexiones para avanzar hacia sistemas de salud y de protección social universales, integrales, sostenibles y resilientes*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Claros, Luis, and Vladimir Díaz Cuéllar, eds. 2022. *Crisis política en Bolivia 2019-2020*. La Paz: Rosa-Luxemburg-Stiftung/Plural.
- Cuestas-Caza, Javier A. 2021. "El Sumak Kawsay: entre el (post)desarrollismo occidental y la filosofía andina." PhD dissertation, Universitat Politècnica de València.
- ECLAC. 2014. *Income Inequality in Latin America: Recent Decline and Prospects for Its Further Decline*. Santiago de Chile: Economic Commission for Latin America and the Caribbean/UN Publications.

- ECLAC. 2020. "Addressing the Growing Impact of COVID-19 with a View to Reactivation with Equality: New Projections." Special Report COVID-19, no. 5. Economic Commission for Latin America and the Caribbean/United Nations.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.
- Fabricant, Nicole. 2013. "Good Living for Whom? Bolivia's Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8, no. 2: 159-178.
- Farah, Ivonne H., and Luciano Vasapollo. 2011. *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Gills, Barry, and Jamie Morgan. 2019. "Global Climate Emergency: After COP24, Climate Science, Urgency and the Threat to Humanity." *Globalizations* 17, no. 6: 885-902.
- Gonzalez, Mike. 2019. *The Ebb of the Pink Tide: The Decline of the Left in Latin America*. London: Pluto Press.
- Grugel, Jean, and Pia Riggirozzi. 2012. "Post-Neoliberalism in Latin America: Rebuilding and Reclaiming the State after Crisis." *Development and Change* 43, no. 1: 1-21.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen Vivir: Today's Tomorrow." *Development* 54, no. 4: 441-447.
- Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: Centro Latinoamericano de Estudios Superiores/Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Han, Byung-Chul. 2020. "La emergencia viral y el mundo de mañana." In *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemia*, edited by Pablo Amadeo, 97-112. La Plata: Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio.
- Hummel, Calla, Felicia Marie Knaul, Michael Touchton, V. Ximena Velasco Guachalla, Jami Nelson-Núñez, and Carew Boulding. 2021. "Poverty, Precarious Work, and COVID-19 Pandemic: Lessons from Bolivia." *Lancet* 9, no. 5: e579-e581.
- Laing, Anna F. 2015. "Resource Sovereignties in Bolivia: Re-Conceptualising the Relationship between Indigenous Identities and the Environment during the TIPNIS Conflict." *Bulletin of Latin American Research* 34, no. 2: 149-166.
- López-Flores, Pabel Camilo, and Eija Ranta. 2024. "Post-Extractivist Horizons in Latin America: Between Utopias and Struggles for Re-Existence Against Neo-Extractivism." *Sociological Research Online* n. n.: n. p. <https://doi.org/10.1177/13607804241275293>.
- Macusaya, Carlos C. 2020. "Mi cara no dice mi ideología." In *Wiphala, crisis y memoria: Senkata, no te merecen*, edited by Carlos C. Macusaya et al., 35-36. El Alto: Jichha.
- Makaran, Gaya, and Pabel López. 2019. *Recolonización en Bolivia: Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*. La Paz: Plural.
- Mancilla Delgado, Abraham, Marcos Cuti, and J. Vargas. 2021. *Estado indio y estado q'ara: renacimiento de la nación Aymara y el desmontaje del colonialismo*. El Alto: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo. 2021. *Plan de desarrollo económico y social 2021-2025: Reconstruyendo la Economía para Vivir Bien, Hacia la Industrialización con Sustitución de Importaciones*. Estado Plurinacional de Bolivia.

- Molina, Fernando. 2022. "Bolivia presiona a la población a vacunarse ante la resistencia de sectores indígenas y las iglesias evangélicas." *El País*, January 4. <https://elpais.com/sociedad/2022-01-04/bolivia-presiona-a-la-poblacion-a-vacunarse-ante-la-resistencia-de-sectores-indigenas-y-las-iglesias-evangelicas.html> (26.04.2023).
- Patzi Paco, Félix. 2013. *Ilusiones y desilusiones del "proceso de cambio": seguimiento cotidiano a los principales conflictos en el gobierno del Movimiento al Socialismo 2006-2012*. La Paz: All Press.
- Postero, Nancy. 2013. "Bolivia's Challenge to 'Colonial Neoliberalism'." In *Neoliberalism, Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, edited by Mark Goodale, and Nancy Postero, 25-52. Stanford: Stanford University Press.
- Postero, Nancy. 2017. *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.
- Radcliffe, Sarah. 2012. "Development for a Postneoliberal Era? Sumak Kawsay, Living Well and the Limits to Decolonisation in Ecuador." *Geoforum* 43, no. 2: 240-249.
- Ranta, Eija. 2014. "In the Name of Vivir Bien: Indigeneity, State Formation, and Politics in Evo Morales' Bolivia." PhD dissertation, University of Helsinki.
- Ranta, Eija. 2018a. *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* London: Routledge.
- Ranta, Eija. 2018b. "State Governance and Micropractices of Power in the Process of Decolonizing the State in Bolivia." *Forum for Development Studies* 45, no. 3: 363-385.
- Ranta, Eija. 2020. "Toward Human/Non-Human Conviviality: Buen Vivir as a Transformative Alternative to Capitalist Coloniality." In *The Routledge Handbook of Transformative Global Studies*, edited by S.A. Hamed Hosseini, James Goodman, Sara C. Motta, and Barry K. Gills, 419-430. London: Routledge.
- Ranta, Eija. 2023. "Nascent Activism in Times of Disillusionment: Struggles between Indigenous Self-determination and State Co-optation in Plurinational Bolivia." *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 19, no. 4: 841-851. <https://doi.org/10.1177/11771801231196637>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Mito y desarrollo en Bolivia: el giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota/Plural.
- Svampa, Maristella, and Enrique Viale. 2020. *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tabbush, Constanza, and Elisabeth Jay Friedman. 2020. "Feminist Activism Confronts COVID-19." *Feminist Studies* 46, no. 3: 629-638.
- Veintie, Tuija, Johanna Hohenthal, Katy Betancourt Machoa, and Anders Sirén. 2022. "The (Im)Possibilities of Education in Amazonia: Assessing the Resilience of Intercultural Bilingual Education in the Midst of Multiple Crises." *Diaspora, Indigenous, and Minority Education* 16, no. 4: 259-272.
- Vidal, John. 2020. "'Tip of the Iceberg': Is Our Destruction of Nature Responsible for Covid-19?" *The Guardian*, March 18. <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe> (26.04.2023).

- Yashar, Deborah. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zegada, María Teresa, Erika Brockmann, Daniela Guzmán, and Alex Ojeda. 2021. *Disonancias en la representación política: partidos aparentes y sociedad en acción (1982-2020)*. La Paz: Plural.

# El “nosotros contra ellos” del Vivir Bien. Continuidades del trauma colectivo secular como origen de la explotación humano y no humano

José Manuel Rocha Balboa

## Introducción

El Vivir Bien (VB) se teoriza a partir de expresiones indígenas presentes en la Amazonía de Ecuador y en pueblos andinos de Bolivia (Ranta 2021). Para el caso ecuatoriano, Descola (1988) acuñó el término *Shiir Waras* o Bien Vivir al estudiar el pueblo achuar, destacando la armoniosa relación entre individuos, sociedad y naturaleza. Posteriormente, Carlos Viteri Gualinga, antropólogo y activista ecuatoriano, recuperó el concepto *Sumak Kawsay* o Buen Vivir – en armonía de los pueblos sarayaku, con el objetivo de fortalecer la defensa territorial de los pueblos indígenas en Ecuador (Ranta 2021, 422).

Asimismo, y para el contexto boliviano, los académicos del Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA), en los años 90 e inicios del nuevo siglo, teorizaron el concepto *Suma Qamaña* basado en la experiencia aymara. Este concepto, al igual que el retomado de los pueblos amazónicos de Ecuador, promueve una relación recíproca entre los individuos, su entorno, la comunidad y lo sagrado. *Suma Qamaña* se utilizó para fortalecer las tradiciones organizacionales del ayllu, revitalizando la búsqueda de autonomías territoriales de movimientos indígenas y campesinos, como el Consejo Nacional de los Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) (Ranta 2021, 423).

En ambos contextos, el *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* son definidos como filosofías que promueven una convivencia humano/no humano en equilibrio, con igualdad de oportunidades, relacionando a las personas con su comunidad, con la naturaleza y con lo sagrado (Ranta 2021; Puente 2011).

Así, el VB:

- es recuperado del mundo indígena amazónico y andino por políticos, académicos y activistas;
- por sus bases históricas, gana un sentido identitario y con ello se fortalecen los objetivos políticos de los pueblos indígenas, así como de las organizaciones campesinas;
- y, por su definición de “vida en equilibrio” o también denominado “vida en armonía”, el VB es caracterizado como un concepto antagónico a sistemas económicos que se basan en la explotación humana y no/humana.

Por ello, comenta Puente (2011), que la adopción del VB por parte de movimientos indígenas y campesinos está estrechamente ligada a sus luchas históricas. Sus raíces indígenas refuerzan y enriquecen los objetivos político-económicos de estos grupos, permitiendo que el VB sea parte del discurso de partidos políticos y regímenes progresistas de izquierda, los cuales llegan a introducir el concepto en las normas y acciones formales del Estado.

Un ejemplo de ello es el artículo 8 de la Nueva Constitución Política del Estado (CPE) (2009) de Bolivia, que establece los principios morales fundamentales de la nación, asignando al VB el rol de guiar dicha acción (Kunstek 2021). En este contexto, el VB, promovido por políticos, activistas y académicos, se enuncia como una alternativa al arraigado carácter capitalista colonial<sup>1</sup> que definió a Bolivia desde su fundación como país (Ranta 2016a; Puente 2011).

No obstante, Ranta admite que la búsqueda de aplicar el VB desde los poderes del Estado presenta límites y que las relaciones de “[...] convivencia entre humanos y no/humanos comenzaron a aparecer una mera retórica” (2021, 425).

Así, la autora expone que el Movimiento al Socialismo (MAS), partido político de autoproclamado origen indígena y facilitador de las reformas constitucionales en Bolivia, durante su control estatal entre 2006 y 2019,

---

1 El capitalismo colonial es un modelo ideológico que impulsa sistemas económicos, políticos e institucionales sustentados en conocimientos y epistemologías de origen europeo, con el objetivo de perpetuar modelos sociales capitalistas que benefician a poderes coloniales en base a la explotación de seres humanos y no humanos (Puente 2011; Ranta 2016b; Gudynas 2011).

promueve sistemas económicos extractivistas para financiar programas de redistribución económica. Estas políticas públicas habrían logrado alcanzar niveles sostenidos de crecimiento económico (UDAPE 2021), contrastados, sin embargo, con altos grados de explotación forestal (FAO 2020), llegando a ser el Estado el principal promotor de dicha deforestación (MDRyT 2016).

Gudynas denomina a este accionar estatal como “neoextractivismo”. Este modelo económico se presenta como “[...] un nuevo ingrediente de una versión contemporánea y sudamericana del desarrollismo” (Gudynas 2011, 89), provocado por un aparente “[...] sentido de necesidad y urgencia” (Gudynas 2011, 87) por parte de gobiernos de tinte progresista para redistribuir recursos económicos.

En este contexto, por ejemplo, el Estado boliviano, desde 2006, sostuvo incrementos en el Salario mínimo con el objetivo de mejorar los derechos laborales y proveer una redistribución equitativa de los ingresos (UDAPE 2021). No obstante, a medida que el tiempo transcurre, y la educación formal pierde impacto y/o relevancia en el salario de los trabajadores (Rocha y Rocha 2021), el país presenta una economía basada en la informalidad, llegando a situarse, para 2018, en un 62 % (Medina y Schneider 2018) resultando, así, entre 2011 y 2019, que “el 69,18% de la población de ocupados cuenta con empleos de mala calidad” (Salazar Aramayo 2021, 5).

De esta manera, un incremento gradual y constante de la economía nacional, acompañada, además, de una mayor explotación de recursos naturales, pone en duda los indicadores sociales que el gobierno anuncia, y, siguiendo la interpretación de Ranta (2021), añade mayor escepticismo a los alcances y aplicaciones del VB desde el aparato del Estado.

De ahí que, el VB, aunque considerado como un norte moral transformador capaz de cambiar las dinámicas de convivencia y superar sistemas capitalistas, paradójicamente se ve integrado en normas y acciones estatales que perpetúan la explotación humana y no humana.

Entonces, ¿Por qué, a pesar de estar incluido en las normas del Estado, el VB falla en guiar nuevas formas de convivencia entre lo humano y lo no humano? Más aún ¿Por qué el VB, entendido como guía filosófica y sustentado en epistemologías indígenas, no logra orientar las acciones estatales y gubernamentales a superar sistemas económicos desarrollistas?

Como un acercamiento a estas interrogantes, los expertos del VB, citados hasta el momento, responden a estas paradojas separando al concepto

VB de su aplicación estatal. En otras palabras, para ellos, las contradicciones sociales y/o económicas en las que incurre Bolivia son producto de variables exógenas al origen y postulados del VB, dado que son las necesidades económicas y el contexto altamente globalizado, junto a los sesgos político-partidarios, los que detienen al VB lograr su cometido de vida en armonía.

En este sentido, los autores nombrados aún mantienen la esperanza en los principios del VB, debido a sus fundamentos epistemológicos arraigados en el mundo indígena. Estos fundamentos tendrían la capacidad de brindar respuesta a la “necesidad urgente de encontrar diálogos, convivencia en el Buen Vivir y entendimiento entre extremos ideológicos cada vez más polarizados, [como] también al anhelo moderno de conexión con uno mismo, otros seres humanos y seres de la tierra” (Ranta 2021, 427).

No obstante, ¿es posible separar el concepto VB de las manifestaciones y/o acciones del Estado? Como se afirmó líneas arriba, el VB está institucionalizado en las normas estatales. Fue aplicado por el gobierno del MAS. Ha sido propuesto por la academia e integrado en las expresiones discursivas de los movimientos campesinos/indígenas y organizaciones sociales desde una estructura conceptual común: buscar y/o lograr una convivencia equilibrada entre lo humano y lo no humano mediante la recuperación de valores y normas del mundo indígena.

Así, y por la imposibilidad de separar el concepto VB de la acción estatal, se puede concluir que las acciones sociales y/o económicas en las que incurre la nación, como el incremento en la explotación de recursos naturales y la creciente inseguridad laboral, son una manifestación y/o producto directo del nacimiento y desarrollo de la concepción del VB.

En consecuencia, y buscando profundizar la anterior afirmación, el presente trabajo plantea: ¿Cómo se explicaría que el VB, recuperado del mundo indígena por políticos, académicos y activistas, esté integrado en normas estatales que violen los principios fundamentales de la vida en armonía? Es más ¿Qué elementos del VB permiten al Estado sostener y/o amplificar sistemas económicos y sociales que promueven mayor explotación de recursos humanos y no humanos?

Las razones de ser de estas preguntas clave radicarían en la hipótesis del “trauma colectivo” de Volkan (2006) y Boccara (2014), la misma que requerirá ser tratada con análisis históricos, antropológicos y psicoanalíticos, tal como fueron abordados por Fromm (1985).

Por un lado, Boccara (2014), a partir de métodos psicosociales, centra su estudio en Bolivia y expone que los traumas grupales son el principal motor de comportamientos de alta intensidad, también conocidos como conductas ansiosas, que impiden a una determinada sociedad sobrellevar sucesos de profundo alcance histórico.

Estos actos ansiosos, explica Volkan (2006), son consecuencia de eventos de marcado dolor social que quedan arraigados en la psique colectiva de una nación. Estos eventos, al ser internalizados, desencadenan en comportamientos compulsivos que generan conflictos internos en la sociedad y/o, desde la acción del Estado, impulsan políticas que buscan rectificar el pasado, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

Asimismo, Fromm (1985) explora la tensión entre las normas preindustriales del mundo occidental y las nuevas dinámicas que surgen de la sociedad industrial moderna. A través de un enfoque multidisciplinario, el autor desarrolla hipótesis que explican el comportamiento de los europeos comunes y cómo estos se enfrentan, se adaptan e incluso contribuyen a la ampliación de fenómenos socioeconómicos y políticos altamente contradictorios.

Por ello, y en base a la apertura teórica del trauma colectivo de Volkan (2006) y Boccara (2014), así como en los enfoques históricos, antropológicos y psicoanalíticos propuestos por Fromm (1985), el objetivo central del presente trabajo es analizar las razones por las cuales el concepto del VB, integrado en normativas estatales, contradicen los principios de la denominada vida en armonía; además, exponer cómo dicho término contribuye a la amplificación de sistemas económicos y sociales que promueven una mayor explotación de recursos humanos y no humanos.

Así, el presente trabajo se organiza en cuatro secciones. La primera, establece un marco teórico básico sobre el trauma colectivo y su vínculo con la (re)construcción de identidad grupal del mundo indígena. En la segunda sección se analizan los principios de la vida en armonía y su articulación con las conductas de la sociedad boliviana. Posteriormente, la tercera sección examina los efectos resultantes de la implementación del VB por parte del Estado. Por último, se presentan las conclusiones derivadas de los análisis.

## El trauma colectivo como generador de identidad

Hirschberger define al trauma colectivo como “un evento catastrófico que rompe el tejido básico de la sociedad” (2018, 2). Estos eventos catastróficos pueden ser desastres naturales o provocados por el hombre y se caracterizan por producir secuelas psicológicas que persisten en el tiempo (Somasundaram 2007). Adicionalmente, y debido a su naturaleza colectiva, los traumas grupales, comenta Hirschberger (2018), tienden a formar parte de un conjunto de normas culturales que guían a las generaciones futuras a reconocer amenazas similares.

Dichas normas se enmarca dentro de lo que Volkan (2001) define como “identidad grupal”. Esta identidad se caracteriza por ser una experiencia subjetiva común por miles o millones de personas, por compartir el trauma colectivo. El autor destaca que esta identidad está más allá de divisiones basadas en diferentes tipos de identidades, como las nacionales, las étnicas y/o religiosas. En cambio, prioriza los factores psicodinámicos que pertenecen a todos ellos como conjunto.

No obstante, una identidad grupal resultado de eventos catastróficos provocado por grupos humanos específicos se caracteriza por una ecuación básica: un “nosotros contra ellos” (Volkan 2006). El “nosotros” se construye a partir de emociones compartidas, que permiten, a quienes conforman la identidad grupal, diferenciarse de otros grupos humanos percibidos como antagonistas a la identidad colectiva, a quienes se denomina “ellos”.

Por ejemplo, una gran identidad grupal sería lo indígena; una identidad compartida que supera la adscripción religiosa, la región de nacimiento, etc. El ser indígena se convierte en un factor identitario que reúne experiencias comunes y llega a representar a un amplio conjunto de personas.

Históricamente, es debido a la incapacidad mental de los colonizadores a poder interactuar con otros pueblos (Amelang y Garcia-Arenal 2020) que la noción de “lo indígena” se construye como un “nosotros” en cada individuo sometido a los sistemas coloniales, mientras que se identifica como un “ellos” a los impulsores y/o amplificadores del sistema institucional de la colonia.

Es en este contexto, que las (re)construcciones ideológicas de Tupac Amaru (1738-1781) destacan como un caso claro de la incorporación de un nosotros contra ellos en la acción social de los movimientos indígenas prerrepúblicanos. Morales (2010) sostiene que el sistema colonial provocó en los pueblos indígenas la organización de insurrecciones con el objetivo

principal de recuperar normas socio-políticas precoloniales. Por ello, y a finales del siglo XVIII, el levantamiento de Túpac Amaru “[...] pretendió restablecer la gloria y la independencia del Imperio Inca y expulsar definitivamente del altiplano a los odiados españoles y sus aliados” (Morales 2010, 33).

Adicionalmente, Volkan (2001) desarrolla el concepto de “traumas elegidos”, los cuales son eventos que permiten a los agentes identificar sucesos históricos que se convierten en algo más que un recuerdo del pasado; se transforman en parte íntegra de la cultura grupal. El autor expone que con el paso del tiempo, el trauma elegido no representa una precisa u objetiva descripción de un evento histórico, lo que importa es compartir un hecho traumático, sus emociones y sensaciones entre los miembros del grupo humano, permitiendo entretejer características similares en la identidad grupal.

Sin embargo, los traumas elegidos tienden a permanecer inactivos por mucho tiempo, siendo (re)vividos solo en etapas en las que se gestan altos niveles de estrés y/o conflicto social (Volkan 2006). La historia trágica del grupo humano usualmente es reactivada por líderes sociales que comprenden las motivaciones de su pueblo, desencadenando y/o sosteniendo eventos de alto compromiso social con el objetivo de (re)confirmar y/o ampliar la identidad grupal. Este fenómeno, explica Volkan (2001), colapsa el tiempo, llevando al pasado y al presente a mezclarse entre sí permitiendo a los “enemigos del pasado” convertirse, también, en los “enemigos del presente” creando un ciclo constante de rectificación y de memoria del pasado a través de un conflicto social.

Un ejemplo notable sería la denominada “guerra del Gas” en Bolivia, la cual fue sostenida y amplificada por líderes locales (Boccaro 2014). En dicho contexto, el discurso político y social se caracterizaba por un “nos volverán a saquear, como en la colonia”; convirtiendo al evento colonial, un hecho histórico con casi 500 años de antigüedad, en el trauma elegido de los bolivianos para sostener los conflictos sociales en 2003.

Por ello, el trauma elegido establece un vínculo entre la generación actual y las limitaciones de la generación pasada: el trauma colectivo de generaciones anteriores se transmite a las nuevas generaciones, extendiendo la identidad mediante el lamento por las pérdidas humanas, territoriales o de prestigio. Esto señala el fracaso o la incapacidad de la identidad grupal para revertir el daño y la humillación infligida por otro grupo humano. Por consiguiente, si bien cada individuo dentro de un grupo traumatizado

tiene su propia identidad y reacción personal ante el trauma, todos los miembros comparten las representaciones mentales de las tragedias que soporta el grupo, creándose o transfiriéndose, así, ansiedad e identidad a las generaciones futuras (Volkan 2001).

### **El trauma colectivo como generador de heurísticas y búsqueda de sentidos**

Los individuos, para navegar en la cotidianidad, necesitan de heurísticas, un conjunto de “[...] supuestos básicos” (Kahneman 2012, 13) que “simplifica [la vida] al crear un mundo mucho más ordenado que la realidad” (Kahneman 2012, 152). En otras palabras, las heurísticas son interpretaciones o mapas mentales que permiten a los agentes explicar, de manera sencilla y rápida, el mundo que les rodea (Kahneman 2012). Adicionalmente, las heurísticas, al ser acumuladas y racionalizadas, conforman cuerpos narrativos que llegan a explicar la vida de un conjunto humano. Un ejemplo de ello radica en las religiones. Camus (1991) plantea que las explicaciones religiosas son un conjunto de ideas y narrativas que permiten a los seres humanos comprender sus acciones consigo, con los demás y con lo sagrado. De esta manera, las religiones y sus normas se convierten en mapas que brindan a los individuos y a los grupos la capacidad de explicar su pasado, presente y futuro, al mismo tiempo que facilitan sus interacciones, tanto internas como con los demás.

No obstante, un cataclismo (generado por el hombre o por la naturaleza) tiende a destruir y/o violar muchas de las suposiciones básicas que las personas tienen sobre sí mismas y sobre el mundo que les rodea. Por ello, expone Hirschberger (2018), sociedades que experimentaron traumas colectivos significativos presentan un continuo proceso de (re)construcción del significado del trauma, no tanto con el objetivo de comprender el pasado en sí mismo, sino como una necesidad imperante de encontrar sentido y coherencia en un presente caracterizado por el caos y la complejidad.

La construcción conceptual del mundo indígena y la representación teatral de la Danza de los Incas son ejemplos claros de cómo los pueblos autóctonos buscaron encontrar sentido y establecer un orden a entornos marcados por el conflicto social.

### **El mundo indígena como creación heurística en Felipe Guamán Poma de Ayala**

Ossio (2008) describe a las crónicas coloniales como instrumentos de registro y exaltación de las conquistas en Sudamérica, al mismo tiempo que presentan a la población indígena dentro de un contexto sociológico e histórico específico. Estas crónicas desempeñaron un papel fundamental al permitir a los españoles construir narrativas que respaldaban y justificaban la dominación colonial.

Es en dicho contexto que Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) escribe la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), crónica que, según Ossio, es “[...] un espejo fiel de la época en que fue escrita” (2008, 195).

En ella, Guamán Poma de Ayala sintetiza las estructuras jerárquicas, lingüísticas y científicas-astronómicas de los pueblos autóctonos de la región, evidenciando, así, la creación de una heurística: el mundo indígena. Esta heurística es compartida tanto por líderes indígenas como por funcionarios coloniales. No obstante, estos últimos la utilizaron principalmente como una estrategia para extender su control colonial.

En este contexto, la construcción heurística del mundo indígena revela una doble virtud: por un lado, proporciona una comprensión profunda de las características de los pueblos indígenas, y por otro, proporciona soluciones a los entornos marcados por el caos y el conflicto social. Según Ossio (2008), la crónica de Guamán Poma no se limitaba simplemente a describir las particularidades de los indígenas, sino que también expresaba el anhelo del autor a establecer un orden social basado en el respeto y la perpetuación del pasado local. De ahí que el cronista indígena sostuviera la importancia de “perpetuar el antiguo orden jerárquico y conservar la pureza de la sangre [...] para evitar la descomposición del orden social” (Ossio 2008, 196).

Esta tensión entre el supuesto orden preincaico, contrastado con una presente colonial conflictivo y/o desordenado, refleja el deseo de Guamán Poma de armonizar las normas precoloniales con las reglas sociales de los colonizadores (Ossio 2008).

Por ello, y en base al trauma ejercido por la colonia, la creación heurística del mundo indígena se presenta, también, como un ancla para la recuperación de las normas, jerarquías y legitimidad de los pueblos previos a la llegada de los españoles, tiempo que, como expone Guamán Poma, era puro y sin dolencias (Ossio 2008).

### **La Danza de los Incas como heurística y búsqueda de sentido**

Otro claro ejemplo de la búsqueda de orden y sentido al trauma colectivo mediante la creación del mundo indígena se asienta en el teatro-mito de la Danza de los Incas. Esta expresión cultural formó parte del esfuerzo del pueblo quechua para explicar la brutalidad de la hacienda entre 1935 y 1952 en Cochabamba, Bolivia. Rocha (2021) describe que el relato, acompañado de la música y la expresión corporal, buscaba explicar la gloria y caída de los Incas ante el dominio de la invasión española. El acto teatral no describe con precisión los hechos de la conquista, mucho menos las complejas relaciones socio-políticas generadas en la interacción español-indígena post 1530. Sin embargo, el mito cumple el rol de explicar a sus espectadores el supuesto pasado glorioso del orden gubernamental de los Incas y su contraste institucional fundado por la casta española. Por ello, la Danza de los Incas, explica Rocha (2021), permitió a los movimientos indígenas lograr, por un lado, la (re)construcción de su identidad, y por otro, crear acción política con el objetivo de recuperar poder sobre las haciendas en los valles cochabambinos, exigiendo la devolución de las tierras usurpadas de los legítimos dueños, los indígenas.

### **El deseo de una vida en armonía como ansiedad colectiva: la ideología del “nosotros contra ellos”**

La caracterización del mundo indígena, expuesta en *Antecedentes* y analizada en el capítulo anterior, cumple con tres características básicas del trauma colectivo: en primer lugar, se origina en el choque cultural de la colonia (Ossio 2008), evento que provocó la destrucción del tejido social de los pueblos autóctonos de la región y dejó una huella profunda en la psique de amplios grupos humanos (Volkan 2006; Hirschberger 2018); en segundo lugar, establece una identidad grupal que transfiere las experiencias de duelo a las generaciones posteriores. Esta identidad colectiva se manifiesta en la ecuación “nosotros contra ellos” (Volkan 2006), permitiendo a aquellos que se adhieren al mundo indígena, identificarse como protectores de las cosmovisiones nativas frente a “enemigos” que se presentan como los perpetradores y/o amplificadores de los síntomas del trauma colectivo; y por último, genera heurísticas (interpretaciones) o mapas mentales que no solo confieren un profundo sentido al grupo humano, sino que también brindan explicaciones a entornos altamente conflictivos y caóticos.

Por ello, y en cada una de las manifestaciones del mundo indígena, sea a través de la expresión artística como la Danza de los Incas y su relato, o mediante conductas altamente belicosas como la guerra del Gas en 2003, se evidencia una constante: el deseo de una vida en armonía.

Este anhelo futuro, producto del nosotros contra ellos del mundo indígena, se fundamenta en el retorno a las normas, valores y acciones sociales precoloniales que, como Ossio (2008) expone de Guamán Poma o los movimientos kataristas, analizados por Morales (2010), deriva en un momento o tiempo abstracto ordenado, en paz y armonía entre seres de la tierra y lo sagrado.

Así, el deseo de una vida en armonía solo se cumple al dominar y/o controlar el entorno afectado por el grupo humano responsable del trauma colectivo. En otras palabras, la búsqueda de un momento abstracto y armónico adquiere sentido cuando la identidad grupal, encarnada por el “nosotros”, reconoce la existencia de otro grupo humano como generador del desorden y representante del trauma elegido, personificada en el “ellos”.

La última afirmación concuerda con “la fantasía social” de Žižek (1992). El autor explica que por la presencia de “un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social” (Žižek 1992, 173) es por donde “la negatividad social adquiere existencia” (Žižek 1992, 174). Por lo tanto, es solo a través de un agente extraño que trae desorden a la sociedad ideal que la ideología (conjunto de ideas y visiones del mundo) se forja y se mantiene.

Esto permite al deseo de una vida en armonía constituirse como la base ideológica de todo grupo humano que se arrime e identifique con las representaciones heurísticas del mundo indígena.

Empero, la búsqueda de un momento de orden, paz y armonía impone a la identidad grupal la continua tarea de (re)vivir los traumas del pasado. En este sentido, los recuerdos del daño y la humillación infligida por el grupo responsable del trauma elegido intensifican los sentimientos de fracaso e impotencia, generando así conductas ansiosas y altamente conflictivas.

Por ejemplo, Boccara (2014) analiza las conductas colectivas ansiosas y belicosas surgieron como resultado de las nuevas oportunidades de explotación de gas en Bolivia. No obstante, los sentimientos y comportamientos de alta intensidad observados durante los conflictos de la guerra del Gas en 2003 no se limitan únicamente a la búsqueda de beneficios económicos. Muchas de las narrativas y actitudes conflictivas en los primeros años del

siglo XXI buscaban recuperar agencia social. En otras palabras, la historia contemporánea de Bolivia, desde la Revolución de 1952 hasta las dictaduras de los años 70, la hiperinflación de los años 80 y la década neoliberal, se caracterizaron, en la mente colectiva de la identidad grupal, como periodos con poco control sobre lo económico, lo social e incluso lo estatal, dando paso a conductas ansiosas y altamente combativas.

Por ello, el deseo de una vida en armonía no solo se convierte en el precursor principal de conductas ansiosas también permite a los conflictos sociales ser sostenidos debido a su capacidad de amplificar el antagonismo inscrito en el nosotros contra ellos .

Un ejemplo evidente del uso de una vida en armonía como medio para perpetuar el antagonismo del nosotros contra ellos se asienta en el sentido milenarista presente en los movimientos kataristas. Según el katarismo, “[...] el regreso triunfal del Inca y establecimiento de un nuevo orden divinamente ordenado” profetiza “[...] la restauración del dominio nativo, [en donde] la cultura blanca y todos los no indígenas de la región serían exterminados” (Morales 2010, 38).

En consecuencia, el anhelo de una vida en armonía desencadena un ciclo cerrado de emociones negativas. Este ciclo se inicia con el deseo de alcanzar un momento ordenado y equilibrado, basado en la memoria de las normas ideales del mundo indígena. A su vez, este recuerdo intensifica los sentimientos negativos hacia los responsables del trauma elegido. Estos sentimientos refuerzan el anhelo de la identidad grupal por (re)vivir un momento ideal sin la interferencia de estos grupos considerados como antagonicos, lo que reinicia el ciclo emocional al volver al deseo de un momento ideal, ordenado y en equilibrio.

Así, este ciclo interconectado en el que el anhelo de una vida en armonía engendra y alimenta emociones negativas del nosotros contra ellos de la identidad grupal se convierte en el motor principal de la ansiedad colectiva. Este proceso perpetúa la dinámica de emociones negativas, lo que a su vez contribuye a la creación de situaciones de alto compromiso social.

### **El Vivir Bien como prolongación de la ansiedad colectiva: el origen de la explotación humano y no/humano**

Recapitulando, el deseo de una vida en armonía no solo forma parte intrínseca de la heurística del mundo indígena, sino que también se postula como una respuesta para superar los traumas colectivos ocasionados por

la colonia: llegar a un momento ordenado y en equilibrio a través de la recuperación y aplicación de las normas precoloniales.

Por ello, estas representaciones mentales desempeñan un papel fundamental en el análisis y comprensión de los traumas colectivos. Según Volkan (2006) y Hirschberger (2018), estos traumas son dinámicos y en constante búsqueda de reinterpretar los sentimientos traumáticos que se (re)viven en entornos altamente conflictivos. Estas representaciones, como manifestación humana y dinámica frente a la impotencia generada por los traumas colectivos, se caracterizan principalmente por su naturaleza cíclica, activándose y desactivándose según las necesidades del conflicto social.

Esta característica cíclica se evidencia en las luchas históricas de movimientos indígenas y campesinos, quienes, inmersos en décadas plagadas de conflictos sociales, respaldan sus discursos y acciones con los principios y epistemologías del mundo indígena en busca de alcanzar un estado armónico.

En el contexto de estas luchas históricas, el VB gana reconocimiento y legitimidad a través del respaldo académico, de las iniciativas de los activistas y de los partidos izquierdistas convirtiéndose en un ideal que busca alcanzar un equilibrio entre lo humano y lo no humano, guiado por el anhelo de una vida en armonía, promovido por el nosotros contra ellos de la identidad grupal.

Por ello, la incorporación del VB en el discurso de movimientos indígenas y organizaciones sociales, así como su posterior adopción en las normas y principios de Bolivia tras la llegada al poder de partidos políticos de izquierda, se debe a su capacidad para reflejar, fortalecer y enriquecer las soluciones propuestas por la heurística del mundo indígena (véase *Antecedentes*).

En otras palabras, el VB se integra al discurso y la acción de movimientos campesinos/indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda no solo porque brinda estructura, sentido y coherencia a los sentimientos de dolor, pérdida y humillación enraizados en los traumas colectivos de Bolivia, sino que además potencia y fortalece la solución propuesta por el mundo indígena: el anhelo de una vida en armonía.

Así, el VB logra convertirse en una heurística, un “mapa de ideas”, que permite a los individuos que se adscriben a sus postulados comprender sus alcances y objetivos. Por un lado, su origen en las ideas del mundo indígena refuerza la identidad de los agentes sociales (movimientos campesinos/ indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda), y por

otro lado, su enfoque de vida en equilibrio se presenta como una alternativa a sistemas económicos basados en explotación humano y no/humano.

Sin embargo, y en base a los análisis expuestos en el capítulo anterior, se derivan de ello dos consecuencias significativas. En primer lugar, la integración del VB en los discursos y acciones de los actores sociales prolonga el antagonismo básico del nosotros contra ellos y por ende la ansiedad colectiva, y, en segundo lugar, la formalización del VB en las normas del Estado recae en políticas que buscan “rectificar el pasado”, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

Por ello, el VB, el cual presenta al mundo indígena como una fuente de orden y equilibrio, obliga a la identidad grupal a recordar de manera constante la brutalidad de los eventos coloniales reactivando los sentimientos negativos presente en el nosotros contra ellos de los traumas elegidos. Así, la integración del VB en los discursos y acciones de los agentes sociales prolonga aún más los anhelos de la identidad grupal por lograr una vida en armonía, sin embargo, extendiendo casi indefinidamente la ansiedad colectiva y sus paradojas.

Por ejemplo, en diciembre de 2022, el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca, lanza, en un evento realizado en las ruinas de Tiawanaku, la propuesta “Geopolítica del Vivir Bien” (ABI 2022). Este plan se presenta como una solución al entorno atravesado por las incapacidades del sistema capitalista y promete “volver al equilibrio” a través de los valores indígenas precoloniales. No obstante, y en los primeros segundos del reportaje, el vicepresidente expresa: “pero no solamente los Ekekos nos han robado los suizos, sino varios países de Europa nos han robado”. Así, el discurso regresa, en varios puntos de la noticia, a la idea de “desorden” y “enfrentamiento” vivenciados en los 500 años de opresión colonial, como relanzamiento del anhelo de una “vida en armonía” (Choquehuanca 2022).

Asimismo, la incorporación del VB en la nueva Constitución Política del Estado (CPE) confiere al Estado la responsabilidad de implementar políticas basadas en los principios de una vida en equilibrio. Empero, y debido a la prolongación de la ansiedad colectiva generada por el VB, el Estado crea políticas y acciones económicas que, si bien buscan corregir los errores históricos cometidos por Estados de carácter capitalista-colonial, desencadenan nuevos y altos niveles de explotación humano y no humano.

Así, la búsqueda de rectificar el pasado mediante la utilización de los poderes del Estado se centran, sobre todo, en la eliminación de las des-

igualdades sociales, lo cual obliga a los poderes públicos, no obstante, a adoptar estrategias de “crecimiento económico basado en la industria extractiva, [recreando] mentalmente la colonización, [en políticas que ofrecen] al Estado la oportunidad de revertir el saqueo” (Boccaro 2014, 68).

Por ejemplo, el Estado redistribuye excedentes de recursos naturales para mejorar el consumo interno y reducir la pobreza (UDAPE 2021). Pero, para mantener ingresos económicos óptimos, en 2018, Bolivia explora la formalización de nuevos contratos entre CanCambria Energy Corp y YPFB para extraer gas mediante la técnica de fracturación hidráulica o *fracking*<sup>2</sup> (Velarde Ponce de León y Lozano Acosta 2021).

Asimismo, y a pesar de que el Estado promulga leyes para proteger los bosques nacionales, simultáneamente establece normas formales que incentivan la deforestación (Córdova y Navia 2022). Como resultado, Bolivia se posiciona como uno de los países que más deforesta en la región (Gutierrez *et al.* 2023), lo cual contribuye al aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero a niveles comparables con los países occidentales (Andersen, Gonzales y Malky 2022).

De similar forma, y en un esfuerzo por corregir los errores económicos del pasado, el Estado busca reducir las desigualdades laborales incrementando el salario mínimo nacional de 500 Bs. en 2006 a 2164 Bs. en 2021 (INE 2021), reduciendo, entre 2006 y 2019, los coeficientes de GINI de 0,60 a 0,42 (UDAPE 2021). No obstante, el contexto económico del país se caracteriza por una alta informalidad (Medina y Schneider 2018), lo cual reduce el impacto de la instrucción formal en la acumulación de los ingresos laborales (Rocha y Rocha 2021), resultando en mayores empleos de baja calidad (Salazar Aramayo 2021), generando, así, altos niveles de explotación laboral.<sup>3</sup>

---

2 Técnicas de extracción que requiere un uso intensivo de agua y causa altos niveles de contaminación del aire, daños geológicos y efectos adversos en la salud (Schroeder y Noguera 2016).

3 Por ejemplo, y en trabajo conjunto con el Mgr. Oxa Valentin, la aplicación de Modelos econométricos de elección discreta ordenada a las Encuestas de Hogares del Instituto Nacional de Estadística (INE) revela, para el periodo 2004-2021, un incremento en la probabilidad de trabajar por debajo del salario mínimo de subsistencia. Así, en 2004, autoidentificarse como indígena implicaba un 23% de probabilidad de trabajar por debajo del salario mínimo. Sin embargo, en 2021, dicha probabilidad incrementa al 44%. Lo mismo ocurre para aquellos que no se identifican como indígenas: en 2004, se observaba un 19% de probabilidad de tener ingresos por debajo del mínimo nacional, pero en 2021, esta probabilidad se eleva al 47%.

Por consiguiente, y buscando lograr los deseos de una vida en armonía, el Estado amplifica la explotación de recursos no humanos (hidrocarburos, minerales, bosques, entre otros) porque estos se convierten en la principal fuente de ingresos del país, que, sirven, a su vez, como un medio para saldar la ansiedad colectiva amplificada por los postulados del VB.

De similar forma, y tratando de rectificar los traumas del pasado, el Estado promueve políticas públicas que buscan mejorar la realidad de sus trabajadores, creando escenarios con aparente equidad en los ingresos, caracterizados, sin embargo, por altos niveles de explotación laboral.

Esto permite afirmar que el aumento en la explotación de recursos naturales y la creciente inseguridad laboral en el Estado Plurinacional de Bolivia son consecuencias de los fundamentos y principios del VB. Esta filosofía, al incorporar los deseos de una vida en armonía, propuesta por la heurística del mundo indígena, prolonga la “ansiedad colectiva” y profundiza la ecuación “nosotros contra ellos”.

## Conclusiones

El VB se fundamenta en la heurística del mundo indígena. Este mapa mental, surgido del choque cultural de la colonial, establece una identidad grupal basada en un antagonismo básico: un nosotros contra ellos. Esta dinámica social permite a los individuos que se arriman a los principios del mundo indígena identificarse con un nosotros, el cual tiene como objetivo proteger las cosmovisiones nativas frente a aquellos que promueven y/o amplifican modelos de carácter colonial (ellos).

Por su particularidad antagónica, el nosotros contra ellos del mundo indígena llega a manifestarse en conductas sociales altamente conflictivas, los cuales comparten un patrón común: el deseo de vida en armonía.

Este anhelo abstracto, se caracteriza por lograr un momento ordenado, en paz y equilibrio entre seres de la tierra y lo sagrado; tiempo que solo se manifiesta con la recuperación de las normas, valores y jerarquías pre-coloniales. No obstante, este deseo surge de las impotencias del presente, convirtiendo la búsqueda de una vida en armonía en el principal motor de recurrentes conflictos sociales, es el caso de las insurrecciones indígenas prerrepúblicas, los movimientos indígena-campesinos entre 1935 a 1952, y la guerra del Gas en 2003, hechos que revelan la naturaleza dinámica y cíclica de los traumas colectivos de Bolivia.

Consiguientemente, e inspirado por los deseos del mundo indígena, el VB emerge como un ideal que busca alcanzar un equilibrio entre lo humano y lo no humano. Su formalización conceptual es integrada en el discurso de movimientos campesinos/indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda no solo porque permite a cada uno de estos agentes sociales estructurar y dar coherencia a los sentimientos de dolor, pérdida y humillación enraizados en los “traumas colectivos” de Bolivia, sino también porque potencia y fortalece los anhelos de una vida en armonía.

No obstante, la integración del VB en los discursos y acciones de los agentes sociales prolonga el antagonismo básico del nosotros contra ellos que existe en la heurística del mundo indígena, lo que amplifica de manera continua la ansiedad colectiva por alcanzar una vida en armonía. Esta prolongación de la ansiedad colectiva permite la formalización e integración del VB en las normativas estatales, llevando al Estado a desarrollar políticas públicas que buscan rectificar el pasado, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

En consecuencia, los favorables indicadores económicos del Estado (alto crecimiento económico, baja inflación, bajo desempleo, menor desigualdad salarial), son sostenidos, no obstante, por altos niveles de explotación de recursos naturales (bosques, hidrocarburos) e incrementos preocupantes de subempleo y explotación laboral.

Concluyendo, así, que los mayores niveles de explotación humano y no/humano son producto de los mismos principios y fundamentos del VB.

## Referencias bibliográficas

- ABI (Agencia Boliviana de Información). 2022. “Bolivia presenta la ‘Geopolítica del Vivir Bien’ para sustituir al capitalismo que languidece y tiene sus achaques de viejito”. <https://www.abi.bo/index.php/noticias/economia/34-notas/noticias/gobierno/31491-bolivia-presenta-la-geopolitica-del-vivir-bien-para-sustituir-al-capitalismo-que-languidece-y-tiene-sus-achaques-de-viejito> (15.02.2023).
- Amelang, James y Mercedes García-Arenal. 2020. “Religious Conversion and Identities in the Iberian Peninsula”. En *The Iberian World: 1450-1820*, editado por Fernando Bouza, Pedro Cardim y Antonio Feros, 245-260. London: Routledge.
- Andersen, Lykke, Luis Gonzales y Alfonso Malky. 2022. “Bolivia’s Net Zero Path: Investment Needs, Challenges, and Opportunities”. *Frontiers in Climate* 4: 1-17. <https://doi.org/10.3389/fclim.2022.1026344>.

- Boccaro, Bruno. 2014. *Bolivia: Revirtiendo traumas*. La Paz: Plural.
- Camus, Albert. 1991. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Traducido por Justin O'Brien. London: Vintage.
- Choquehuanca, David. 2022. "Es tiempo de cuidar la vida, de volver al equilibrio". Bolivia TV Oficial, 21 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=ydBWVZuaeZg> (15.02.2023).
- Córdova, Daniel y Patrick Navia. 2022. "Deforestación en Bolivia: un breve análisis para el período 2001-2020". *Serie Ideas y Reflexiones IISEC-UCB* 4. [https://iisec.ucb.edu.bo/assets\\_iisec/publicacion/4\\_19122022\\_HSS\\_CORDOVA\\_NAVIA.pdf](https://iisec.ucb.edu.bo/assets_iisec/publicacion/4_19122022_HSS_CORDOVA_NAVIA.pdf) (15.02.2023).
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducido por Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito/Lima: Abya-Yala/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FAO. 2020. "Evaluación de los recursos forestales: Bolivia". <https://www.fao.org/3/cb0095es/cb0095es.pdf> (15.02.2023).
- Fromm, Erich. 1985. *El miedo a la libertad*. Traducido por Gino Germani. México, D.F.: Artemisa.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur: tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones". En *Colonialismos del siglo XXI: negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, editado por Alberto Acosta et al., 75-92. Barcelona: Icaria/Antrazyt.
- Gutierrez, Ronald, Frank Escusa, Miluska Rosas y Mario Guevara. 2023. "Agricultural Land Degradation in Peru and Bolivia". En *Impact of a Agriculture on Soil Degradation I*, editado por Paula Pereira, Miriam Muñoz-Rojas, Igor Bogunovic y Wenwu Zhao, 69-109. Cham: Springer.
- Hirschberger, Gilad. 2018. "Collective Trauma and the Social Construction of Meaning". *Frontiers in Psychology* 9: s. p. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>.
- INE. 2021. "Salario Mínimo Nacional". <https://www.ine.gob.bo/index.php/estadisticas-economicas/salario-minimo-nacional-cuadros-estadisticos/> (15.02.2023).
- Kahneman, Daniel. 2012. *Pensar rápido, pensar despacio*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Debate.
- Kunstek, Camilo. 2021. *Buscando el sentido*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Medina, Leandro y Friedrich Schneider. 2018. *Shadow Economies Around the World: What Did We Learn Over the Last 20 Years?* IMF Working Paper 18/17. <https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2018/01/25/Shadow-Economies-Around-the-World-What-Did-We-Learn-Over-the-Last-20-Years-45583> (15.02.2023).
- Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras. 2016. "Plan Estratégico Institucional 2016-2020". <https://www.ruralytierras.gob.bo/download.php?file=202117061623.pdf> (15.02.2023).
- Morales, Waltraud. 2010. *A Brief History of Bolivia*. New York: Lexington Associates.
- Ossio, Juan M. 2008. *En busca del orden perdido: La idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Puente, Rafael. 2011. "Vivir Bien y descolonización". En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, editado por Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo, 345-364. La Paz: Plural.

- Ranta, Eija. 2016a. “Toward a Decolonial Alternative to Development? The Emergence and Shortcomings of *Vivir Bien* as State Policy in Bolivia in the Era of Globalization”. *Globalizations* 13, n.º 4: 425-439. <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1141596>.
- Ranta, Eija. 2016b. “*Vivir bien* Governance in Bolivia: Chimera or Attainable Utopia?”. *Third World Quarterly* 38, n.º 7: 1603-1618. <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1224551>.
- Ranta, Eija. 2021. “Toward Human/No Human Conviviality: Buen Vivir as a Transformative Alternative to Capitalist Coloniality”. En *The Routledge Handbook Of Transformative Global Studies*, editado por Hamed Hosseini, James Goodman, Sara Motta y Barry Gills, 419-430. New York: Routledge.
- Rocha Torrico, José Antonio. 2021. *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás: ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba (1935-1952)*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Rocha Torrico, José Antonio y José Manuel Rocha Balboa. 2021. “Retornos económicos de la educación en Bolivia (1999-2017)”. *Revista Economía, Innovación y Emprendimiento* 1, n.º 2: 4-25. <https://investigacionfacefa.unitepc.edu.bo/revistas/index.php/eie/article/view/37> (04.02.2025).
- Salazar Aramayo, Julio Álvaro. 2021. “El índice de calidad del empleo en Bolivia y sus componentes”. *Investigación y Desarrollo* 21, n.º 2: 5-17. <https://doi.org/10.23881/idupbo.021.2-1e>.
- Schroeder, Caroline y Tania Noguera, eds. 2016. *Principio de precaución: herramienta jurídica ante los impactos del fracking*. México, D.F.: Heinrich-Böll-Stiftung/ AIDA Greenprint. <https://app.box.com/s/95j842h4wm34o0ujas3zqmsdazt8mwiz> (15.02.2023).
- Somasundaram, Daya. 2007. “Collective Trauma in Northern Sri Lanka: A Qualitative Psychosocial-Ecological Study”. *International Journal of Mental Health Systems* 1: s. p. <https://doi.org/10.1186/1752-4458-1-5>.
- UDAPE. 2021. *Informe Nacional Voluntario de Bolivia*. La Paz: Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas. [https://www.udape.gob.bo/wp-content/uploads/2024/05/ods\\_informe.pdf](https://www.udape.gob.bo/wp-content/uploads/2024/05/ods_informe.pdf) (15.02.2023).
- Velarde Ponce de León, Claudia y Carlos Lozano Acosta. 2021. “Reflexiones para una Bolivia libre de fracking”. En *#Transformar la crisis, tomo II. Crisis ecológica y del cuidado, extractivismo y pueblos indígenas*, editado por Jan Sovereign y Nicole Jordán, 51-66. La Paz: Friedrich-Ebert-Stiftung/Plural. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/18235.pdf> (15.02.2023).
- Volkman, Vamik. 2001. “Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity”. *Group Analysis* 34, n.º 1: 79-97. <https://doi.org/10.1177/0533316012207730>.
- Volkman, Vamik. 2006. *Killing in the Name of Identity*. Charlottesville: Pitchstone.
- Žižek, Slavoj. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Traducido por Isabel Vericat Núñez. México, D.F.: Siglo XXI.



# El Vivir Bien y la comunidad. Fortalecimiento del tejido social en Bolivia

Gabriela Canedo Vásquez

## Introducción<sup>1</sup>

El reporte mundial 2009 sobre desarrollo humano muestra que la calidad de vida que posee un habitante promedio de América Latina y el Caribe continúa entre las más bajas del mundo. América Latina sigue siendo el continente más desigual del mundo. La región se encuentra solo después de Asia y África.

El último informe mundial posiciona a Bolivia en el puesto 113 de 177 países con un IDH de 0,729 (PNUD 2010). Bolivia estaría ubicada entre los países más desiguales de la región. En el marco de esta situación de desigualdad, Bolivia, se ha refundado como Estado Plurinacional, ha llevado a cabo una serie de transformaciones normativas y ha planteado como propuesta de desarrollo el Vivir Bien.

En las próximas páginas, desarrollaremos la propuesta filosófica y la esencia del Vivir Bien, así como los retos y desafíos al que se enfrenta esta propuesta que fue plasmada en la Constitución Política del Estado, en el Plan Nacional de Desarrollo, y que contrariamente en las políticas sociales y económicas concretas se alejó de los presupuestos esenciales, principalmente siguiendo un modelo extractivista, ecológicamente depredador. Pese a ello, en el artículo sostenemos y apostamos a que el Vivir Bien en sus presupuestos tiene vigencia y se construye a partir de la comunidad, la reconfiguración del tejido social y el respeto a la naturaleza como premisas de las que partir para luego construir un modelo económico alternativo.

En definitiva, la reflexión de trasfondo sostiene que la preservación de la sociedad y el planeta, supone enriquecer el tejido social, crear comunidad y optar por un desarrollo que ante todo opte por un equilibrio con la naturaleza, presupuestos esenciales del Vivir Bien.

---

1 El presente escrito tiene como base el artículo “El vivir bien en clave de comunidad. Una propuesta de desarrollo. Retos y desafíos en el contexto de las transformaciones actuales. El caso de Bolivia”. En *La cuestión social en el siglo XXI en América Latina*, editado por Carlos Barca, Gerardo Ordoñez y Yasodhara Silva. México, D.F.: Siglo XXI, 2020.

El sostén teórico del presente artículo se dirige a considerar que la situación actual de crisis vivida por los países latinoamericanos, tiene que ver con el proceso de modernización creciente vivida por las sociedades —y que se inspira en la idea de progreso, desarrollo y generación de riqueza— y que ha desembocado en una complejización de lo social, en la incremento de la pobreza y la exclusión, y se asocia a una percepción pesimista de la desigualdad creciente. Es de esperar que esto ocasiona malestar social, y lleva a insistir en que uno de los temas centrales de hoy es el de la crisis de sociabilidad y del tejido social (Calderón 2017, 271-272).

En el mismo sentido, Bauman, hace una fuerte crítica al progreso, que ha dejado de ser un discurso que habla de mejorar la vida de todos para convertirse en un discurso de sobrevivencia personal.

El progreso ya no se piensa en el contexto del deseo de adquirir velocidad, sino en el contexto de un esfuerzo desesperado por no descarrilarse, por evitar la descalificación y la exclusión de la carrera. No pensamos el “progreso” en el contexto de elevar nuestro estatus, sino en el de evitar el fracaso (Bauman 2013, 27).

Tomando en cuenta el planteamiento de estos autores, el artículo hace hincapié en la consecuencia de la fractura que sufre la pertenencia a la comunidad y el tejido social, pues sostenemos que ambas son vitales para lograr un desarrollo sostenible, equitativo y ante todo que vaya en armonía con el respeto a la naturaleza y a las personas, como sostiene el Vivir Bien en su concepción filosófica.

En el mismo sentido, retomamos a Charles Tilly, quien adopta el modelo relacional para el análisis de las desigualdades. Frente a otros enfoques, el sostiene que los mecanismos causales cruciales subyacentes a la desigualdad categorial no consisten en sucesos mentales individuales, estados de conciencia o acciones autónomas de sistemas sociales, sino actúan en los dominios de la experiencia colectiva y la interacción social (Tilly 2000, 37). De esta manera, Tilly señala que una

descripción de la forma en que las transacciones se aglutinan en lazos sociales, éstos se concatenan en redes y las redes existentes fuerzan soluciones de los problemas organizacionales, aclara la creación, el mantenimiento y el cambio de la desigualdad categorial (Tilly 2000, 34).

Es decir, la comprensión de la creación de comunidad y el fortalecimiento del tejido social desde una perspectiva relacional, implica que el colectivo, comparte un conjunto de nociones, concepciones en base a las relaciones

con el mundo, la organización social y sus representaciones. Por tanto el desarrollo alternativo que se pretende alcanzar, dependerá de las visiones y concepciones que se tienen de la relación con la naturaleza y de las relaciones sociales.

El trabajo, en primer lugar presentará las acepciones que ha tenido el concepto de desarrollo, el cual ha sido complejo y ha atravesado por varios enfoques, cuyos contenidos han entrado en crisis. Destacaremos la reflexión sobre la preponderancia que se pone ya sea en los bienes, en la naturaleza, o en el ser humano y la satisfacción de necesidades.

En segundo lugar, presentamos el panorama de la situación en Bolivia, y las contradicciones, los retos y desafíos de la concreción del Vivir Bien. Por tanto, dedicamos un apartado a la propuesta de comunidad, como premisa desde la cual partir para generar un modelo económico alternativo y rescatar la esencia del Vivir Bien. Finalmente, a manera de conclusión, lanzamos algunas reflexiones que redondean las ideas principales expuestas y los argumentos por los que apostamos en el artículo.

### **Desarrollo, un concepto polisémico**

El campo del desarrollo y sus diversas problemáticas se han constituidos en un entramado complejo, atravesados por una multiplicidad de instituciones y actores —económicos, políticos y sociales, que debe ser entendido a partir de diferentes escalas y agendas—. Tal como señala Svampa, hacia el siglo XX, luego de que finalizó la Segunda Guerra Mundial, las nociones de “progreso” y “civilización” fueron desplazadas por la categoría de “desarrollo”, que, de manera similar a sus antecesoras, devino una de las ideas fuerza del discurso hegemónico moderno. Empero, es cierto que en el momento de definir qué es desarrollo, los discursos y narrativas existentes dan cuenta de diversos recorridos, según los factores e ideas a los cuales aquél aparezca asociado. Estos avatares de conceptualización fueron configurando diferentes campos problemáticos, entre los cuales se destacan aquellos que se refieren a la relación entre desarrollo y progreso, desarrollo y naturaleza, desarrollo y libertad (Unceta [2009], en Svampa 2016, 137).

En todas las propuestas de desarrollo, llámese paradigma productivista, desarrollo sostenible o sustentable, desarrollo a escala humana, hubo una reflexión sobre los logros alcanzados. Incluso, se ha querido complejizar la categoría al incorporar otros indicadores además de los económicos, referidos a la educación, la salud, el género, entre otros (Svampa 2016, 164),

como sucedió con el Desarrollo Humano “más allá de los derechos a la vida, al conocimiento y a los ingresos, el Desarrollo Humano da prioridad a la libertad política, la igualdad, la creatividad y la dignidad personal” (Calderón 2017, 266). O tal como sucedió con la propuesta de Max-Neef sobre el desarrollo a escala humana, que propone una redefinición del sistema económico, critica y pone en tela de juicio a la perspectiva economista, centrado en la idea de que el bienestar de las personas depende de la riqueza global de las naciones, lo cual podía medirse a través del PIB, y más bien incluir un indicador de crecimiento cualitativo de las personas (Max-Neef, citado en Svampa 2016, 173).

Para Amartya Sen, el desarrollo puede ser considerado como un proceso de expansión de las libertades que disfruta la gente. Al centrar su atención en las libertades humanas, este enfoque contrasta con perspectivas más estrechas sobre el desarrollo, como las que lo identifican con el crecimiento del producto nacional bruto (PNB) (Sen 2000, 15). Hacemos hincapié en el hecho de rescatar la “libertad”, como elemento central del desarrollo, es decir apostando por la persona, actor central del desarrollo y priorizando su dignidad.

Va más allá el economista Sen, y señala que existen fuentes que niegan la libertad como: la pobreza, y tiranía, oportunidades económicas escasas y privaciones sociales sistemáticas, falta de servicios públicos, intolerancia y sobre actuación de estados represivos. Podemos afirmar que estas ausencias de libertades son negadas a una gran cantidad de personas, pese al incremento sin precedente de la opulencia global, en el mundo contemporáneo (Sen 2000, 15).

En el mismo sentido que Sen, el sociólogo Fernando Calderón señala que el desarrollo debía ser un proceso que enriquece la libertad real de los involucrados en busca de sus propios valores. En este marco, la expansión de la capacidad humana es el rasgo central de tal desarrollo. Esta debe ser entendida como un concepto libertario, pues se refiere a la igualación de capacidades para que una persona pueda decidir la clase de vida que aspira a llevar de acuerdo con su orientación valórica (Calderón 2017, 269).

Hoy en día, pensando el desarrollo y en las alternativas de este, se ha dado un incremento de iniciativas que promueven, difunden e impulsan intercambios sobre visiones críticas de desarrollo, incorporando una gama amplia de perspectivas teóricas y de acciones prácticas. La idea esencial es identificar y generar nuevos parámetros que sustenten teorías y prácticas de desarrollo en sus complejas, diversas y contradictorias relaciones,

que aseguren una mejor y elevada calidad de vida y la protección de los ecosistemas y ambiente, bajo parámetros de justicia, equidad, igualdad, democracia y solidaridad como ordenadores de las relaciones sociales, de las relaciones entre las personas, y entre estas y la naturaleza (Farah y Vasapollo 2011, 15-16). En este contexto es que se da el planteamiento de una noción colocada como fundamento ético de un nuevo patrón de desarrollo o alternativa al etnocentrismo e individualismo del capitalismo hegemónico, es la del Vivir Bien o Buen Vivir que tiene la reputación de basarse en una relación armónica y respetuosa entre seres humanos y entre estos y los otros seres vivos que cohabitan la naturaleza (Farah y Vasapollo 2011, 17).

Hemos esbozado las críticas y cuestionamientos que emergen ante diversas concepciones de desarrollo que han ido surgiendo e implementándose, así como un breve esbozo de la propuesta del Vivir Bien como propuesta alternativa en la actualidad, que es nodal en el artículo. A continuación nos detendremos en los “Objetivos de Desarrollo Sostenible”, que se hallan en marcha y que tienen un plazo hasta el 2030, para lograr determinadas metas. Expondremos en qué consisten los “Objetivos de Desarrollo Sostenible”, el marco conceptual de “inclusión social” que se encuentra en el trasfondo de los mismos, con el propósito de luego enfocarnos en el caso concreto de la propuesta del Vivir Bien.

## **El Vivir Bien, una propuesta de desarrollo**

En Bolivia se da una nueva propuesta de desarrollo, en pleno siglo XXI, que responde a varios factores. Por un lado, un nuevo ciclo de movilizaciones sociales indígenas iniciados en la década de los setenta, en demanda de reconocimiento político, que deviene en un primer reconocimiento internacional, a partir de la aprobación del Convenio n.º 169, sobre los “Pueblos indígenas y tribales en países independientes” de 1989 (ratificado en Bolivia en 1991). Por otro, en el ámbito nacional, a partir del reconocimiento de Bolivia como país “multiétnico y pluricultural” en 1994, y finalmente otro de los factores se refiere a la “multicrisis global” es decir, del modelo industrial, de la concentración mundial de la riqueza, el ingreso y del cambio ambiental.<sup>2</sup>

---

2 Por ejemplo, Acosta señala que se están dando devastadores efectos de los cambios climáticos, y del crecimiento material sin fin que nos podría conducir a un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor calentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de ozono, la pérdida de fuentes de agua dulce y la creciente contami-

Por tanto se da una crisis del paradigma desarrollista, sus concepciones, fundamentos modelos. En este marco, la crítica al desarrollismo va desde la puesta en cuestión de la visión filosófica del desarrollo, su unilinealidad y temporalidad, hasta el cuestionamiento a su focalización determinista del crecimiento o desarrollo económico, además de sus criterios cuantitativos que miden el crecimiento económico de los ingresos globales, mientras las condiciones de inhumanidad siguen aún más profundas y vigentes (Antequera y Coria 2013, 33). Añade Acosta que el concepto mismo de crecimiento económico debe ser reubicado en una dimensión adecuada, tal como lo recomienda Amartya Sen. Crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo, por lo tanto no es la única vía a la que debería darse necesariamente prioridad. Incluso a escala global, la concepción del crecimiento basado en la idea de inagotables recursos naturales y en un mercado capaz de absorber todo lo producido, no ha conducido al desarrollo (Acosta 2011, 191).

De esta manera, surge la propuesta del Vivir Bien que como bien señala Gudynas, aún es un concepto en construcción, lo que plantea algunas dificultades y varias posibilidades. Al ser un proceso en marcha es posible incidir en los actuales debates para avanzar hacia mejores conceptualizaciones, evaluaciones sobre aciertos o dificultades en sus primeras aplicaciones prácticas y mayores presiones. Entre los planteamientos filosóficos del Vivir Bien, se encuentra que este se interesa más en la calidad de vida de las personas y el respeto por la Naturaleza. De esta manera, el Buen Vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la Naturaleza para asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas (Gudynas 2011, 231-232).

Uno de los horizontes del Vivir Bien, es que persigue una convivencia sin miseria, sin discriminación, con un mínimo de cosas necesarias y sin que éstas sean la meta final. Esto conduce a una redistribución de esas cosas acumuladas en pocas manos, visión que, a no dudarlo, nos ayuda en la construcción del Buen Vivir (Acosta 2011, 192-193).

---

nación, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, la degradación de suelos o la propia desaparición de espacios de vida de las comunidades locales. Es así como ante esta situación se plantean transformaciones profundas que permitan a la humanidad escapar de los graves riesgos ecológicos y sociales en ciernes (Acosta 2011, 191).

En el caso concreto de Bolivia, en la nueva Constitución Política de 2009, las referencias al Vivir Bien aparecen en la sección sobre las bases fundamentales del Estado. Estos principios son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado. En efecto, se sostiene que el “modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien” (Art. 306). Se postula un ordenamiento económico plural vinculado a principios como la solidaridad y reciprocidad, donde el Estado se compromete a la redistribución equitativa de los excedentes hacia políticas sociales de diverso tipo. Es más, se insiste en que para lograr el “vivir bien en sus múltiples dimensiones”, la organización económica debe atender propósitos como generación de producto social, redistribución justa de la riqueza, industrializar los recursos naturales, etcétera (Art. 313) (Gudynas 2011, 234).<sup>3</sup>

De la misma manera, el Plan de gobierno propone el desmontaje y la construcción de una “nueva sociedad y del Estado plurinacional y comunitario”, a partir del fortalecimiento del Estado nacional como “promotor y protagonista del desarrollo, distribuidor de la riqueza y oportunidades, productor en unos casos de manera directa y en otros como socio mayoritario, e impulsor de la convivencia entre la economía comunitaria y privada”. El cambio deseado “se inicia con la conformación de la matriz productiva nacional; el desmontaje del colonialismo neoliberal; la descolonización del Estado y la construcción de la nueva identidad boliviana, basada en la institucionalidad multinacional con enfoque comunitario” (EPRI 2007, 8), cabe destacar que ya antes de la Nueva Constitución, el Plan Nacional de Desarrollo explicitaba la importancia de lo comunitario, como estrategia económica que debe coexistir con el capitalismo (Canedo Vásquez 2012).

De esta manera, como señala Acosta, el Buen Vivir más que una declaración constitucional en Bolivia y Ecuador, se presenta, como una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo, más claramente, una nueva forma de vida. El Buen Vivir constituye un paso cualitativo importante al pasar del desarrollo sustentable y sus múltiples

---

3 También otros artículos enfatizan en lo comunitario, el Art. 47 III. “El Estado protegerá, fomentará y fortalecerá las formas comunitarias de producción”. Y el Art. 307. “El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria”. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.

sinónimos, a una visión diferente, más rica en contenidos y más compleja (Acosta 2011, 193).

Desde el punto de vista humano, la propuesta se basa “en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y las tierras altas, postula una visión cosmocéntrica<sup>4</sup> que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. Vivir bien significaría “vivir bien entre nosotros”:

una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”, se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella. Al mismo tiempo, vivir bien en armonía con la naturaleza significa “vivir en equilibrio con lo que nos rodea” (PND 2006, 10).

Propone la complementariedad entre el acceso y disfrute de los bienes materiales y la realización afectiva, subjetiva y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos y por otro lado, la complementariedad entre la Economía Estatal, la Economía comunitaria, la Economía Mixta y la Economía Privada (Antequera y Coria 2013, 34).

El Estado Plurinacional, por tanto, se convierte en impulsor y protagonista del desarrollo social comunitario, que redistribuye equitativamente la riqueza, ingresos y oportunidades; en términos de objetivos plantea erradicar la pobreza y la exclusión, a partir de metas a mediano y largo plazo como “empleos dignos y permanentes, mayores ingresos para las familias, reducción de las brechas de la inequidad”. Este predominio del Estado se expresa también en la capacidad de decidir porque

sin el restablecimiento de esta facultad consustancial con el papel del Estado, como representante del interés social y colectivo, no es posible establecer nuevas pautas y dimensiones del desarrollo (Estado Plurinacional de Bolivia 2007, 18).

Sin duda, la riqueza de esta propuesta desafía el tipo de desarrollo que circunda el contexto internacional y existe una serie de contradicciones que impiden su realización. No basta con el discurso, se trata de cambiar las

---

<sup>4</sup> Nos referimos a elementos cósmicos y de la naturaleza que serían la prioridad y el centro alrededor del cual giraría el desarrollo, contrariamente a la visión etnocéntrica basada en la priorización del ser humano y el desarrollo en detrimento de la naturaleza.

condiciones de vida de la población y las relaciones al interior de nuestra sociedad de modo que podamos responder a estas demandas plasmadas en la Constitución. Es así, que a continuación, desarrollaremos la situación actual de Bolivia y las contradicciones que emergen respecto a la propuesta del Vivir Bien.

### **Bolivia, situación actual y las contradicciones con el Vivir Bien**

La Bolivia actual ha transitado por grandes e importantes transformaciones a nivel político, social y económico que como destacan los últimos informes de Desarrollo Humano, constituyen hoy un escenario notablemente distinto al esbozado en la década de los noventa. El cambio pendular en el escenario político ante la crisis de los partidos tradicionales de fines del siglo XX, unido a nuevos roles del Estado y a una coyuntura económica favorable que no ha tenido precedentes en la historia reciente del país, son solo piezas de un complejo panorama que se ha configurado a lo largo de varios lustros de evolución en sus procesos estructurales (PNUD 2010; 2007).

El país, también conjuga transformaciones en las dinámicas sociales y demográficas, en el continuo movimiento poblacional hacia las ciudades, en la consolidación de áreas urbanas expandidas e interconectadas en procesos metropolitanos, en los aumentos sostenidos, aunque desiguales, en la provisión de servicios básicos y en la aparición y consolidación de nuevos actores cuyas demandas en materia social y oportunidades económicas plantean nuevos retos a los hacedores de política pública (PNUD 2015, 20). La Bolivia de hoy es urbana y con una población en edad económicamente activa, en un escenario de crecimiento de clases medias, que hoy son el grupo mayoritario del país

El informe de Desarrollo Humano 2014, indaga sobre algunos elementos que son la base de una nueva agenda de desarrollo en el país, en la cual se potencien las condiciones de vida de más de casi cinco millones de habitantes que hoy habitan en las regiones metropolitanas (PNUD 2015, 21). Señala que de una población total de 10 059 856 bolivianos, casi la mitad vive en las regiones metropolitanas (46%). La población boliviana joven y en edad de trabajar, que habita sobre todo en las ciudades y las regiones metropolitanas, será el grupo poblacional mayoritario hasta 2040. Esta situación representa una gran oportunidad para el desarrollo. La aglomeración económica, las economías de escala y el dinamismo propio de

los sectores de servicios, industria y comercio posicionan a las regiones metropolitanas como los principales aportadores a la riqueza del país. Los cuatro municipios metropolitanos más poblados (La Paz, El Alto, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra) tienen una participación del 47 % en el PIB nacional. Santa Cruz de la Sierra es el responsable de casi la mitad de ese aporte (PNUD 2015, 23-24).

El informe muestra que el crecimiento del PIB estuvo acompañado de un incremento en los ingresos laborales y de una leve reducción de la desigualdad, es decir, se trata de un crecimiento pro-pobre que ha beneficiado en gran medida a las áreas urbanas y regiones metropolitanas, sin cambios en la estructura productiva.

En cuanto a la implementación práctica del modelo Vivir Bien ha sido todavía errática y parcial. Debemos analizar algunas razones de esta limitación para imaginar los derroteros posibles. Bolivia no ha salido todavía del patrón primario exportador, ni se vislumbran alternativas para hacerlo. La matriz productiva se ha asentado en el neoextractivismo, que persiste en la explotación minera, petrolera o gasífera, o incluso la amplía a nuevos sectores (como los monocultivos de exportación como la soja) (Gudynas 2011, 237).

De esta manera, la principal contradicción de la implementación y alcance del Vivir Bien es el neoextractivismo, en el que reside la necesidad de promover emprendimientos para poder captar excedentes que serían utilizados en los programas de asistencia o protección social. O sea, se establece una relación de causalidad y dependencia entre extractivismo y medidas de asistencia social. Esto es muy claro en Bolivia, con sus diferentes bonos sociales o el IDH (Impuesto Directo a Hidrocarburos), directamente ligado a la explotación de hidrocarburos (Gudynas 2011, 238). El Plan de Desarrollo Nacional propone

[c]on el fin de lograr el objetivo de Protección Social y Desarrollo Comunitario que busca reducir las causas estructurales de la extrema pobreza, se deberá actuar de manera simultánea en tres dimensiones, una de ellas es la del asistencialismo, que en una primera etapa será necesario para alcanzar un mínimo de dignidad en las comunidades que viven en peores condiciones otorgando transferencias de alimentos y servicios básicos (Gamboa *et al.* 2011, 375).

Si bien estos programas son necesarios, en especial como una respuesta de urgencia social para atender la extrema pobreza y sectores vulnerables, no se avanza hacia el Buen Vivir. Gudynas advierte, que estos emprendimien-

tos tienen muchos impactos sociales y ambientales: desde desplazamiento de comunidades, ingreso de colonos, aumento de violencia, contaminación de suelos y aguas, tala y caza furtiva, etc. Se estaría, entonces, frente a un Buen Vivir recortado que, para lograr mejoras sociales generalizadas, tolera impactos ambientales y deterioros sociales localizados (Gudynas 2011, 238).

En el ámbito económico, el modelo del Vivir Bien no ha encontrado alternativas reales al modelo extractivista. Una de las mayores dificultades para la materialización de esta nueva visión apuntaría a las formas de generación de los recursos económicos, ya que al seguir vigente la lógica extractivista y mono productora de la economía boliviana, ha posibilitado también la continuidad de la lógica desarrollista (Fundación UNIR 2012). Además de las ausencias en el establecimiento de los límites en el uso de los recursos naturales y su industrialización.

Uno de los argumentos que corresponde a la visión del gobierno, justifica la exportación de recursos naturales, que genera la riqueza en nuestro país, aduciendo que el desafío a mediano y largo plazo se halla en pasar a un modelo de transformación orientado al aprovechamiento de esos recursos para crear seguridad y soberanía alimentaria, soberanía energética, soberanía tecnológica y soberanía financiera, todo ello debe desembocar en la atención de los derechos universales constitucionales (Ascarrunz 2011, 435).

Con todo, claro está que existe una tensión latente irresuelta y contradictoria entre el Vivir Bien y el desarrollo, entre el cumplimiento de los derechos de la naturaleza y el de los derechos fundamentales. Por un lado la Constitución se erige sobre la base de una ética ecologista en nombre del Vivir Bien, pero por otro se establece constitucionalmente una meta desarrollista e industrializadora como tarea fundamental del Estado (Ascarrunz 2011, 434). La autora deja interrogantes abiertas, irresueltas, que en el país necesita mucho más debate: ¿Cómo resolver esta tensión entre desarrollo y Vivir Bien? ¿Se estaría enarbolando los derechos de la madre tierra por encima de los derechos humanos, entendidos estos últimos como el alcance de satisfacer necesidades básicas contempladas en el CPE? (Ascarrunz 2011, 435).

Estas disyuntivas al parecer no tendrán una definición inmediata. La contradicción entre modelo capitalista de Estado neodesarrollista y neoextractivista, frente al *Sumak Kawsay* o *Sumaq Qamaña*, tenderá a asumir

formas más y más violentas en Ecuador y Bolivia (De Sousa y Exeni 2012, 32).

Con todo, queda en evidencia que el lugar otorgado a la Naturaleza es una de las tensiones claras alrededor del Buen Vivir como alternativa al desarrollo (Gudynas 2011, 236). Puesto que la verdadera novedad está en lograr una ruptura con la ideología del progreso. Si el Buen Vivir efectivamente quiere transitar un estilo de desarrollo radicalmente distinto, apartándose del sendero de la modernidad, entonces los componentes ambientales son indispensables (Gudynas 2011, 240).

Uno de los desafíos de la propuesta del Vivir Bien, radica en la construcción de indicadores propios, que además de cuestionar las limitaciones y falacias de los sistemas de indicadores dominantes que recrean permanentemente nuevas inequidades e incertidumbres, así como para discutir metodologías de medición de una manera distinta y de otros contenidos del Vivir Bien, permitiría avanzar en el diseño de nuevas herramientas que intenten medir cuán lejos o cuán cerca estamos de una construcción democrática de sociedades democráticas y sustentables (Acosta 2011, 194). Necesitamos indicadores que midan el convivir bien, que es un elemento tan fundamental para crecer en humanidad y para hacerlo en sintonía con la Madre Tierra (Albó 2011, 141).

Entre esos desafíos está la construcción teórica en su horizonte, que incluya su aparato categorial; la construcción de un patrón o modelo de desarrollo para el mundo plural actual –cuyos parámetros en términos económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales puedan ser sostenibles y verificables en la realidad–; y los de definición de políticas públicas concordantes con los mismos. Principalmente, está el desafío de construir las condiciones de posibilidad para asegurar su capacidad de reproductor sobre la base de las estructuras plurales reales, que puedan relacionarse de manera armónica; es decir, está pendiente el desafío de disputar el sentido de las instituciones y de la subjetividad en esa perspectiva, además de proyectarse a nivel global (Coraggio [2006] en Farah y Vasapollo 2011, 20).

En el ámbito económico el reto del Vivir Bien será conducir la economía plural –hoy por hoy dominada por la lógica capitalista– hacia un modo postcapitalista, hacia una economía social y sustentable, y el fortalecimiento de estructuras productivas solidarias. Ello supone un cambio radical en la relación economía y sociedad que devuelva a las personas, la capacidad de control sobre la producción y distribución, y que sea capaz de demostrar que la igualdad política o la igualdad de derechos (ahora en

riesgo) se acompañe con el reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de la naturaleza considerados –junto a la propiedad colectiva– como bienes públicos, en el marco de procesos de ampliación democrática mediante las autonomías, como condición para ejercer control colectivo sobre los recursos naturales y las tierras de una región (Farah y Vasapollo 2011, 21).

De manera concisa, hemos desarrollado algunos aspectos, entre ellos políticas aplicadas que no terminan de expresar la esencia de desarrollo planteada en la propuesta del Vivir Bien. Hemos destacado que Bolivia expresa de manera fuerte esta ambivalencia entre capitalismo de Estado neodesarrollista y neextractivista, y el *Suma Qamaña*.

### **La comunidad, clave de una propuesta de desarrollo**

La propuesta del Vivir Bien, se basa en principios que promueven una relación armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente. Rescata elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias que se resume en la posibilidad de vivir bien entre nosotros. Se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella. Sostenemos que la formación de comunidad es clave para una nueva propuesta de desarrollo. En el caso boliviano existe el propósito de introducir formas tradicionales del vivir bien, como la medicina tradicional complementariedad la medicina moderna o la justicia comunitaria para complementar la justicia heredada del sistema colonial. También la reciprocidad y el comunitarismo están aplicando en un reparto de las naturales entre la población sin precedentes en la historia boliviana. Asimismo, el Art. 307 de la CPE plantea la complementariedad entre economías: “I. el modelo económico boliviano es plural [...]. II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa” (Gamboa *et al.* 2011, 368-373).

De este modo, presentamos cómo se entiende la necesidad de crear comunidad y la definiremos de acuerdo con lo señalado por Cohen, quien la define como la entidad a la que uno pertenece, mayor que parentesco; pero más cercana que la abstracción que llamamos sociedad. Es el lugar donde uno aprende y practica como ser un “ser social”, donde uno adquiere “cultura” (Cohen 1989, 15). De esta perspectiva nos interesa rescatar la pertenencia que una persona puede tener a la entidad más próxima e inmediata.

Cohen prosigue y señala que el referente principal de comunidad es que sus miembros dan o pretenden dar un sentido similar a las cosas o respecto de intereses específicos y significativos, y piensan que este sentido debe ser distinto de los que se producen en otro lado (Cohen 1989, 16).

En ese sentido, cuando señalamos a lo largo del trabajo, que nos interesa rescatar la pertenencia a la comunidad con el objetivo de fortalecer, o reestructurar el tejido social, vemos que el desafío para hacer frente a un modelo capitalista, es afirmar, la estrategia comunitaria. Coincidimos con Díaz-Polanco quien señala que el camino para la emancipación y la posibilidad de crear un mundo mejor no puede ser la individualización que actualmente impulsa la estrategia globalizadora. Más bien los desafíos reales se hallan en afirmar la estrategia comunitaria, y hacer énfasis en que

es en la *construcción de comunidad*, en toda su extensa gama –desde la localidad, pasando por todas las formas de pertenencia sociales, de creencias de género, entre otras, hasta la comunidad nacional y aún más allá–, en donde se encuentra una de las claves fundamentales para encarar con éxito las amenazas que implica el régimen del capital globalizador para abrir el cambio hacia un mundo distinto (Díaz-Polanco 2006, 155; cursivas del original),

puesto que esta guarda valores solidarios. Coincidimos con Díaz-Polanco, en que, si se da el colapso de las comunidades, estaría en peligro la sustentabilidad cultural y ecológica de la humanidad misma (Díaz-Polanco 2006).

En la misma línea Gutiérrez y Salazar Lohman, recurren a la noción de lo “comunitario” para entender lo no capitalista y lo tendencialmente anticapitalista, es decir aquella manera de dar forma a la vida social desde un otro lugar distinto al habilitado por el capital y a su forma política estatal de normar la vida. Entonces lo “comunitario” se entiende como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de “compartenencia” (Martínez Luna [2014] en Gutiérrez y Salazar Lohman 2015) y cooperación –vínculos y haceres compartidos y coordinados– que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, autodeterminada y autorregulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo. Para estos autores, los entramados comunitarios tienden a satisfacer o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por tanto individual. (Gutiérrez y Salazar 2015, 20-22).

De esta manera, la pertenencia a la comunidad y establecer entramados comunitarios se dirigen a la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas de reproducción material, pero también simbólica.

En consecuencia, apostamos a que la comunidad y lo comunitario son centrales en la generación de nuestras propuestas de desarrollo. Hemos visto, que desde allí, se puede generar la satisfacción de las necesidades de manera equilibrada con la naturaleza.

## Conclusiones

Hemos visto que en el transcurso de la historia se han aplicado una serie de modelos de desarrollo, que han fracasado. Las visiones de desarrollo hasta el momento han ocasionado efectos en la naturaleza, su depredación y en la fragmentación del tejido social, que nos encaminan a la extinción como sociedad y como planeta.

De esta manera, el artículo enfatizó en una propuesta alternativa de desarrollo como el Vivir Bien, que parte de bases teóricas y filosóficas que cuestionan el antropocentrismo de los modelos de desarrollo y proponen el respeto a la naturaleza, y la convivencia entre seres humanos. En el caso de Bolivia esta filosofía se tradujo en el “sumaq qamaña”, que además se transversalizó en el Plan Nacional de Desarrollo. Las cifras actuales que muestran la situación de Bolivia, resaltan que se ha aplicado una serie de políticas de corte extractivista que se oponen al Vivir Bien. Estas serían el talón de Aquiles de concretizar el Vivir Bien, además una mayor metropolización y desigualdad se estaría generando sobre todo en las ciudades, que socavan el tejido social.

De manera concisa, hemos desarrollado algunos aspectos, entre ellos políticas aplicadas que no terminan de expresar la esencia de desarrollo planteada en la propuesta del Vivir Bien. Hemos destacado que Bolivia expresa de manera fuerte esta ambivalencia entre capitalismo de Estado neodesarrollista y neoextractivista, y el “sumaq qamaña”. Es así que concluimos que se postula el Buen Vivir pero en los hechos se termina en una colección de adjetivos finalmente funcionales a un desarrollo convencional.

De esta manera el contexto boliviano nos muestra que existen propuestas que están emergiendo y desafían las lógicas, las racionalidades y “verdades” epistémicas de carácter liberal plasmadas en el desarrollo de tipo liberal, que aún es hegemónico.

En este sentido, apostamos por reconfigurar el tejido social y enarbolar la comunidad humana y los valores solidarios que estas colectividades contienen, al decir de Díaz-Polanco.

Consideramos que una de las claves para pensar el desarrollo se encuentra en las concepciones que se tengan de la manera cómo nos tenemos que relacionar con el mundo, la naturaleza, y entre seres humanos. El tipo de interacción que establezcamos definirá las condiciones de vida que tendremos como humanidad. Los hechos nos muestran que cada vez existe un deterioro del tejido social, de las relaciones entre personas, y con nuestro entorno. Por tanto las políticas públicas, los objetivos y horizontes del desarrollo a perseguir tendrían que estar concentrados, en invertir y apostar por el fortalecimiento de la sociabilidad, y de tejer lazos de forma tal que volvamos a formar comunidad.

Por otro lado, dentro de un sistema liberal, lo comunitario nos obliga a pensar en el posible éxito de las prácticas ejercidas por los pueblos indígenas. De esta manera no existiría una única manera de ejercer los derechos políticos y de inmiscuirse en la gestión de los recursos públicos y del bien común, pues el que se haya reconocido, constitucionalmente, determinadas prácticas de los pueblos indígenas nos llevan a plantear la posibilidad de pensar en alternativas desde el sur.

Es así que la búsqueda de nuevas formas de vida implica revitalizar la discusión política, ofuscada por la visión economicista sobre los fines y medios. Al endiosar la actividad económica, particularmente al mercado, se han abandonado muchos instrumentos no económicos, indispensables para mejorar las condiciones de vida.

El Vivir Bien, por tanto tiene en sus bases filosóficas y en el centro a la naturaleza. El reto es transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo. En el plano económico, el valor de la economía es la solidaridad. Las equidades, la igualdad y libertad, así como la justicia social y ambiental que se encuentran en la base del Buen Vivir.

Como trasfondo apostamos a que el Vivir Bien, si bien en su aplicación va a paso lento, no se debe renunciar a sus presupuestos filosóficos que hacen hincapié en la cualificación de las relaciones sociales y en la comunidad como la condición para que una vida de calidad sea posible. Pero la comunidad no es un dato dado, sino es una construcción social que implica la inversión de tiempo y recursos. Por tanto, las propuestas de desarrollo alternativo deben partir priorizando lo social-comunitario para de allí recién pensar en el modelo económico alternativo, en cambiar el pa-

trón de desarrollo productivo, puesto que si se da al revés, continuaremos en un mundo social y ecológicamente insostenible.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2011. “Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 189-208. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Albó, Xavier. 2011. “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 133-144. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Antequera, Nelson e Isidora Coria. 2013. *Comunidad con calidad de vida. El desarrollo humano en el contexto municipal*. La Paz: Cuadernos para el Desarrollo Humano, Oficialía Mayor de Desarrollo Humano.
- Ascarrunz, Beatriz. 2011. “El Vivir Bien como sentido y orientación de Políticas Públicas”. En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 423-437. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Bauman, Zygmunt. 2013. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Traducido por Lilia Mosconi. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón, Fernando. 2017. “La nueva cuestión social bajo la mirada del desarrollo humano. Una fundamentación sociológica desde la experiencia latinoamericana (2000)”. En *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo*, tomo I. Política y Desarrollo, editado por Fernando Calderón, 265-288. La Paz: Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Caneado Vásquez, Gabriela. 2012. “‘Vinimos para quedarnos’. La participación de actores étnicos en el poder y lo comunitario en el diseño de políticas alternativas para superar la pobreza, el caso de Bolivia”. En *Viejos problemas, nuevas alternativas. Estrategias de lucha contra la pobreza gestadas desde el Sur*, coordinado por Ana María Pérez y Nelson Antequera, 279-304. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cohen, Anthony. 1989. *The Symbolic Construction of Community*. New York: Routledge.
- CPE. 2009. *Constitución Política del Estado*. Estado Plurinacional de Bolivia.
- De Sousa, Boaventura y José Luis Exeni. 2012. *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo.
- Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México, D.F.: Siglo XXI.
- EPRI. 2007. *Análisis del Plan Nacional de Desarrollo*, Intercambio. Cochabamba: CCI. Año IV, N° 12.
- Estado Plurinacional de Bolivia. 2007. “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien”. *Plan Nacional de Desarrollo*. Lineamientos Estratégicos 2006-2011. La Paz.

- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo. 2011. "Introducción". En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 11-35. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Fundación UNIR. 2012. *Conflictividad y visiones de desarrollo. Recursos naturales, territorio y medio ambiente (2011-2012)*. La Paz: Fundación UNIR.
- Gamboa, Shirley, Wilma Llanos, Marlene Hoyos, Vladimir Elías, Nataly Vargas y Elizabeth Elías. 2011. "Vivir Bien: un desafío viable para nuestras sociedades". En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 365-381. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir". En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 231-246. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Gutiérrez, Raquel y Huáscar Salazar Lohman. 2015. "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente". *El Aplante. Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿Para qué?* 1: 15-50.
- PND. 2006. *Plan Nacional de Desarrollo*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.
- PNUD. 2007. *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007. El estado del Estado en Bolivia*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD. 2010. *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano en Bolivia. Los cambios detrás del cambio*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD. 2015. *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano en Bolivia. El nuevo rostro de Bolivia. Transformación social y metropolización*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Sen, Amartya. 2000. "El desarrollo como libertad". *Gaceta Ecológica* 55: 14-20.
- Svampa, Maristella. 2016. *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Bolivia: Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

# **Alienación, la contracara de la resonancia, en Villa La Tela de Córdoba, Argentina**

Samantha Samez

## **Introducción**

En este texto se pretende realizar una aproximación del concepto de “alienación” según el sociólogo Hartmut Rosa a la luz de la experiencia de una comunidad en la ciudad de Córdoba, Argentina. Es una pequeña parte de una investigación en curso a cerca de los posibles campos resonantes a detectar en esta comunidad.

Para ello revisaremos en un primer momento, algunos de los antecedentes de este concepto más relevantes para este tópico, a lo largo de la historia de la filosofía y sociología, en referentes europeos influyentes y en autores latinoamericanos. Luego, nos adentraremos específicamente en las interpretaciones de Rosa sobre la alienación y su directa relación con la resonancia. En un segundo momento, para abordar correctamente nuestra comunidad de estudio, Villa La Tela, se considera pertinente aclarar algunos conceptos de carácter estructural acerca de las sociedades subdesarrolladas y precarias, y la designación nominal de “asentamiento informal” a ciertas comunidades de Argentina. En última instancia, se expondrán en detalle los cinco campos de la vida cotidiana, considerados por Rosa en su libro *Alienación y aceleración*, como escenarios de interacción con el mundo en la comunidad en cuestión.

El objetivo en este artículo es doble. En primer lugar, esclarecer la relación entre los conceptos de “resonancia” y “alienación”, poniendo énfasis en la correcta comprensión de este último. En segundo lugar, exponer diferentes campos de la vida cotidiana de los habitantes de Villa La Tela, para así comprender las experiencias alienantes o es su defecto, resonantes que encontramos en esta comunidad.

## **Antecedentes relevantes del concepto de alienación**

Alienación es procedente del latín *alienus* y, de *alius* que significa ‘otro’. Vamos a retomar algunos antecedentes a cerca del término. Tanto Hegel

como Marx fueron referentes que iniciaron e influyeron en el desarrollo de este concepto a lo largo de su evolución. En Hegel, podría decirse que nace la alienación como término filosófico, que deriva de la palabra alemana *Entäußerung*, cercana al término *Entfremdung*. Hegel sostiene que la conciencia puede experimentarse dividida de la realidad que habita. Se percibe entonces, una desunión, un sentimiento de alejamiento, alienación o enajenamiento (Hegel 1998, 107-113). En un sentido marxista clásico, se utiliza el concepto de alienación para afirmar que la división social de clases es una consecuencia de la división social del trabajo y de la separación de los productores de los medios e instrumentos de producción. Es por ello, que son los productos de la actividad humana los que enfrentan a los seres hasta oprimirlos, imponer sus normas y controlar sus vidas. En el sistema capitalista, la división social del trabajo y la apropiación de la actividad de trabajo como mercancía representan los motores fundamentales de la alienación. (Marx 2001, 145-160).

Si hablamos de autores latinoamericanos, muchos de ellos abordan este concepto desde la perspectiva colonial, en la cual España y Portugal impusieron sus doctrinas culturales en Latinoamérica. Desde las perspectivas de Augusto Salazar Bondy (1985; 1995), Sergio Jara Díaz (2010) y Dasten Julián-Vejar (2021), esta realidad no fue trasformada a pesar de la independencia y la conformación de repúblicas en estos países, porque seguimos importando patrones culturales europeos y ahora también, estadounidenses. En esa línea de pensamiento, podemos citar especialmente a Salazar Bondy, quien definió alienación con la siguiente cita:

defino alienación, en cuanto categoría filosófico-antropológica, como la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización. Al estar alienado, el ser humano se convierte en otro y, en tanto que tal, en un ser defectivo, extraño a su esencia (Salazar Bondy 1995, 72).

Es así como la alienación, para el filósofo peruano, es sinónimo de incapacidad de decidir libremente. Esta puede llegar por la fuerza, como fue en las colonias de América mediante la conquista española y portuguesa, o por medios más sutiles, como ser el control económico, social y cultural, pudiendo llevar al hombre a un estado de alienación extrema. En el caso de Dussel, la definición de alienación no debe despegarse del fenómeno de dominación del centro sobre la periferia. En tanto se manifiesta internacionalmente, los países del globo del norte sobre los del sur, y adentro

mismo de las metrópolis, entre el centro urbano y la periferia rural (Dussel 1996, 94-96).

Reiteradas veces tanto Dussel como Salazar Bondy señalan que, ante la ausencia de “libertad” o “liberación”, tanto el ser sometido como el sometedor caen en la situación de alienación,

anulada la libertad y quebrada la comunidad, todos dominadores y dominados, resultan finalmente siervos de entidades extrañas al hombre, que las anulan y cosifican. Esta es la alienación del hombre, la degeneración de la praxis humana, la tragedia de la historia (Salazar Bondy 1985, 103).

Quisiera detenerme en el concepto de “libertad”, muy claramente desarrollado por Andrés Espíritu Avila en su libro *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Ésta es comprendida como como la capacidad consciente de elegir voluntariamente sin ningún apremio, tanto externo –mediante restricciones que limiten la voluntad– como interno –mediante la conciencia de la persona con mandatos que causen temor en las decisiones–. Una característica vital del ser humano es la de tener la posibilidad de elegir (Espíritu Avila 2014, 36-38). Quiera o no este, está condenado a elegir, como explica el filósofo francés Jean-Paul Sartre (1999, 69-71). “La libertad es por lo tanto inherente a él” (Espíritu Avila 2014, 37). Es parte de su esencia, lo que le da sentido a su existencia.

Si hasta lo revisado hasta ahora, la antítesis de la alienación es la libertad, con Kant se nos revela otro concepto necesario para esclarecer la alienación. Kant sostiene que, a la idea de la libertad, es inseparable el concepto de “autonomía”. Este a su vez, unido al principio universal de la moralidad, sirve de fundamento para todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento para todos los fenómenos naturales (Kant 2007, 60-63).

La idea de autonomía según Rosa tiene dos artistas de interpretación. Desde un punto de vista, es un asunto material y cultural que en la sociedad moderna lo regula el dinero y los derechos:

[A]utonomía ética significa autodeterminación en cuestiones materiales, culturales e instrumentales [...] cuanto más dinero tiene un sujeto tanto más grande es su margen de configuración [...]. El dinero y el derecho se convierten así en medios básicos que asegurar la autonomía moderna (Rosa 2019, 35-36).

Desde otra perspectiva, es también un asunto político. La modernidad pretende garantizar la superación de cualquier límite impuesto por la pobreza, la enfermedad, la ignorancia o las limitaciones naturales. Obramos autónomamente; si definimos nuestras metas, valores y prácticas de la vida de manera independiente, todo lo posible, de las presiones y limitaciones externas (Rosa 2016, 138-142).

En un debate sobre estos conceptos con el profesor Rosa, le pareció oportuno aclarar que tanto “libertad” y “autonomía”, no son los antónimos de “alienación”. En este punto, no va a coincidir con Salazar Bondy. Por el contrario, son elementos necesarios que facilitan la alineación en las sociedades modernas.

### **Alienación según Hartmut Rosa**

Rosa define alienación como “una forma específica de relación con el mundo en la que el sujeto y le mundo se contraponen de manera indiferente u hostil. [...] Por consiguiente, la alienación puede definirse como la *relación de la ausencia de la relación*” (Rosa 2019, 240; cursivas del original).

Este concepto vive en las sociedades modernas, reguladas por las fuerzas de la “estabilización dinámica”, ya no es la alienación de Hegel o Marx, ni tampoco la alienación colonial la que enferma nuestras sociedades. Las reglas del juego indican que debemos estar en constante crecimiento e innovación para mantener el nivel socioeconómico de una comunidad y a su vez, para mantenernos dentro de esa estructura a nivel individual. La segunda característica de las sociedades modernas es la “aceleración social” planteada en el campo tecnológico –innovaciones tecnológicas constantes–, en los cambios sociales –cuando los cambios culturales suceden cada vez más de prisa– y en el ritmo de vida –al hacer más actividades en una misma unidad de tiempo– (Rosa 2016, 17-39). La aceleración social y la estabilización dinámica, ambas retroalimentándose, son las causas de que los humanos quedemos alienados respecto del espacio, del tiempo, de nuestras acciones, de los objetos con los que vivimos, y de la relación con los demás y con nosotros mismos. Luego ampliaremos sobre cada uno de estos puntos en nuestra unidad de estudio.

Esta patología social, la alienación, que fue mutando a lo largo del tiempo –desde Hegel y Marx en adelante– y es reinterpretada según las condiciones geográficas y culturales, se enfrenta a una dificultad en estos tiempos. Rosa lo expresa muy claro en su libro *Resonancia*,

el problema central de las teorías de la alienación hasta aquí existentes consiste, entonces, en que nunca pudo establecerse con precisión qué es un estado de no alienación, es decir, cual es el *contraconcepto* de la alineación (Rosa 2019, 229; cursivas del original).

Es en este lugar, en el cual va a posicionar el concepto de resonancia.

### **Resonancia y alienación**

La definición que Rosa da para resonancia es “una forma de relación constituida por afección y emoción, interés intrínseco y expectativa de autoeficacia, en la cual el sujeto y el mundo se conmueven y a la vez se transforman mutuamente” (Rosa 2019, 227).

Es muy importante aclarar qué implica “mundo”, en esta definición se aborda mundo como todo aquello que entra en contacto con el sujeto y este se hace consciente de ello. El sujeto vive envuelto del mundo, allí las actividades se desarrollan, la naturaleza se vuelve tangible, y los objetos se materializan. Esta relación sujeto–mundo se alimenta mediante la resonancia. Ambas partes se ven interpeladas por lo que propone la otra, es un constante diálogo. Ese vínculo con el mundo y por consecuencia, con nosotros mismos es inevitable, estamos inmersos en él y somos parte de él. Somos mundo (Rosa 2019, 52-55).

Aquí nos detenemos un momento, para resaltar el estrecho contacto con la teoría del Vivir Bien. Sin ser experta en el tema, considero que esta concepción del ser humano que es mundo, es naturaleza, y jamás puede desprenderse de él, es similar a lo que nos invita a pensar el Vivir Bien. “El Buen Vivir asoma como una categoría en permanente construcción y reproducción. En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros” afirma Alberto Acosta (2015, 310). Somos un todo único y en la contribución con el mundo, hay autocontribución y en la destrucción del mundo, hay autodestrucción.

Con mucho detenimiento y claridad, Rosa aclara las vías por las cuales se materializa esta relación sujeto-mundo. Puede ser mediante las relaciones corporales más innatas –como por ejemplo la respiración– o las relaciones emocionales, evaluativas y cognitivas, es allí donde cobran un papel protagonista el deseo y la angustia. Ahora bien, si la resonancia es el puente

para entrar en auténtica relación con el mundo y efectuarse un proceso de real transformación, qué papel juega la alienación.

La resonancia no es el antónimo a secas de alienación, “la resonancia y la alienación no constituyen un mero par de opuestos” (Rosa 2019, 223). La alienación se hace presente cuando nuestra relación con el mundo es distante, fría y sin diálogo. Cuando nos concientizamos de esta indiferencia y muchas veces, rechazo hacia el mundo se habilita el escenario para momentos resonantes (Rosa 2019, 240-245).

La resonancia, entonces, nunca surge cuando todo es “pura armonía” ni tampoco de la ausencia de alienación: por el contrario, es *el destello de la esperanza de una asimilación transformadora y de una respuesta en un mundo que calla* (Rosa 2019, 244; cursivas del original).

Esta relación sin real relación es la que nos aclara o, mejor dicho, es el par de lentes que nos permiten apreciar y reconocer la resonancia. Muchas veces los momentos resonantes de la vida del sujeto, tienen por motor pujante la intención de salir fuera del manto de alienación.

### **Características conceptuales de subdesarrollo y sociedad precaria**

El segundo objetivo de este texto es desarrollar el concepto de alienación de la sociedad moderna, en una comunidad de Latinoamérica. Si bien muchos autores no logran despegarse del proceso de colonización que vivió este continente, aquí intentaremos enfocarnos en la sociedad contemporánea, asumiendo los patrones culturales importados. El argumento de esta postura se funda en que toda comunidad que uno se proponga observar y analizar socialmente ubicada en cualquier parte del mundo occidental, la vivenciamos contaminada de patrones culturales externos. Esto es una característica intrínseca de la sociedad moderna. Son innumerables los casos paradigmáticos que podemos nombrar como las marcas franquicias extranjeras que comercializan sus productos en numerosos países, por ejemplo, McDonald’s, Adidas, Siemens, etc. No así las excepciones, entre las que encontramos contadas comunidades cerradas que conservan, o intentan conservar, las doctrinas y hábitos de los pueblos originarios de América. Algunos de ellas radican en Bolivia –como los aborígenes uros–, en Perú, al sur de Chile y Argentina –como las comunidades mapuches– y en la selva amazónica.

La comunidad en cuestión se encuentra en Villa La Tela, Córdoba, Argentina. Incluimos a la Argentina dentro del grupo de los “países subdesarrollados” y a su vez, a Villa La Tela en el grupo de “sociedades precarias”, dentro de la ciudad de Córdoba. Por lo que, contextualizaremos estas categorías.

Entendemos por “desarrollo”, a partir de los textos de Salazar Bondy, como la capacidad: a) de usar sus recursos en beneficio propio y b) de autoimpulsarse y alcanzar un efectivo proceso, según los criterios sociales del momento. En correlación, se dirá que una nación es desarrollada si posee a) y b). Por oposición, llamaremos subdesarrollada a la nación que no posee o tiene gran déficit de a) y b) (Salazar Bondy 1995, 72).

En general, las personas que conforman el país subdesarrollado tendrían bajos niveles de sanidad, condiciones habitacionales irregulares y carencias en los servicios de infraestructura. En el campo demográfico, la tasa de natalidad es muy alta debido a la falta de planificación familiar y gran parte de la población con capacidad de trabajar, se encuentra desempleada o con trabajos temporales y no regularizados. La diferencia de clases dentro de un mismo país es muy pronunciada y ello se materializa en, por ejemplo, la educación escolar, la cual en las clases bajas se enfrenta a muchos obstáculos para alcanzar los niveles mínimos. En materia económica, predominan las actividades extractivas, que en muchos casos producen contaminación, agravando la situación de salubridad de la población. La condición de subdesarrollo de un país no es estática, dado que puede tener variaciones de acuerdo con la forma en que se administra este.<sup>1</sup>

Cuando nos referimos a la categoría de “sociedad precaria”, hablamos de aquella donde la vida social está trazada por la insatisfacción de las necesidades básicas y el insuficiente o inexistente ejercicio de los derechos sociales. En ellas, al ciudadano se le ha despojado, total o parcialmente, de sus derechos de ciudadanía y se le ha convertido en persona de asistencialismo y subvención (Julián-Vejar 2021, 191-193). Según Guy Standing, uno de los principales economistas en el estudio de la precariedad laboral y del trabajo, el proceso de precarización se manifiesta en el “ser-precariado”, es decir, ser sujeto a presiones y coerciones sociales. Estas presiones conllevan a experiencias, y el conjunto de estas experiencias conduce a una

---

1 Esta breve síntesis está basada en la descripción de los países alienados por el autor Andrés Espíritu Avila en su libro *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*, 2014, pp. 63-68.

existencia precaria. En la existencia precaria, vivimos solo el presente sin una identidad segura y sin un sentido de desarrollo personal a través del trabajo y el estilo de vida (Standing 2013, 29-34).

El conjunto de los elementos mencionados no pretende expresar la totalidad de la compleja estructura de las sociedades precarias y los países subdesarrollados. No es la intención definir sus lineamientos exactos, sino exponer algunas coordenadas que han servido como guía para esta investigación.

### **Villa Miseria La Tela en Córdoba**

Villa La Tela es un extenso asentamiento informal –“villa miseria”– en el sudoeste de Córdoba. Esta ciudad es la segunda más poblada, después de Ciudad Autónoma de Buenos Aires, con 1 565 112 habitantes en una superficie aproximada de 625 km<sup>2</sup> (INDEC 2022). Villa La Tela cuenta con una población estimada entre 10 000 y 15 000 habitantes y con una superficie de 1 km<sup>2</sup>, es el asentamiento más grande de la ciudad. Las tierras que la comprenden son de dominio fiscal y otras de patrimonio privado con ocupación informal de ellas. Se toma esta unidad de estudio como caso modelo, representando demás casos de villas miserias argentinas. Es importante destacar que hablamos de un caso modelo, entiéndase por este un caso empírico sometido a prueba, ya que cumple con los condicionamientos de asentamiento informal en el área marginal de la ciudad de Córdoba. Sin embargo, las generalizaciones son complicadas porque las definiciones de estos asentamientos, así como sus propias leyes y características internas, son diversas.

Brevemente, sería útil definir “asentamiento informal” o “villa miseria” en Argentina, aunque también presentes en la mayoría de los países subdesarrollados. Nos referimos a un lugar, donde se establece una comunidad de manera espontánea, que no está dentro del margen de los reglamentos o las normas establecidas por las autoridades encargadas del ordenamiento urbano. Se ubican usualmente en terrenos fiscales dentro de la ciudad o bien en la periferia, extendiendo los límites de las metrópolis. Los establecimientos informales son densos y sus habitantes residen en viviendas autoconstruidas y en un estado permanente de inseguridad legal, ya que usurpan terrenos y están sometidos a amenazas de desalojo.

La ausencia o bajas prestaciones de servicios municipales tales como agua potable, recolección de residuos, drenaje pluvial, pavimentación de

calles e iluminación es una característica principal. La presencia de servicios públicos ya sea escuelas, centros de salud y atención social es muy limitada. Los espacios verdes pueden ser insuficientes en proporción a la densidad de la comunidad, pero sobre todo, inseguros. Sus residentes normalmente carecen de suficiente preparación educativa y, por lo tanto, se quedan afuera de las actividades económicas formales y sus trabajos son inestables en cuanto a la paga y la durabilidad. Debido a los niveles de pobreza y la contaminación del medio ambiente donde residen, los riesgos de contraer enfermedades son mayores y la tasa de mortalidad más alta.

Son en resultado último de los problemas habitacionales y la necesidad urgente de vivienda en las metrópolis. La ONU incorporó el concepto de “sostenibilidad espacial”, en el programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos en *La nueva agenda urbana*, presentada por la ONU-Hábitat en el año 2020, como la capacidad, como la capacidad a largo plazo de las ciudades para planificar con éxito su urbanización y crecimiento. “Es imperativo que todas las personas que viven dentro de una ciudad, independientemente de su nivel de ingresos o identidad, puedan acceder a viviendas, centros de empleo y servicios públicos esenciales” (Acioly, Jonsson y Vignol 2020, 47). Estos servicios públicos –incluyendo calles de acceso e internas en buenas condiciones, el transporte público, sistema cloacal, escuelas, hospitales y agua potable– deben distribuirse equitativamente y ser de buena calidad para todos los habitantes. Posteriores resultados como niveles de salubridad, de educación, movilidad ascendente y bienestar económico, dependen en primera medida de esos servicios y de la planificación de crecimiento urbano. A nivel global, los asentamientos informales son un problema significativo, ya que albergan a la mayoría de los habitantes más necesitados, especialmente en las metrópolis de países subdesarrollados (Acioly, Jonsson y Vignol 2020, 46-48).

### **Cinco puntos de contacto con la alienación según Hartmut Rosa**

Como lo mencionamos anteriormente, nos detendremos en los cinco puntos en los que el profesor Hartmut Rosa describe como campos de alienación,<sup>2</sup> con la intención de situarlos en la comunidad de análisis. Per-

---

2 Se toman los campos de alienación propuestos en el libro *Alienación y aceleración*, como guía del método de análisis empírico. Es la herramienta que nos permite sectorizar los campos de investigación.

siguiendo este objetivo, las entrevistas que hemos realizado han procurado detectar registros del padecimiento ante esta patología social.

**Alienación respecto del espacio.** En su libro sobre *Alienación y aceleración*, el profesor Rosa propone como primer campo de relación nuestro vínculo con el espacio que nos rodea, porque somos sujetos físicos que ocupan un espacio y el mundo se materializa en un espacio. Hablamos de una relación resonante con este cuando es íntima, cargada de valoraciones y recuerdos, cuando nos interpele. Ese sentimiento de pertenencia con un espacio físico en alemán se nombra *Heimat*. La intimidad personal lleva tiempo en concretarse e internalizarse. Los traslados de una ciudad a otra, tan frecuentes en la sociedad moderna, o las mudanzas dentro de una misma ciudad, nos llevan a la desconexión con el espacio geo-social. Los recorridos rutinarios necesitan del paso del tiempo para volverse significativos, contener recuerdos y contar anécdotas. Lo mismo sucede con los ambientes internos de la unidad habitacional –la casa o la residencia–, el dormitorio o la cocina tienen valor para nosotros en la medida que las apreciamos como parte de nuestra historia. A mayor aceleración social, mayor movimiento en menos tiempo, y como consecuencia, mayor alienación respecto al espacio físico (Rosa 2016, 149-151).

Si nos remitimos a La Tela, como la llaman usualmente sus habitantes, nos encontramos con una situación paradójicamente opuesta al relato sobre alienación espacial. Sus habitantes viven en esos territorios hace años y sus ancestros vivieron allí. Respecto a la vivienda edilicia, en términos arquitectónicos no cumple con los requisitos mínimos de higiene y seguridad que debería tener, pero no es este nuestro objetivo de análisis, sino el vínculo de sus habitantes con esta casa. Ellos realmente la consideran su hogar, la hicieron con sus propias manos, y los materiales fueron adquiridos en un tiempo prolongado, a partir de donaciones o bien adquisiciones del espacio público mismo. “Fui jefe de cuadrilla y construí esta casa y participé en la construcción del Centro Comunal” afirma E. A., de 70 años.<sup>3</sup> Los cambios y ampliaciones que las viviendas tuvieron, a lo largo del tiempo, responden directamente a las necesidades de los sujetos usuarios; al crecer la familia, crece la casa. Los vecinos y los familiares de los vecinos que hacen periódicas visitas son conocidos entre ellos y comparten

---

3 Las entrevistas presentadas son experimentales, realizadas previamente al inicio oficial del proyecto de doctorado. Se mantiene en el anonimato a los entrevistados para preservar su identidad.

momentos juntos. Este escenario social se debe en parte a la falta de infraestructura edilicia, por eso se hace uso de la vereda y la calle como espacio de permanencia y reuniones familiares. Respecto a las tiendas de proveeduría barrial, el dispensario de salud, el centro de asistencia social y la escuela de los niños se encuentran en su misma ubicación hace un tiempo considerable, son edificios públicos estatales y su uso es constante en estas realidades. Los recorridos para llegar a ellos son frecuentes y conocidos por los habitantes, por lo tanto, hay una carga de recuerdos en la memoria sobre ellos. Podemos afirmar entonces, que alienación en la relación al espacio no se percibe con intensidad. Por el contrario, el espacio resuena con sus habitantes.

**Alienación respecto de las cosas.** Como nunca en la historia, disponemos de tecnología que nos permite disponer de nuestro tiempo en forma más eficiente: aplicaciones para todo tipo de actividades, celulares o hornos microondas. Sin embargo, siempre estamos atrasados o apurados. Pero no es esta una paradoja novedosa.

En el mundo de las cosas, Rosa va a distinguir entre las que producimos y las que consumimos. Los objetos con los que comemos, trabajamos o entrenamos constituyen nuestra identidad. Si estos objetos son desechados o reemplazados rápidamente, no generamos vínculo real con ellos, “nuestra relación con el mundo-cosa varía según con la velocidad de la tasa de cambio” (Rosa 2016, 152). Cuando reparamos para tratar de conservar algo, en lugar de desecharlo, interpretamos ese algo en todas sus dimensiones y así allí cuando nos vinculamos de manera genuina, construyendo identidad. En las sociedades modernas, cada día es más veloz la intensión de cambio o renovación de los productos que empleamos, pero además, estos productos son cada día más sofisticados y su reparación o su uso integral se vuelven incomprensibles para el usuario. Solo usamos un porcentaje de muchos productos tecnológicos y digitales que consideramos indispensables en nuestro día a día. Si esta manera de vincularnos es la dominante en el mundo de los objetos tangibles, si somos extraños con ellos, entonces vivimos alienados en este campo (Rosa 2016, 153-156).

En este punto no corremos con la misma suerte que con el espacio, tanto adultos, adolescentes y niños en Villa La Tela, están inmersos en un sistema de consumo constantes. Son numerosos los comentarios de los habitantes acerca del deseo de adquirir constantemente nuevos productos, incluso que no son de producción nacional, como celulares iPhone o zapatillas Nike, a pesar de ser muy costosos y no estar dentro de sus posibi-

lidades económicas. “Todos me piden celulares porque todos tienen”, nos cuenta T. H., refiriéndose a sus seis hijos. Podemos entrar en el terreno de la delincuencia en este punto, pero nos limitaremos a decir que podría ser este el medio para adquirir estos productos en varias ocasiones. Al consultarles a cerca de su ropa o utensilios para cocinar, por ejemplo, estos son provistos por el Estado en un plan de asistencia social, son de mala calidad y renovados periódicamente, no reparados por ellos mismos. Se percibe alienación clara, ya que no está el sujeto realmente conectado con sus necesidades al momento de adquirir productos, sino que estos son impuestos por las publicidades y tendencias del mercado.

**Alienación respecto de nuestras acciones.** La imposibilidad de resonar verdaderamente con las actividades que realizamos deviene de tres motivos. Por un lado, en relación con el apartado anterior, las constantes innovaciones en los productos y herramientas que empleamos diariamente nos alejan del completo conocimiento de nuestras acciones. Por otro, la incalculable información que nos llega, nos imposibilita informarnos íntegramente de lo que estamos haciendo. En este punto, son ejemplos claros, los contratos que aceptamos para actualizar las aplicaciones o *softwares* y los prospectos de medicamentos. Y, por último, a mi parecer el más intangible pero agresivo de los motivos, la interminable lista de tareas que se va alargando a medida que el tiempo pasa, entonces por más que vayamos eliminando tareas ya realizadas, nunca estamos “al día” (Rosa 2016, 156-165). Esta dinámica se sostiene sobre la base de que, como aclaramos en el primer apartado, la decisión de realizar las actividades de la lista se toma con plena libertad, pero no hay un profundo vínculo con el deseo de ejecutarlas.

En relación a los momentos de disfrute, es más frecuente realizar actividades a corto plazo, que no exijan de nosotros frecuencia y compromiso, como puede ser jugar un deporte o tocar un instrumento musical. En la sociedad moderna, la percepción del ocio está básicamente dominada por patrones de eficiencia y producción. Como ya dijo Fromm, el tiempo se ha convertido en nuestro enemigo, es nuestra propia prisión. Usualmente organizamos nuestro ocio con los lineamientos productivos del trabajo o nos rebelamos siendo absolutamente holgazanes, haciendo nada para desobedecer las demandas del tiempo tirano (Fromm 1976).

En la comunidad de Villa La Tela, la lista de tarea es muy diferente quizás a la de una persona que trabaja en una empresa o en la academia. Las actividades que ellos mismos describieron durante las entrevistas se

remiten; en el caso de las madres a cuidar a los niños, cocinar o llevarlos al comedor del centro vecinal y en el caso de los hombres a hacer algunas “changas” –trabajos momentáneos con pagas muy informales–. Los niños y jóvenes deberían de ir a la escuela, aunque muchos de ellos no finalizan sus estudios e invierten su tiempo en jugar al fútbol o estar con amigos. La actividad más mencionada y con el mayor entusiasmo es el momento del mate en la vereda o la calle, consiste en la familia y los amigos alrededor de una pava con agua caliente a partir de un pequeño fuego hecho de quemar basura o maderas del lugar compartiendo una bebida tradicional argentina, el mate. “La mejor parte es a la tarde cuando tomamos mate. Es lindo estar con la familia. A veces pelean y no se reúnen” es la expresión de M. C., tiene 17 años y vivió desde nacido en este barrio. En los relatos, también percibimos alienación, solo hay excepciones de momentos de resonancia, como el momento del mate o el fútbol con amigos. Pero las demás actividades están insertas en una lista de tarea que se incrementa con el transcurso de las horas, y los tiempos libres son dominados por los celulares, televisores y también por la adicción a las drogas o el alcohol, como medio evasivo y de alienación absoluta.

**Alienación respecto al tiempo.** Esta investigación parte de una sensibilidad particular hacia el impacto del tiempo, como elemento subjetivo en la vida de las personas según su localidad, entorno y situación social –no como unidad cuantificable en horas, minutos o segundos–. Intenta comprender el manejo de este recurso, igualitario para todos por excelencia, en entornos sociales donde otros recursos –materiales, de salud, de educación, etc.– escasean. La gestión del tiempo como gran herramienta para alcanzar niveles de bienestar, aun en circunstancias adversas, es el eje del proyecto. Es la buena administración del tiempo un gran factor habilitante de momentos de resonancia.

Aunque podemos medir el tiempo en un reloj objetivamente, el modo en que experimentamos el tiempo es un fenómeno subjetivo. “Media hora puede ser increíblemente corta o insoportablemente larga” (Rosa 2016, 166). Rosa hace una distinción entre dos tipos de tiempo. *Erfahrungen* o “tiempo del recuerdo” es aquel que nos interpele y una vez transcurrido ya nos transformó internamente para siempre. *Erlebnisse* o “tiempo de la experiencia” es el conjunto de acontecimientos que vivimos pero que no dejan huella en nosotros. Los podemos identificar si recurrimos a nuestra memoria, las vivencia gravadas en nuestros recuerdos son aquellas que nos transformaron y son parte de nuestra identidad. Cada vez tenemos más

vivencias una tras otra en nuestra agenda, pero menos experiencias transformadoras. Vivimos tan rápido que nos vamos quedando sin memoria, no nos apropiamos genuinamente del tiempo (Rosa 2016, 165-172).

Conversando con algunos miembros de la comunidad, llegamos a la conclusión que aquí también encontramos pocos recuerdos. Comentan las actividades mencionadas anteriormente sin entusiasmo. Son escasas las anécdotas que relatan desde su memoria, y la mayoría de ellas están marcadas por el dolor físico y la falta de servicios de salud, o por la pobreza. De nuevo la lista de tareas, sumado muchas veces a los requisitos que deben cumplir para la asistencia estatal –por ejemplo, llevar los carnets de vacunación a lugares muy lejanos en la ciudad o hacer largas colas para esperar la comida– oprimen los momentos de experiencia verdadera.

**Alienación respecto del yo y los otros.** El último de los campos es el más integrador de todos. “Nuestro sentido del yo surge de nuestras acciones, experiencias y relaciones, de la manera en que estamos ubicados [...] en el mundo social y espacial-temporal, incluido el mundo de las cosas” (Rosa 2016, 174). El profesor Rosa en este campo nos invita a reflexionar sobre nuestros ejes de resonancia para con los demás –ejes horizontales– y para con nosotros mismos –ejes verticales–. Es tanta la conectividad inmediata que tenemos con otras personas mediante las redes sociales, el *email*, el tráfico al manejar; que perdemos el real vínculo profundo con ellas. Eso conlleva a una lejanía también con nosotros mismos, no son dos aspectos que puedan individualizarse. La alienación en relación a los demás y en relación a nosotros es la puerta de entrada al agotamiento profesional, la depresión o el *burnout* (Rosa 2016, 172-175).

Entendemos que la historia de una persona es individual, con sus propias circunstancias históricas y socioculturales. Sin embargo, esa historia individual está unida a la historia de una comunidad, dado que el hombre no es ajeno a la sociedad donde nace y se desarrolla. En ella se desenvuelve, realiza tareas y percibe sus emociones. Es en la sociedad, donde se va formando el individuo. En el intento de despejar esta investigación de cualquier apreciación político-económica y solo centrarse en la experiencia cotidiana del ser humano, podemos afirmar que de nuevo percibimos alienación. Quizás no por la cantidad de personas con las que entran en contacto por *email* o en el tráfico de las avenidas camino a la oficina, pero sí por las limitaciones socioeconómicas que conllevan a ajar la relación con ellos mismos y con su entorno inmediato. “No se puede hacer nada para cambiar esto. Así vivimos nosotros y bueno” concluye G. H., madre y

abuela de 63 años, encargada de sostener a su familia a partir de la asistencia social y de la recolección y división de los residuos de la ciudad para la posterior venta de algunos materiales como cobre o aluminio. Se percibe el desgano y falta de motivación en sus relatos, no promovido por el estrés laboral o un posible *burnout*, pero si por la falta de esperanza de transformar su realidad.

## Conclusiones

Para concluir, me gustaría remarcar este nuevo enfoque del concepto de alienación, como la contracara de resonancia. El cual es necesario para reconocer los momentos resonantes, ya que la resonancia absoluta en todos los momentos de la vida es una utopía. También, destacar la presencia de libertad y autonomía en decisiones del sujeto plenamente alienadas. No son estos conceptos puestos a alienación, sino una herramienta más de gestión y decisión, con las que podemos o no buscar la resonancia.

En relación a la comunidad de la Villa La Tela, queda demostrado que es una comunidad que, así como padece otros tipos de patologías sociales—como pobreza, salud inestable, educación mediocre— también sufre de alienación.

Esta alienación generalizada de la sociedad desemboca en el embudo del no reconocimiento y la incapacidad de mejorar la realidad circundante. La aceleración social, la estabilización dinámica y el sistema de mercado vigente dominan las conductas sociales. Los únicos oponentes que encontramos son ciertos momentos/situaciones de resonancia como la relación con el espacio o algunas actividades puntuales, son estos los focos a trabajar en futuras investigaciones.

## Referencias bibliográficas

- Acioly, Claudio, Asa Jonsson y Raphaëlle Aignol, coords. 2020. *La nueva agenda urbana*. Nairobi: ONU-Habitat.
- Acosta, Alberto. 2015. "El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas". *Política y Sociedad* 52, n.º 2: 299-330.
- Dussel, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Espíritu Avila, Andrés. 2014. *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.

- Fromm, Erich. 1976. *To Have or to Be*. New York: Harper and Row.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Phenomenology of Spirit*. Traducido por A. V. Miller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- INDEC Argentina. 2023. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC).
- Jara Díaz, Sergio. 2010. *Alienación y valor del tiempo*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Julián-Vejar, Dasten. 2021. "Sociedades precarias. Sobre la relevancia de la precariedad en las sociedades contemporáneas". *Estudios Políticos* 61: 179-203. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a08>.
- Kant, Manuel. 2007. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Manuel García Morente. San Juan: Pedro M. Rosario Barbosa.
- Marx, Karl. 2001. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1884*. Traducción y notas por Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Alineación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Traducido por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüe. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Traducido por Alexis E. Gros. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Salazar Bondy, Augusto. 1985. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rikchay Perú.
- Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sartre, Jean-Paul. 1999. *El Existencialismo es un Humanismo*. Traducido por Mari Carmen Llerena. Barcelona: Edhasa.
- Standing, Guy. 2013. *El precariado, una nueva clase social*. Traducido por Juan Mari Mada-riaga. Barcelona: Pasado y Presente.

# **Infraestructuras hidráulicas del buen vivir. Observaciones del cronista andino Guamán Poma de Ayala (1615)**

Kirsten Mahlke

En los Andes, se han construido infraestructuras hidráulicas interconectadas a gran escala desde la época preincaica, algunas de las cuales sobreviven hasta nuestros días. El abastecimiento artificial de agua tiene un significado simbólico-espiritual para el buen vivir que va más allá de la necesidad de supervivencia de personas, animales y plantas en zonas temporalmente áridas.

En este artículo, abordaré la complejidad cultural de las infraestructuras preincaicas de abastecimiento de agua al tiempo que plantearé la cuestión sobre el significado cultural de las infraestructuras del buen vivir andino. Particularmente expondré como la conquista española de la zona supuso la destrucción, en parte involuntaria, de las infraestructuras hidráulicas, produciendo un quiebre en el acceso al buen vivir. Asimismo presentaré como Guamán Poma respondió a este quiebre a través de la redacción de un programa de reforma infraestructural de *Buen gobierno* dirigido al rey español Felipe III. Utilizando aquí el ejemplo del abastecimiento de agua, la tesis de este estudio es que una comprensión acabada de la catástrofe social causada por la conquista solo puede lograrse sobre la base de una comprensión culturalmente ampliada de las infraestructuras hidráulicas.

## **Infraestructuras hidráulicas andinas y luchas de poder durante la conquista española**

El período de la conquista y colonización de los Andes es uno de esos momentos históricos en los cuales una infraestructura milenaria del buen vivir se torna en un lugar de poder y dominación intensamente disputado. Dado que el agua yace en el núcleo de la cultura y del simbolismo andino, la destrucción de los sistemas de irrigación por parte de los conquistadores y colonizadores a partir del siglo XVI convirtió al agua en una gran preocupación para la población andina que fue problematizada en las crónicas e

historias de la época colonial. Recientemente las infraestructuras acuáticas preincaicas en el altiplano andino volvieron a ubicarse en el foco de los responsables de formular y preservar políticas, ya que la seguridad del abastecimiento de agua está siendo gravemente amenazada bajo las condiciones del calentamiento global.<sup>1</sup>

El arte de mantener disponible el agua para campos, ganado y personas durante largas sequías se suscribe a una tradición milenaria en los Andes. Un posible abordaje a este arte podría fundarse en el uso que se da hoy a la infraestructura hidráulica de las culturas andinas, el cual permitiría observar aspectos de la historia de esta tecnología en vista de su usabilidad actual en tanto esta infraestructura continúa siendo incluso esencial para asegurar la sobrevivencia de las poblaciones locales. Sin embargo, este estudio argumenta que un abordaje semejante no es suficiente para entender la infraestructura hidráulica andina como una compleja interacción de múltiples elementos materiales pero también inmateriales. Estos últimos, como se mostrará, están ligados a la transmisión del conocimiento infraestructural en el sentido literal de una “cultura” (del latín, *colere*: cultivar, mantener, preservar).

Para ello, este artículo trabajará sobre un texto que data de la era colonial peruana del siglo XVII. En 1615, Guamán Poma de Ayala, nacido en Huamanca en el entonces virreinato del Perú, concluyó su carta para el rey de España Felipe III, *El primer nueva corónica i buen gobierno*, cuyo facsímil está disponible en línea. La finalidad explícita de la crónica es una reforma radical del gobierno colonial, incluyendo todas sus instituciones desde la administración estatal hasta el aprovisionamiento para los *ayllús*, grupos de familias y sistemas de gobierno a nivel de las comunidades andinas, con el fin de garantizar el buen vivir de los individuos y de dichas comunidades en la esfera colonial.

---

1 La conclusión de los autores respecto a la eficiencia de la infraestructura indígena en función de las demandas de hoy en día es positiva: “Combinamos monitoreo hidrológico y experimentos con trazadores para caracterizar el funcionamiento hidrológico de un sistema de mejoramiento de infiltración de agua de 1400 años de antigüedad, desarrollado por culturas preincaicas para hacer frente a la variabilidad climática en los Andes peruanos. Nuestros resultados confirman que el sistema mejora eficazmente la infiltración de agua en las laderas para alcanzar manantiales aguas abajo. Estimamos un tiempo de retención medio de 45 días, con un rango de entre 2 semanas y 8 meses, lo cual muestra que el sistema puede ser utilizado para incrementar la disponibilidad hídrica a escala comunitaria durante la estación seca” Ochoa Tocachi *et al.* (2019, 584-593).

La reforma que Guamán Poma sugiere al rey poner en marcha incluye la transformación de infraestructuras en una comprensión casi moderna del término: abastecimiento de agua, rutas de comunicación, infraestructura para el transporte, suministro de alimentos, minería y bienestar. Un buen gobierno, tal como se anuncia en el título, se diferencia del gobierno colonial español precisa y decisivamente en lo que respecta a sus infraestructuras. Como señalaba en el párrafo anterior, el propósito de Guamán Poma de reformar las infraestructuras hidráulicas, sostengo, solo es comprensible si se entienden las infraestructuras hidráulicas como objetos culturales y no solo técnico-materiales. En otras palabras, el abastecimiento de agua como base del buen vivir es mucho más que la totalidad material de canales de riego, pozos y sistemas de drenaje. Esta concepción convencional de las infraestructuras material-tecnológicas no tiene en cuenta el profundo significado inmaterial del agua para el buen vivir de las sociedades andinas que se evidencia en la crónica de Guamán Poma de Ayala (1615). Este documento está inserta en la cosmología y la espiritualidad andinas y garantiza el orden de la estructura social sobre la base del agua.

Desde esta conceptualización material y cultural es que es posible considerar bases culturales como la escritura y el calendario como partes de la infraestructura hidráulica tan significativas como lo son los propios canales, pozos y acequias. Entiendo el término infraestructura en base a la conceptualización desarrollada en el proyecto de investigación “Transformar la infraestructura. Perspectivas culturales” realizado en la Universidad de Constanza.<sup>2</sup> Según esta definición:

- 1) las infraestructuras son los sistemas de apoyo de la socialidad y la cultura humanas que prestan determinados servicios de forma regular o rutinaria;
- 2) al mismo tiempo, las infraestructuras son también producto de la cultura humana: su planificación se basa en imaginarios, su mantenimiento y uso en prácticas;

---

2 El trabajo que aquí presento es parte de una iniciativa de investigación de la Universidad de Constanza, Alemania, en torno a la transformación de infraestructuras. Entendemos la noción de infraestructura como el soporte de sistemas de socialización. En nuestro grupo de investigación, tratamos de repensar el concepto moderno de infraestructura y buscar recursos transformadores en los campos de la historia y de los estudios antropológicos comparativos. Son sustentables en términos ecológicos, resilientes y equitativos. Son concentrados de conocimiento sobre el buen vivir.

- 3) como producto cultural, las infraestructuras son el resultado de una actividad sociocultural organizada, durante la cual diversas prácticas y procesos contribuyen a materializar los imaginarios y las ideas existentes;
- 4) en cuanto a su carácter operativo, las infraestructuras son elementales y generativas en tanto permiten o facilitan otra cosa que no existiría ni funcionaría sin ellas. En lugar de dar impulsos selectivos y aislados, las infraestructuras funcionan con cierto grado de coherencia durante períodos más largos lo cual se manifiesta en rutinas y procesos culturales;
- 5) como fenómenos relacionales, las infraestructuras están integradas en un marco cultural dinámico que las mantiene en funcionamiento, ya sea mediante intervenciones conscientes, como las reparaciones, o mediante un trabajo cultural subconsciente, como la aplicación de convenciones de uso, estándares, normas, etc., a la vez que las infraestructuras afectan a este marco cultural tal y como se manifiesta en imaginarios, prácticas y procesos.

En lo que hace al contexto histórico de las infraestructuras, las guerras y las conquistas siempre van asociadas a colapsos y reconceptualizaciones infraestructurales. Por ejemplo, el suministro de agua en los Andes quedó permanentemente destruido por la conquista española y la posterior administración colonial, pero también por la evangelización. De hecho, las infraestructuras son un lugar de poder y dominación intensamente disputado, y en épocas de transformación social violenta como la conquista española, resultaron un motor clave de la desintegración demográfica, la injusticia social y la destrucción medioambiental. Estudiar las infraestructuras hidráulicas andinas del período precolonial, por ende, significa ir más allá de la comprensión moderna occidental de las infraestructuras. La resistencia articulada por Guamán Poma frente a la aparición de una práctica e ideología ecológica y socialmente perjudicial para la infraestructura andina es una respuesta a la ceguera colonial frente a las dimensiones cosmológico-espirituales de la infraestructura. Su texto resulta, en este sentido, un megaproyecto conceptual de restitución infraestructural. Desde la perspectiva de los estudios literarios, dicha interpretación considera la naturaleza del texto y sus estructuras portadoras de sentido como parte del conocimiento infraestructural.

La pregunta rectora del siguiente análisis es entonces: ¿cómo se vinculan las infraestructuras textuales –gramática, semiótica, letras y *quipús*–

con los imaginarios de la infraestructura concebida materialmente, es decir, la infraestructura construida? Esta pregunta conduce a otras preguntas secundarias: ¿Pueden las sub-estructuras textuales normativas o creadoras de sentido ser estudiadas de forma útil como infraestructuras? ¿Cuál sería, desde una perspectiva analítica, el valor agregado de semejante extensión conceptual para las estructuras textuales? Por lo pronto podemos decir que, dado que los códigos inmateriales de los textos conforman la infraestructura de comprensión de las infraestructuras materiales aún por construir, ambos conceptos son partes igualmente significativos de una preocupación sociocultural fundamental: el imaginarse infraestructuras de un buen vivir en medio de una experiencia de décadas de destrucción durante el período colonial español temprano y cuya práctica continúa hasta hoy.

Heurísticamente, presupongo por lo tanto una noción de infraestructura que no es preconcebida como moderna u occidental. En lugar de preguntarme cómo se describe la “infraestructura de riego” (un término moderno), cuestionó a través de qué medios llega el agua a la gente, los animales y los campos en el volumen requerido, o qué significado tiene el agua en los sistemas de valores sociales. El valor social defendido por Guamán Poma no es el bienestar en un sentido económico sino el buen vivir equilibrado, el objetivo del buen gobierno dentro del orden cósmico. De esta manera, la pregunta por la infraestructura del buen vivir queda abierta: ¿Qué elementos se deben considerar?, ¿Cómo interactúan entre sí?, ¿De qué forma las cosas se favorecen u obstaculizan unas a otras en lo que respecta al abastecimiento de agua? y ¿Cuáles son las bases culturales (sistemas de escritura, prácticas espirituales, normas legales) que convierten el elemento natural del agua en un fenómeno culturalmente diverso y complejo para la buena vida humana y social? *Buen Vivir* (*sumaq kawsay* en quechua, *suma kamaña* en aymara) es una traducción actual de los conceptos andinos y amazónicos que recientemente ha vuelto a ganar presencia en los medios de comunicación a partir de la incidencia de movimientos ambientalistas indígenas y otros movimientos de resistencia en Latinoamérica. El concepto del buen vivir es, por supuesto, mucho más antiguo, y en Guamán Poma adquiere la importancia de la supervivencia cultural en los Andes debido a la vulnerabilidad de la buena vida que observaba el propio Guamán Poma frente los ataques de colonialistas y misioneros.

En lo que sigue, delinearé la temporalidad particular y la esfera socio-cósmica del agua en los Andes que Guamán Poma retrata al reivindicar

que la cultura del riego debe ser restituida. Guamán Poma hace referencia a registros culturales híbridos y sistemas de conocimiento que, a grandes rasgos, combinan nociones de infraestructura de los Andes precolombinos y de la España colonial en los términos de una subestructura simbólico-material compleja para el Buen Vivir (Acosta y Martínez Abarca 2018). La infraestructura hidráulica andina representa de forma paradigmática una economía descentralizada del bien común que los *ayllús* construyen, mantienen y utilizan con autonomía en contra de un poder centralizado, ya sea un usurpador inca o español.

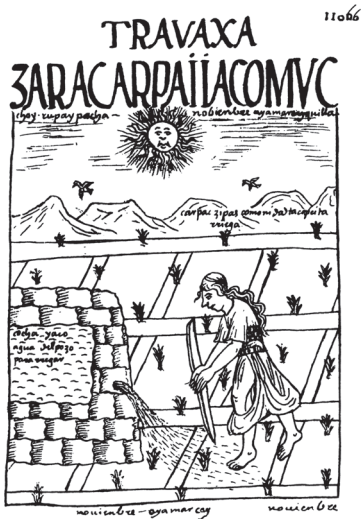
### **Espiritualidad, temporalidad y derecho al agua**

El conocimiento práctico y teórico en materia de irrigación artificial, que tiene al menos mil quinientos años de antigüedad, ha sido parcialmente preservado hasta la actualidad tanto material como inmaterialmente en las regiones más secas y altas de los Andes. Diseñar canales que encaucen manantiales hacia numerosas vías atravesando las laderas de las montañas es muy similar a excavar surcos para la agricultura. Constituye un logro cultural muy temprano en la historia de la humanidad, al que Guamán Poma sitúa en su crónica en la segunda edad de los humanos, denominado *Huari Runa* (Guamán Poma, 54) y en un tiempo previo a la invención del tejido y la construcción de casas. El calendario inca, descrito detalladamente en la crónica, se ordena según los ciclos de la economía del agua (temporadas de lluvia, mantenimiento de canales y riego de plantaciones), el elemento central de la cosmología andina (Sherbondy 2017, 47). Hay una mitad del año con abundantes precipitaciones y otra mitad que alcanza su punto máximo en noviembre, cuando predomina la sequía.

Estos ciclos del agua también se reflejan en el cielo nocturno, formando la parte astronómica de lo que Sherbondy llama la “hidrología del universo” (Sherbondy 2017, 47) y que el mundo occidental conoce como la Vía Láctea. Visible en los Andes desde el hemisferio sur, es denominada *mayú* (río) ya que de allí desemboca la “llama”, una constelación de nubes oscuras que beben durante la estación lluviosa y desaparecen detrás del horizonte durante la estación seca. El agua es un elemento preciado y escaso, manipulado por el humano en muchos ritos e invocaciones, que se debe encauzar, purificar, distribuir y mantener disponible incluso durante las temporadas de sequía, principalmente por medio de ofrendas y canales tecnológicos de riego. En el capítulo de Guamán Poma sobre la

cuenta anual del tiempo, los meses secos de octubre y noviembre pueden leerse, por lo tanto, como una instrucción para preservar este complejo de infraestructura conjunta, inmaterial-material y sagrada-mundana.

Los grandes detalles y el amplio espacio dedicados en la crónica a la gestión del agua contrastan con el uso indebido y perjudicial que hacen los españoles de este recurso preciado para la vida. Durante la Conquista se pone de manifiesto para los observadores indígenas citados en la *Nueva corónica* que los españoles efectivamente no saben cómo gestionar el agua ni tampoco entienden su valor. En los Andes aquellos que pueden cavar y redistribuir canales de agua son considerados héroes culturales, incluso divinidades. Cuando Francisco Pizarro fue observado cargando agua en jarras y recipientes junto con sus soldados resultó evidente que los españoles no eran ni dioses ni líderes. Según Juan de Betanzos y su *Suma narración de los incas*:



“Trabaja: zara carpai iaco mucchoy  
rupay pacha”

Regando el maíz, falta de agua, calentando la tierra.

El epígrafe hace referencia a las condiciones climáticas de la escasez de agua y del calor, y a las tareas rituales y técnicas que deben realizarse durante dicho período. Poma explica que la mujer joven está a cargo de los campos comunales, los cuales riega con agua de la laguna recolectada en un recipiente hecho de piedras y distribuida a través de una abertura hacia los canales de riego.

Fig. 1: Guamán Poma. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*, “Zara Carpai”, p. 1162 [1172].

“Y no hacen milagros ninguno [...] ni producen ríos ni fuentes en las partes donde hay necesidad de agua porque pasando por partes estériles desto traen agua consigo en cántaros y calabazas” (Betanzos 2004 [1551], 248). Generando gran disgusto para los pueblos indígenas, los españoles desvia-

ron el agua hacia sus encomiendas<sup>3</sup> sin respetar ni el derecho al agua, ni los turnos de trabajo de limpieza y mantenimiento ni los ritmos estacionales.

La investigación etnoarqueológica de Sherbondy sobre la hidrología preincaica ha demostrado cómo la infraestructura de riego produce, regula y estabiliza la estructura social: una comunidad familiar, un *ayllú*, se define también como una comunidad de corresponsabilidad en materia hidráulica y textil, transmitida por sus ancestros a través de mitos. En cuanto bienes comunes de un *ayllú*, la construcción, preservación, limpieza y utilización del agua y de los tejidos depende de servicios proporcionales y rotativos que provee la comunidad llamados *minka*. El sistema social infraestructural y supraestructural aquí implicado es responsable de y está condicionado por las acequias, canales de riego hechos de piedra y alimentados por ríos, fuentes, lagunas y estanques, desde los cuales se redirecciona el agua. Sherbondy define los *ayllús* como “grupos que comparten un sentido de parentesco, de compartir antepasados comunes y de originarse en las mismas fuentes de aguas” (Sherbondy 2017, 44). Guamán Poma relata que las acequias fueron construidas en el alba de la humanidad, “con tanto trabajo”, en un esfuerzo colectivo transgeneracional incomensurable. El sistema de riego no consiste en los canales por sí solos, sino en ensamblar *pata* (pasaje), *chacra* (campo) y *larca* (canal de riego).

Los tiempos y ritmos, las responsabilidades, y los derechos y obligaciones de mantener las acequias son tan indispensables para el funcionamiento de esta infraestructura que este ensamblaje puede entenderse como infraestructura intangible de riego, incluyendo las leyes y costumbres no escritas o anudadas. Derivados en términos legales del derecho consuetudinario preinca, los derechos y obligaciones en torno al uso del agua y de la tierra se han heredado en conjunto, nunca por separado, como en el caso de derecho español. La gestión del agua está regulada en las ordenanzas, que son aún más antiguas que el Imperio inca. Tal como escribe Guamán Poma,

mandó los señores rreys Yngas guardar el costumbre y ley de que no meneasen todas las dichas secyas, agua de rregar. Las dichas sementeras hasta los pastos de ganados rregauan en los altos y quebrados, sauiendo que no auían de poder aquella que tanta gente la edeficaron (Guamán Poma 1615, 944 [958]).

---

3 Una encomienda es un término jurídico de la época colonial que refiere al territorio que fue entregado a un conquistador como pago por sus hazañas durante la guerra, y que consistía en la tierra incluyendo a sus habitantes. El terrateniente podía exigir que le entregaran los frutos de la tierra y la labor de las personas. Su deber era vigilar la educación moral y religiosa de estos habitantes.

El carácter sagrado y los puntos en común de las infraestructuras de riego derivan de la inconmensurable labor de tantas personas sobre las cuales ni siquiera el Inca soberano puede “reclamar poder” (“no auían de poder”). En cierto sentido, la construcción y el mantenimiento se sitúan temporal y epistemológicamente como un megaproyecto popular, más allá de sistemas individuales de gobierno o incluso de propiedad. Construida y preservada por un número incontable de personas desde tiempos inmemoriales, el rey Inca –y tal como argumenta Poma, el rey español– solo son humildes guardianes del mantenimiento descentralizado y autónomo de esta compleja infraestructura que está destinada al beneficio de todos en tiempos pasados, presentes y futuros. Ni siquiera el imperio Inca hubo una administración hidráulica central, mucho menos antes de él. Sherbondy resalta que el suministro de agua fue el núcleo de la autosuficiencia y la autonomía de cada una de las aldeas y *ayllús* (Sherbondy 2017, 117). La sustentabilidad, tal como se presenta aquí, está ligada al mito de un origen colectivo y de una autonomía comunitaria inalienable. Por encima de todo debe garantizarse el abastecimiento de agua para los más pobres: un *silquiwa*, juez del agua, es contratado para custodiar los canales, ahuyentar el ganado y velar por la justa distribución del agua para quienes viven en la pobreza. Se afirma que ningún animal y ningún ser humano tiene permitido tocar los canales. Penas proporcionalmente muy severas e inapelables en caso de infracción: “Y acá puso una pena cin apelación sentencia que ninguna persona lo dañe ni mence ninguna piedra y que ningún ganado entre en las dichas asceyas” (Guamán Poma 1615, 944 [958]<sup>4</sup>).

Los españoles aseveraban su lealtad a las reglas andinas de gestión del agua. En el caso de Francisco de Toledo y el rey español, Guamán Poma denuncia que ambos primero las aceptaron y luego las infringieron. A partir de la disrupción de un elemento dentro de la infraestructura acuática, el texto inscribe a modo de letanía una cadena completa de sucesos paratácticamente interconectados que Guamán traduce como pérdida entrelazada para españoles e indígenas y como decadencia en cada uno de los niveles existenciales:

Y acá no se a guardado esta ley. Y acá se pierde todas las sementerías por falta de agua. Desto pierde los yndios sus haciendas y pierde su quinto rreal su

4 *El Primer corónica i buen gobierno* está disponible como facsímil digitalizado. El número de página, aquí p. 944, indica la paginación utilizada originalmente por Guamán Poma. Sin embargo, como posteriormente añadió páginas adicionales, éstas ya no coinciden con la numeración actual de las páginas. El número entre corchetes, aquí p. 958, corresponde al número de páginas de facto.

Magestad y pierde la santa madre yglecia el diesmo que le deue. Y acá en este tiempo los españoles sueltan sus bestias y rreguas de mula o ganados y pasan las cabras, obejas y hazen grandes daños. Y se sacan las dichas aguas y se quiebran las asecyas que no se pueden aderesar con nengún dinero. Y la poca agua solo quitan a los yndios pobres. Y acá se ausentan los yndios de sus pueblos (Guamán Poma 1615, 944 [958]).

Debido a sus interdependencias, la infraestructura jurídica consuetudinaria de la gestión del agua subyace a y condiciona *a priori* la supervivencia de todos: tanto la comunidad andina como la Iglesia y la aristocracia española, tanto ricos como pobres. La alteración del orden trae aparejado estrés social del sistema ecológico en su totalidad, inclusive de campos, ganado vacuno, ganado ovino y cabras. No es posible recuperar en términos monetarios, tal como se puede ver aquí, la amplia escala temporal, demográfica, espacial y funcional de la infraestructura, debido a que básicamente todo depende de ella y las dimensiones de los elementos dependientes son incommensurables. Por lo tanto, no resulta extraño que el texto de Guamán Poma adjudique un lugar en el infierno a los transgresores del derecho consuetudinario, un infierno poblado de sacerdotes “antropófagos”, encomenderos y ladrones. La “Ciudad del Infierno” ilustra la atmósfera allí abajo.



Fig. 2: Guamán Poma. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*, “Ciudad del Infierno”, p. 941 [955].

El impacto de la colonización española del antiguo Imperio inca (Tawantinsuyu) fue devastador, especialmente en términos de suministro de agua. En la segunda parte de la *Nueva Corónica*, “La Conquista”, Guamán Poma expone las consecuencias disfuncionales que tuvo la colonización en la coexistencia e incluso en la mismísima supervivencia de toda la sociedad y en todos sus estratos. Los problemas del gobierno colonial se pueden leer ahora como problemas de comprensión de las infraestructuras existentes: violencia, negligencia, destrucción material, explotación, expropiación, abuso, esclavización por medio de estructuras económicas y políticas que tienen como fin exclusivo aumentar la riqueza de la corona, provocando fugas, pérdida de identidad, suicidio y muerte masiva de la población indígena.

El libro sobre la Conquista (Guamán Poma 1615, 370-437), en el cual se enumeran todos estos agravios, está enmarcado por los capítulos acerca del gobierno inca precolombino (Guamán Poma 1615, 342-369) y el “buen gobierno” luego de la Conquista (Guamán Poma 1615, 438-490). Queda integrado en el orden del texto, por lo tanto, en el medio del informe sobre el buen orden andino que para Guamán Poma había sido elaborado de forma paradigmática durante el reinado de Tupac Inca Yupanqui (1471-1490). Tupac Inca Yupanqui provee un modelo para la corona española respecto a las áreas de responsabilidad que son de su incumbencia y los medios y funciones de los cuales dispone entre los funcionarios. El capítulo acerca del gobierno inca está consecuentemente dividido en las responsabilidades dentro de las áreas de las siguientes infraestructuras: la jurisdicción en el Tawantinsuyu, los administradores provinciales, los corredores en relevo en los caminos del Inca, los vigilantes, medidores y colocadores de piedras fronterizas, los administradores de los caminos del Inca, los administradores de los puentes, los tenedores de libros, los recolectores de impuestos y contadores, y, por último, los dieciséis miembros del gran consejo del Inca en Cusco. La finalidad última es crear justicia material y moral a lo largo de todo el imperio y en cada una de las comunidades hasta llegar a cada *ayllú* (unidad social más pequeña). Guamán Poma narra que quienes vigilaban y fijaban las fronteras, los cuales eran altamente respetados (*sayua ch'iqta suyuyog*), tuvieron que dividir los campos, canales de riego, plantaciones, pastizales, ganado y recursos minerales entre los habitantes, en especial en lo relativo al cuidado de los pobres (enfermos, ancianos, viudas, huérfanos, viajeros), de forma tal que a cada individuo le fuesen garantizados equitativamente los mismos recursos para vivienda, vestimenta, alimento y festividades que a los demás (Guamán Poma 1615,

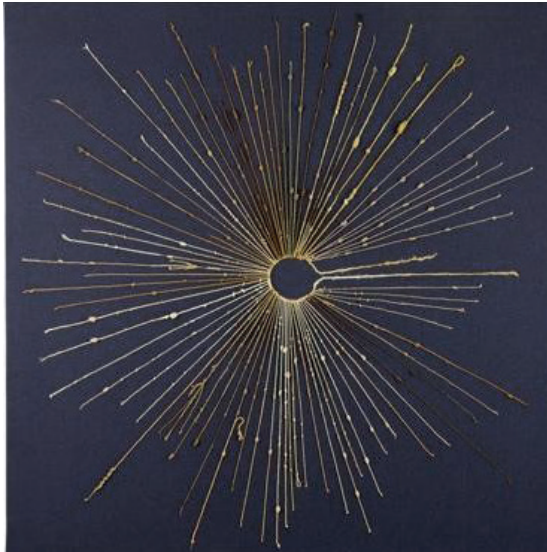
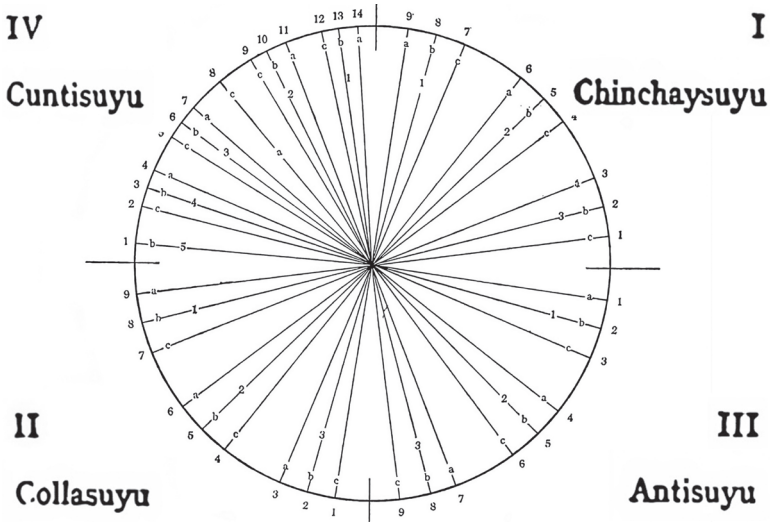
353 [355]). La enumeración de estos aspectos básicos para describir las funciones de gobierno no tiene un orden arbitrario. Guamán Poma hace hincapié en que el orden de las tareas y de las cosas respeta una antigua clasificación ancestral que subyace a los sistemas de codificación y de registro de las cuerdas anudadas (*quipú*) y de las máquinas de cálculo (*yupana*). El verbo quechua *kamay* –ordenar cosas (en cuentas, calendarios, comunidades)– significa dar vida.

### **La infraestructuración espacial y temporal en *quipús* y *ceques***

La base del buen vivir, según Guamán Poma, reside en la precisión al recolectar datos y al transmitir conocimiento. El contador principal que aquí se exhibe reúne todos los datos disponibles de toda la región andina de Cusco. Esto incluye datos demográficos, legales, militares, productos agrícolas, recursos, servicios de mano de obra y más. Siguiendo el orden de contar nodos de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, los productos agrícolas más valiosos y las armas se ubican en la parte superior.

En el censo, el primer hilo correspondía a los hombres mayores de sesenta años; el segundo a hombres maduros de cincuenta; el tercero a mayores de cuarenta; siempre de grupos que abarcaran diez años de edad hasta llegar incluso a niños. En el mismo orden se contaban a las mujeres de todas las edades. Los hilos más finos sobre la misma hebra indicaban la cantidad de viudas (Garcilaso de la Vega el Inca 1609, 136). Todos los pueblos andinos relatan que su origen se remonta al Lago Titicaca; por consiguiente, tanto la historia fundacional cultural como la cósmica se originan en el agua. La fundación del nodo político de Cusco también está vinculado al agua: Cinche Roca es recordado como el fundador de Cusco por haber creado los canales de drenaje que volvieron cultivable el valle de Cusco en su totalidad y que lo protegieron de inundaciones: “[e]ra él quién drenó las aguas del lago o pantano que ocupaba la zona central del Cuzco, permitiendo la construcción de la plaza Aucaypata, hoy día plaza de armas” (Sherbondy 2017, 123). También canalizó el Río Huatanay, lo que volvió posible cultivar en el área y controlar de forma más efectiva las inundaciones. El orden territorial del Tawantinsuyu y la división social, política y económica se basan en *ceques*, líneas de agua imaginarias que irradian en dirección al nodo del templo Coricancha de Cusco y en las que se registran 348 huacas, santuarios, que funcionan como “nodos” tal como en un *quipú* diseñado de forma circular (Bauer 2010, 21).





Los 41 *ceques* y *huacas* representan cuerdas y nudos imaginarios que atraviesan todo el valle de Cuzco y cuya extensión divide a su vez la administración de todo el imperio. Los *huacas* consistían en pases de montaña, ríos, rocas, manantiales, casas, fuentes y canales.

Fig. 5: Tom Zuidema. 1964. “Ceques de Cuzco” y Fig. 6: “Quipú circular”, © Heritage Auction.

Los *ceques* cumplían la función de “(1) indicar las fuentes de agua para las acequias de un pueblo y ligarlas mental y ritualmente a un punto central de la población por medio de líneas o rayas y (2) indicar los límites entre zonas, formando así sectores [...] de tierra” (Sherbondy 2017, 121). Las líneas imaginarias de los *ceques* “se incorporan en la forma de huacas [...]”. El sistema de ceques resulta ser un mapa de distribución de los derechos de las panacas a las acequias y tierras del valle” (Sherbondy 2017, 121). El trazado diagonal imaginario por dos líneas de agua o *ceques* divide el Tawantinsuyu de “cuatro *suyus*” en sus cuatro regiones: Chinchaysuyu, Andesuyu, Contisuyu y Collasuyu. Siguiendo las líneas y la división binaria entre la mitad superior y la inferior (*hanan* y *hurin*, montaña y agua), la nobleza divide sus obligaciones y reivindicaciones en torno al agua y a los territorios. Esta infraestructura mental colectiva y radial de líneas de agua y *quipús* sirve de orientación para el orden político, social, religioso y económico, cuya base material es, por su parte, la distribución equitativa de los recursos hídricos.

## Conclusión

En este artículo, me propuse como objetivo analizar si el término “infraestructura” puede servir como una clave para comprender la confrontación intercultural en el virreinato del Perú durante la conquista y la época colonial. El concepto de infraestructura abre perspectivas sobre las articulaciones e interconexiones, las fricciones y los catalizadores entre sistemas culturales materiales e inmateriales tan diferentes como lo son el derecho consuetudinario, la cosmología, la escritura, los sistemas de riego, la comunicación y la espiritualidad. La noción de infraestructura puede incluso pensarse como una provocación debido a que es un término fuertemente cargado de supuestos sobre la “modernidad”. La idea de que la colonización estaba civilizando en materia tecnológica a la población indígena surgió tan pronto como los españoles implantaron su sede administrativa y comenzaron a gobernar sobre la distribución de la totalidad de los recursos. Guamán Poma se pregunta cuán “civilizatoria” es realmente dicha administración si conlleva la destrucción de campos, animales y personas. A la pregunta de fondo respecto a la función generadora de la infraestructura, “¿para qué sirve?”, responden Guamán Poma y la corona española de manera opuesta, tal como revela su texto. Para la población andina, la infraestructura sirve para asegurar el buen vivir de todas las comunidades

independientemente de gobiernos y gobernadores individuales. Para los españoles, toda explotación de recursos, incluyendo el agua, tenía como fin aumentar la riqueza de la corona.

Los sistemas de valores, mitos, ritmos del calendario ritual, derechos y obligaciones están profundamente ligados a diferentes resultados, incluyendo o excluyendo sectores de la población que durante la Conquista se vuelven visibles. El diseño tipográfico del texto escrito en cartas en latín, como si fuesen cuerdas anudadas, ya es en sí mismo una representación del conocimiento y de la codificación de la infraestructura andina que, análoga al orden político-económico en su sistematicidad radial y anudada, hace alusión a líneas de agua imaginarias. La preocupación por la precisión en el sistema de conteo y medición, formando paisajes de irrigación físicos y mentales como nudos *quipú*, refiere a una justicia distributiva que, tal como demostró el saber de Guamán Poma, produce y sustenta un conocimiento de la infraestructura del agua que es descentralizada, comunal e intangible, en tanto se remonta a tiempos inimaginables en la historia de la humanidad (la segunda edad del hombre) y se basa en incontables contribuciones de mano de obra por parte de la población. Esta concepción sobre la construcción, posesión, gestión y mantenimiento trae aparejado que el dominio sobre el agua nunca puede ser abstraído de la propiedad y del uso común. Los castigos esperables se ilustran (para los oídos cristianos) como escenarios infernales que se abren para todo aquel que se atreva a tocar los sagrados derechos sobre el agua, el orden de su calendario y su infraestructura material. La detallada descripción de las consecuencias de la destrucción, tal como ocurrió en todas partes como resultado de la Conquista, pone de manifiesto cuán poco confía Guamán Poma en que el rey sobre comprenda la importancia cultural del agua para el buen gobierno. La centralidad de los sistemas de riego, por lo tanto, no puede entenderse sin sus entornos culturales, informando y garantizando el propósito comunitario de la infraestructura del agua. La esperanza de hacer uso del conocimiento andino en irrigación para futuras sequías será quizás fructífera únicamente si se inscribe en esta comprensión holística de las infraestructuras.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto y Mateo Martínez Abarca. 2018. “Buen Vivir: An Alternative Perspective from the Peoples of the Global South to the Crisis of Capitalist Modernity”. En *The Climate Crisis. South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*, editado por Vishwas Satgar, 131-147. Johannesburg: Wits University Press.
- Albornoz, Cristóbal de. 1989 [1581]. “Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas”. En *Fábulas y mitos de los incas*, por Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols, 163-168. Madrid: Historia 16.
- Bauer, Brian S. 2010. *The Sacred Landscape of the Inca. The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.
- Betanzos, Juan de. 2004 [1551]. *Suma y narración de los incas*. Editado por María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo.
- Cobo, Bernabé. 1943 [1653]. *Historia del nuevo mundo*. Madrid: Atlas.
- De Ondegardo, Polo. 1917. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima: Sanmartí.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real Danesa con un aparato crítico por Rolena Adorno, John Murra y Jorge L. Urioste Macchi. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (26.07.2023).
- Ochoa Tocachi, Boris *et al.* 2019. “Potential Contributions of Pre-Inca-Infiltration Infrastructure to Peruvian Water Security”. *Nature Sustainability* 2: 584-593.
- Rostworowski, María. 2001. *Los Incas. Obras Completas*, vol. IX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sherbondy, Jeannette. 2017. *Agua, riego y árboles. Ancestro y poder en el Cuzco de los incas*. Lima: Sociedad geográfica.
- Vega el Inca, Garcilaso de la. 1609. *Comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra [...]*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- Zuidema, R. Tom. 1964. *The Ceque System of Cuzco. The Social Organisation of the Capital of the Inca*. Leiden: Brill.

## Imágenes

Fig. 1: Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real Danesa. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/1172/en/text/> (23.07.2023).

Fig. 2: Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real Danesa. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/955/en/text/> (23.07.2023).

- Fig. 3: Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real Danesa. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/197/en/text/> (23.07.2023).
- Fig. 4: Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito proporcionado por la Biblioteca Real Danesa. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/362/en/text/> (23.07.2023).
- Fig. 5: R. Tom Zuidema. 1964. *The Ceque System of Cuzco. The Social Organisation of the Capital of the Inca*, p. 2. Leiden: Brill.
- Fig. 6: Heritage Auction Fine Art, “Quipú circular”. <https://fineart.ha.com/itm/textiles/quipu-inca-ad-1430-1530-cotton-camelid-fibers-diameter-34-1-2-in-at-break-point-the-present-example-has-been-di/a/643-47254.s?ic4=GalleryView-Thumbnail-071515> (23.07.2023).

**Prácticas del vivir bien. Diálogo para repensar lo humano y lo no-humano**



# La Fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir. Indicaciones sobre una estética ambiental decolonial

Werther Gonzales León

En actitud crítica hacia la modernidad y desde la noción de “epistemologías alternativas”, la propuesta latinoamericana del Buen Vivir fomenta una relación distinta entre ser humano y naturaleza que evidencie la necesidad del cultivo y la protección de esta. Con este fin, la elaboración teórica de dicha propuesta se suele apoyar en enfoques como el de una epistemología del sur, la descolonización del saber o la desobediencia epistémica.

En la medida en que el conocimiento científico y el saber teórico –ambos de índole “epistémica”– resultan de una visión del mundo esencialmente distinta de una basada en la percepción sensible y la representación artística –ambas de índole “estética”–, en este artículo se intenta mostrar por qué es importante tener en cuenta también “estéticas alternativas” en pro de la construcción teórica y la aplicación práctica del Buen Vivir. Siguiendo la pista de una estética decolonial, se extiende aquí las posibilidades de este planteamiento hacia el ámbito abierto por lo bello natural y la pregunta de la ética ambiental por el valor de la naturaleza; con ello se busca generar una interacción productiva entre estética y ética ambiental y abogar por una estética ambiental genuinamente decolonial.

El modelo propuesto para el fomento y desarrollo de dicha estética es la fiesta como realidad mediadora entre comunidad y naturaleza. Como caso ejemplar de este modelo se presenta la Fiesta de la Pachamama celebrada en distintos lugares de la región andina. Los momentos y elementos de este acontecimiento estético esclarecen gráficamente el tipo de relación que se establece entre ser humano y naturaleza en la cultura andina, la relevancia del arte como un modo de habitar humanamente el mundo tan legítimo como el posicionamiento científico frente a los fenómenos y la significación que dicha relación adquiere para la consecución de una vida buena. Los aspectos enfatizados de dicha fiesta mostrarán por qué, en el marco de la discusión en torno al Buen Vivir, es necesario pensar también en una estética decolonial con orientación ambiental en cuanto estética alternativa.

## Exigencia de epistemologías alternativas

Entre los aportes al Buen Vivir, son denominadas “alternativas” aquellas epistemologías que se posicionan críticamente y asumen presupuestos distintos a los comprendidos por la epistemología entendida como disciplina filosófica de origen europeo, cuyo desarrollo teórico ulterior tuvo y tiene lugar de distintas maneras y en distintas partes, sobre todo en el llamado Norte global. La posición crítica de estas epistemologías se fundamenta de distintas maneras, como se verá a continuación. En este contexto, el término “epistemología” indica, por lo general, la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento, tanto el más inmediato como el del sentido común cuanto el más elaborado como el de la ciencia. No se formula, por tanto, una distinción estricta entre epistemología y gnoseología, como suele ser el caso en Latinoamérica, sino que se extiende los dominios teóricos de aquella sobre esta.

En cuanto impulsor de una alternativa civilizatoria, el Buen Vivir cuestiona la hegemonía epistémica de la forma de conocimiento propio de la ciencia moderna y su correspondiente aplicación técnica. Ya en la implementación de la idea de Buen Vivir en el Plan Nacional de Ecuador, se menciona que, en la discusión en torno al concepto de desarrollo, “los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones” (Senplades 2013, 32). Estas otras epistemologías —o “epistemologías otras”— se generan a partir de “otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental” (Acosta 2014, 53). Ante la hegemonía epistémica de occidente se posiciona críticamente el Buen Vivir, no solamente cuestionando las bases y limitaciones de dicho modelo, sino promoviendo también la elaboración de “epistemologías alternativas indígenas” (Ranta 2016, 20). En términos geopolíticos, se trata, en última instancia, de la construcción de “una nueva epistemología del sur” (Ribadeneira 2020, 48).

Entre los aportes al Buen Vivir, la “epistemología del sur” se muestra, en efecto, como la alternativa epistémica más afín a la propuesta. Aquella es entendida como

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos 2009, 12).

Santos propone el “paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente”, un paradigma emergente que comprende aspectos científicos y sociales, y que se sostiene en cinco tesis justificadas por las limitaciones de la ciencia moderna, a saber, “todo el conocimiento científico natural es científico social”, “todo el conocimiento es local y total”, “todo el conocimiento es autoconocimiento” y “todo el conocimiento científico busca constituirse en sentido común” (Santos 2009, 40-57). Estas son las características de un autodenominado conocimiento posmoderno de oposición esbozadas por una epistemología alternativa. La aplicación concreta de dichas tesis busca contribuir al desarrollo de una vida buena en sociedad.

Otra alternativa epistémica en sintonía con los postulados del Buen Vivir reside en la idea de “colonialidad del poder” acuñada por Quijano. Esta expresión hace referencia a un patrón de dominación mundial que, en el caso de nuestra América, ordena y estructura las relaciones sociales sobre la base de las categorías de “raza” y “capital” (Quijano 2000). Históricamente, la hegemonía europea, en su condición de patrón de poder, tomó “el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano 2000, 209). Por ello, una descolonización del poder comienza por la descolonización del saber, es decir, de las perspectivas eurocéntricas de conocimiento. Un conocimiento descolonizado es el reconocimiento de nuestra experiencia histórica particular y un conocimiento que nace de una praxis social transformadora (Quijano 2007).

Finalmente, la “desobediencia epistémica” promovida por Mignolo armoniza también con las exigencias teóricas del Buen Vivir, ya que con ella se aboga por “otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo 2010a, 17). En concordancia con Quijano, Mignolo propone una descolonización epistémica como proceso de desprendimiento, es decir, como “un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento –y del horizonte de vida–” conducidos, en la modernidad/colonialidad, por determinadas políticas teológicas y ecológicas<sup>1</sup> (Mignolo 2010a, 34). En otros términos, ese despertar no significa más que una toma de consciencia.

---

1 Básicamente, Mignolo se refiere a las políticas de la teología cristiana desde el Renacimiento y de las filosofías centradas en el ego desde la Ilustración. Entre estas últimas, el cartesianismo se ubica en el punto de partida. Al respecto, véase Mignolo (2011).

cia por parte de actores racializados y marginados tanto epistémica como socialmente; despertar que debe devenir en una epistemología fronteriza.

Este bosquejo de los tres enfoques mencionados quiere mostrar simplemente la coherencia y al mismo tiempo la insuficiencia de la exigencia de epistemologías alternativas.<sup>2</sup> Coherente es esta exigencia, pues se asume que la hegemonía del conocimiento moderno, especialmente el de índole científica, debe ser cuestionada y sobrepasada (no “sometida”, porque no se trata de recolonizar lo anteriormente colonizante) por conocimientos y saberes de la periferia, conocimientos invisibilizados por el capitalismo e históricamente infravalorados. Lo deficiente de ella radica, sin embargo, en alternar epistemología con epistemología, es decir, presuponer cierta función privilegiada del conocimiento –así se trate de prácticas cognitivas, saberes ancestrales, conocimientos situados o de origen intersubjetivo; “conocimiento” al fin– para organizar desde los fundamentos y dar sentido a nuestro mundo vital. Este presupuesto podría ser paradójicamente considerado asimismo colonial y eurocéntrico, ya que con ello se intenta alterar radicalmente el contenido del discurso, pero no se cuestiona la orientación misma que se sigue decisivamente en la modernidad: el camino epistémico. Por ello, mi intención en lo que sigue consiste en argumentar a favor de una estética de impronta decolonial que funja de alternativa incipiente a las epistemologías alternativas y, en concordancia con las aspiraciones ético-ambientales del Buen Vivir, tematice la relación fundamental entre ser humano y naturaleza.

### **Vía a una estética decolonial**

Imaginemos que estamos ahora frente a una montaña; por ejemplo, frente a Winikunka, la llamada “montaña de siete colores” ubicada entre los distritos de Cusipata y Pitumarca en Cusco, Perú.

En una primera mirada, uno puede preguntarse por la razón natural de sus tonalidades, por su altitud y la localización de su cumbre, o por la antigüedad de su estructura actual. En este caso se asume una actitud “teórica” frente a la montaña, se busca conocer algo sobre ella y su presencia es interpretada conceptualmente.

---

2 Para una presentación detallada de origen, variedad y rasgos comunes de las epistemologías alternativas en contraposición con las eurocéntricas, véase Bondarenko (2018).

En una segunda mirada, uno puede tratar de calcular conjeturalmente la cantidad de minerales que esconde y la posible ganancia de su extracción y venta, o simplemente estimar su superficie con el fin de realizar una actividad determinada. En este caso se asume una actitud “práctica” frente a la montaña, se evalúa su utilidad y se actúa de acuerdo con ello.

En una tercera mirada, uno puede detenerse en el aparecer mismo de Winikunka, admirar la elevación de su figura y la combinación de sus colores, contemplar cómo su aura serena contrasta con la vivacidad de sus marcados trazos. En este caso se asume una actitud “estética” frente a la montaña, se percibe atentamente su atractivo y se experimenta complacencia o displicencia en la observación.

Estas tres miradas constituyen tres actitudes distintas frente al mismo objeto. Por supuesto, no tienen que ser las únicas actitudes posibles, tampoco la descripción de cada una tiene que ser la misma en todos los casos. Simplemente quiero señalar que se trata de tres actitudes distintas. Con esto quiero decir que, aunque en una misma persona o en una misma comunidad el sentido de una de las actitudes puede estar en mayor o menor consonancia con el sentido de la otra, se trata de actitudes irreducibles entre sí. La experiencia contenida en la actitud estética no puede derivarse de una experiencia de conocimiento; puede ciertamente convivir y vincularse con ella de manera coherente, eventualmente podría incluso enriquecerse o empobrecerse a partir de ella, pero no puede derivarse de ella, ya que ambas corresponden con dos maneras distintas de encontrarse en el mundo, de percibir y comprender lo dado. Lo mismo se puede decir de la relación entre la actitud práctica y la actitud teórica. Se puede pensar, por cierto, en una unidad entre teoría y praxis en relación con un objeto y realizar, así, conceptual y fácticamente este pensamiento, pero este surge precisamente de la constatación de que se trata de dos esferas distintas de la vida humana y del trato con las cosas.

En filosofía, estas tres actitudes inauguran tres grandes ámbitos de reflexión referidos a tres aspectos distintos del mundo: la filosofía teórica (con la epistemología delante), la filosofía práctica (con la ética delante) y la estética.<sup>3</sup> La estética conforma una reflexión aparte ya que el tipo de experiencia en juego no conduce hacia algún conocimiento que pueda ser

3 Aunque las disciplinas filosóficas que corresponden con estos ámbitos de reflexión nacen con la modernidad –véase la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant (1991)–, ya Aristóteles distinguía programáticamente estas tres formas de comprensión en *Metafísica* (1994, 1025b).

estudiado, por ejemplo, por la epistemología, ni tampoco hacia algún fin que pueda ser considerado, por ejemplo, por la ética. En cuanto disciplina independiente, la estética es entendida comúnmente como una reflexión filosófica sobre el arte, sobre las bellas artes. Esta comprensión se remonta a la Ilustración. Desde mediados del siglo pasado, no obstante, esta disciplina tiende a ser entendida globalmente en un sentido más radical, esto es, como una teoría sobre la “percepción sensible” (*aisthesis*), en la cual el arte se presenta como una manifestación estética entre otras. Este regreso de la estética a su sentido etimológico y la continua estetización de las diversas facetas de lo real ha llevado a que se hable de una nueva estética, un giro estético o simplemente de una “aistética”.<sup>4</sup>

En el giro decolonial latinoamericano, la estética tradicional también ha sido puesta en cuestión y reformulada de cierta manera. Mignolo argumenta al respecto que la *aesthesis* o sensación fue colonizada por la estética en cuanto disciplina filosófica, “puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivos con sistemas nerviosos, la *estética* es una versión o una teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza” (2010b, 14; cursivas del original). Las estéticas decoloniales se entienden, entonces, como formas de desmontar las estéticas imperiales, de desplazarlas en vista de otras sensibilidades y la construcción futura de subjetividades decoloniales.<sup>5</sup> Continuando esta tesis de Mignolo, quisiera esbozar aquí el preámbulo de una estética decolonial que, además de posicionarse críticamente frente a la producción estética dominante de la modernidad, profundice consecuentemente en la experiencia estética invisibilizada de nuestras comunidades indígenas. Esta profundización lleva al momento constructivo que requiere la estética decolonial, pero a diferencia de la desarrollada hasta ahora por Mignolo, la cual se remite centralmente a la contemplación individual de obras de arte expuestas en museos o instalaciones semejantes, la estética decolonial aquí propuesta recupera la fuerza de lo bello natural y explora sobre todo la acción mancomunada que tiene lugar en relación con ello. Esta acción es un modo de

---

4 Este es el caso, por ejemplo, de Böhme (2001), quien entiende la aistética desde el redescubrimiento de la corporalidad humana, la expansión de las posibilidades artísticas y la teoría de las atmósferas. Una breve presentación del giro estético se puede revisar en Valenzuela (2017).

5 En un artículo reciente, Mignolo (2019) efectúa cierta ontologización del término *aesthesis* y entiende lo estético ya no únicamente como lo ligado a las sensaciones, sino también como lo subyacente en los diversos haceres en los que opera una matriz colonial del poder, es decir, como una “subjetividad” situada.

experiencia estética de la naturaleza, el cual se ve ejemplarmente graficado en el fenómeno de la fiesta. Con la inclusión de este fenómeno –no de cualquier fiesta, sino de las fiestas de comunidades indígenas en honor a la naturaleza– intento ampliar el radio de investigación de las estéticas decoloniales y sobre todo de los estudios acerca del Buen Vivir. En la medida en que este último tiene una orientación ético-ambiental patente, ya que enfatiza en el valor de la naturaleza y la necesidad de una relación armónica entre ella y el ser humano, la estética propuesta no solamente deberá ser decolonial, sino en primera instancia una estética de la naturaleza, es decir, una estética ambiental decolonial.

### **Experiencia estética en la Fiesta de la Pachamama**

En la sociedad moderna, experimentar estéticamente la naturaleza suele traducirse en posicionarse frente a un paisaje o ejemplares de la flora o la fauna de aspecto llamativo y contemplar su singularidad, sus formas y colores propios. También se considera experiencia estética de la naturaleza la satisfacción sensual y anímica cuando, por ejemplo, paseamos por un bosque o escalamos una montaña. De hecho, estos son los dos modelos de experiencia estética más difundidos actualmente en la ética ambiental practicada en Alemania: la “contemplación” de realidades naturales (defendida por Seel) y la “satisfacción” en entornos naturales (defendida por Böhme).<sup>6</sup>

Seel (1991) fundamenta el valor estético de la naturaleza desde la actitud contemplativa. Contemplar estéticamente un objeto significa percibir activamente su forma sin instrumentalizarlo, sin utilizarlo como medio para algo. Aunque en principio hay también en el mundo artificial objetos susceptibles de contemplación estética –objetos que incluso pueden ser calificados habitualmente de antiestéticos–, la naturaleza cuenta con elementos y espacios que invitan en mayor medida a la actividad contemplativa. Böhme (1989), por su parte, argumenta que en la naturaleza somos capaces de experimentar una variedad de sensaciones agradables

---

6 Este artículo se circunscribe a las posiciones estéticas de la ética ambiental en el ámbito académico germanohablante. Los dos modelos mencionados juegan un rol preponderante, sin embargo, también en la estética ambiental anglosajona: la contemplación de la belleza natural predomina en las perspectivas cognitivas (por ejemplo, Carlson 1981 y 2000) y la satisfacción emocional y corporal por la naturaleza en las perspectivas no cognitivas (por ejemplo, Berleant 1992 y 2013).

tanto anímica como corporalmente. Pensemos, por ejemplo, en una estancia tranquila en el parque de nuestra preferencia. Ya no se trata de lo que vemos o percibimos activamente a nuestro alrededor, sino de la manera como esa atmósfera natural estimula nuestro cuerpo, nuestros sentidos, y nos depara un estado de satisfacción receptiva. En cuanto a las consecuencias ético-ambiental de estos dos modelos de experiencia estética de la naturaleza, para ambos autores, esta experiencia constituye una opción básica de buen vivir.<sup>7</sup>

Ahora bien, regresando a la idea de una estética ambiental decolonial, me gustaría destacar otro modo de experimentar estéticamente la naturaleza, un modo que actualmente parece caduco en el mundo occidental. Se trata de la Fiesta de la Pachamama en el mundo andino.<sup>8</sup> Con ello quiero enfatizar la dimensión intersubjetiva y corporalmente activa de la experiencia estética de la naturaleza, la cual no se reduce a los dos modelos anteriormente mencionados.<sup>9</sup>

La fiesta en cuestión se celebra en el contexto de lo que actualmente se conoce como Día de la Pachamama, conmemoración que tiene lugar anualmente el primer día de agosto en distintos puntos de la cordillera de los Andes; por ejemplo, Zamora Chinchipe (Ecuador), Cusco (Perú), La Paz (Bolivia), Tarapacá (Chile) y Salta (Argentina). Aunque en las últimas décadas ha sido popularizada —y a veces incluso turísticamente degradada— por los gobiernos regionales, esta fiesta o *raymi* se remonta a tiempos prehispánicos.<sup>10</sup> Generalmente, el trasfondo religioso de esta celebración, por lo demás innegable, es el centro de interés en investigaciones de las ciencias sociales. En esta oportunidad quiero llamar la atención sobre la experien-

---

7 Una presentación esquemática de ambas perspectivas estéticas en la ética ambiental se encuentra en Krebs (1997 y 1999).

8 Es verdad que la comprensión moderna de “naturaleza” y la comprensión moderna de Pachamama no concuerdan entre sí. En ese sentido, la Fiesta de la Pachamama no es una fiesta de la naturaleza, si por “natural” se entiende lo opuesto a lo “artificial” o “cultural”. Naturaleza en cuanto Madre Tierra en sentido andino expresa un lugar, pero también un tiempo, una totalidad espaciotemporal ordenada, entretrejida y genésica. Reflexiones filosóficas e indicaciones históricas sobre *pacha* y Pachamama pueden ser consultadas respectivamente en Depaz (2015) y Di Salvia (2013).

9 La Fiesta de la Pachamama es un acontecimiento propio de la cultura andina. Otras festividades con motivo de la naturaleza, sin embargo, tuvieron y aún tienen lugar en distintas latitudes. En cada caso está en juego una forma de representación y una concepción de naturaleza determinadas.

10 Véase la contribución de Rozas y Calderón (2000) sobre los rituales de agosto en la provincia de Calca, Cusco. A pesar del año relativamente distante de su publicación, el texto sigue gozando de gran actualidad.

cia estética que está en la base de esa manera peculiar de encontrarse y relacionarse con la naturaleza, la fiesta. Aunque ciertamente en cada lugar esta fiesta presenta diferencias en su puesta en escena, hay dos momentos constitutivos que se repiten en todos los casos.

El primer momento de la fiesta es la ceremonia de apertura: los participantes comparten una comida con la Pachamama enterrando alimentos cocidos, bebidas y hojas de coca. Se trata de una manera de llamar a la mesa a la Madre Tierra, como si fuese una invitada especial (Alvarado y Mamani 2007, 87). Esta actividad es conocida como “culto a la Pachamama”. Se suele decir que, a cambio de protección y alimento, los habitantes de los Andes, especialmente agricultores, se sienten obligados a ofrendar parte de sus bienes o cosechas y así pagar cierto tributo.<sup>11</sup> Pero si este fuese el único motivo, esta actitud revelaría una relación más bien instrumental con la naturaleza, donde ella es utilizada como medio para satisfacer intereses personales. Con ello se perdería por completo la conexión madre–hijo/hija entre naturaleza y ser humano que denota el término *Pachamama*, relación en la que prevalece una actitud de amor, un trato respetuoso y desinteresado. Por ello, más que un pago a la tierra, esta ceremonia representa esencialmente un acto de reconocimiento, en el sentido de gratitud, pero sobre todo en el sentido de ver a la naturaleza como ser vivo, como portadora de cierta dignidad. Solamente así se explica por qué ella –también se dice– “descansa” durante estos días, ya que tiene necesidad de reposo y alimento.

El segundo momento es la fiesta propiamente dicha, cuya relevancia parece haber sido opacada por el rito inicial y frecuentemente se olvida que forma parte también del *raymi*. La fiesta está caracterizada por la presencia principalmente de música y danza. Estas dos actividades artísticas configuran la realidad festiva de la experiencia estética de la naturaleza. El espacio estético está colmado por bailes típicos en los que los participantes visten con sus atuendos más coloridos y realizan movimientos al son de la música, mientras en el tiempo percibido transcurren canciones llenas de júbilo y vida, sobre todo regionales. La unidad de ambos deviene en un libre juego de sensaciones y formas, desplegado en la interacción de los cuerpos y un sentimiento compartido de asociación. Estas manifestaciones lúdicas de la fiesta sustituyen por unos pocos días las jordanas laborales anuales. Al

---

11 Así se informa a menudo sobre esta ceremonia en los diarios de la capital peruana. Por ejemplo, *La República*, 30 de julio de 2022: “Día de la Pachamama: ¿por qué se celebra el 1 de agosto y cómo surgió esta tradición de pago a la tierra?”.

trabajo le sigue una merecida pausa de juego. La serie de números artísticos está acompañada, además, por comidas y bebidas compartidas por los asistentes. En algunos casos, la fiesta se da en el contexto de una gran feria o una suerte de mercado abierto instalado para la ocasión. Todo esto se vive y se celebra a propósito de la naturaleza, mejor dicho, a partir de un modo de comprender, festejar y relacionarse con la naturaleza en cuanto Madre Tierra.<sup>12</sup>

Sobre todo este segundo momento de la fiesta revela un modo peculiar de experiencia estética, altamente provechoso para una estética decolonial alineada con el Buen Vivir. A diferencia de los argumentos tradicionales basados en la contemplación y satisfacción estéticas, la Fiesta de la Pachamama permite pasar de la recepción a la producción estética grupal, es decir, a danzas y música en comunidad. La relación estética que habitantes de los Andes establecen con la naturaleza por medio de la fiesta no es una relación meramente contemplativa y receptiva, sino fundamentalmente práctica y participativa. Nuestros sentidos pasan de percibir la belleza natural (como en la propuesta de Seel), de sentir los estímulos agradables de la naturaleza (como en la propuesta de Böhme), a crear y producir belleza comunitaria y artísticamente con sus cuerpos por mor<sup>13</sup> de la naturaleza.

Con vistas a la construcción teórica del Buen Vivir, de esta experiencia estética de la naturaleza representada en la Fiesta de la Pachamama se pueden extraer las siguientes tres consecuencias.

En primer lugar, el carácter “comunitario” de la fiesta es valioso tanto ética como estéticamente. Los modelos de contemplación y satisfacción son experiencias en primer término individuales, pero la fiesta de la naturaleza de procedencia andina se desarrolla en un nivel más bien interpersonal. La dimensión inclusiva de esta fiesta, el intercambio y la colaboración entre los participantes en un ambiente cohesionado, son factores importantes para la consecución de una vida buena en comunidad. Así pues, en complementación con los modelos de contemplación y satisfacción, la

---

12 Una aproximación más detallada a la dinámica festiva en las comunidades andinas, la saturación de los sentidos que ahí acontece, así como la unidad indisoluble entre música, danza y vestuario se encuentra en Martínez (2014) y Stobart (2002).

13 Meyer (2003, 124-129) pone en cuestión las categorías utilizadas por las posiciones estéticas en la ética ambiental y argumenta a favor de un “amor a la naturaleza” con el fin de esclarecer el tipo de valor que esta adquiere en la experiencia estética. Aunque la propuesta de la autora trae más complicaciones que salidas, consideramos que puede ser un recurso interesante para interpretar la actitud “filial” del hombre andino hacia la Madre Tierra y, en este caso, las formas de expresión estéticas ligadas a ella.

fiesta en cuanto “actuación estética mancomunada” representa una ampliación de la experiencia estética, tiene un importante efecto ético con proyección social y constituye una opción básica en la idea de un buen vivir.

En segundo lugar, hay también en la Fiesta de la Pachamama dos consecuencias concretas para la ética ambiental y la cuestión del valor de la naturaleza. Por un lado, el reconocimiento inicial de la naturaleza como ser animado y sujeto de voluntad confirma de inmediato la atribución de un valor no instrumental, sino intrínseco a la naturaleza. Ella no es una fuente de recursos inagotable, sino un ser vivo con el cual se establece una relación filial, una relación que trae consigo sentimientos de amor, respeto, protección y gratitud. Por otro lado, la naturaleza posee también un valor para nosotros en la medida en que promueve la consecución de una vida buena en un nivel interpersonal y, con ello, la necesidad de protegerla y conservarla por nuestro propio beneficio. Esta fiesta muestra que no es contradictorio pensar que la naturaleza pueda tener tanto un valor en sí cuanto un valor para nosotros.

En tercer lugar, una consecuencia altamente aprovechable para la posibilidad de una estética ambiental de carácter decolonial radica en la conexión particular que se establece entre arte y naturaleza en esta fiesta. La experiencia estética no se expresa aquí mediante formas o soportes privilegiados en la estética tradicional, por ejemplo, juicios descriptivos o enunciados literarios (como en la estética natural de Seel), obras artísticas estáticas o trabajos de jardinería donde la intervención del sujeto se limita a producir algo externo a él (como en la estética natural de Böhme). Se expresa más bien mediante formas artísticas corporales, dinámicas e intersubjetivas que provienen de sociedades históricamente invisibilizadas por el poder hegemónico. No un individuo, sino una asociación de personas pertenecientes a una comunidad se expresa en carne propia, estéticamente y con regularidad temporal.

Con estas tres consecuencias intento esbozar programáticamente las bases de una estética ambiental decolonial que pueda posicionarse como una estética alternativa frente a las epistemologías alternativas reclamadas por el Buen Vivir. Dicha estética se enfoca, por un lado, en una cuestión decisiva para el desarrollo de esta propuesta latinoamericana, esto es, la relación (armónica) entre ser humano y naturaleza, y, por otro lado, no se limita a cuestionar o recrear formas históricamente privilegiadas por la estética europea tradicional, sino que busca, en el mundo vital de culturas

indígenas, experiencias estéticas diferentes que tengan un potencial reivindicativo y transformador.

## Conclusión

Con el fin de continuar construyendo teóricamente la propuesta latinoamericana del Buen Vivir sería oportuno incluir en el foco de investigación más fenómenos estéticos del mundo vital de la cultura andina y darles la importancia que se merecen, por cuanto aquí se revela una concepción de la naturaleza *sui generis* capaz de relativizar nuestra interpretación del mundo dominada por el paradigma científico moderno. La Fiesta de la Pachamama nos ofrece la posibilidad de cuestionar esa representación técnica, puramente científicista de la naturaleza, y pensar otro tipo de vínculo con ella desde otro tipo de percepción, esto es, la percepción estética. Por supuesto, con esto no se quiere decir que se deba repetir, imitar o aplicar indiscriminadamente estas prácticas andinas a otras realidades sociales y salvar, así, utópicamente el planeta. Sería absurdo querer implementar mecánicamente una fiesta de la naturaleza idéntica en países europeos o de otras latitudes. La idea radica simplemente en mostrar que, tal como la contemplación y la satisfacción estéticas, la fiesta, la acción estética y las actividades artísticas implicadas en ella representan también maneras legítimas de experimentar y expresar el modo como la naturaleza nos interpela, el modo como nosotros nos relacionamos estéticamente con ella.

Así pues, las posibilidades de una estética ambiental decolonial radican no solamente en la crítica de las llamadas estéticas imperiales y en la promoción de producciones estéticas invisibilizadas por la colonialidad, sino también en la exploración de sensibilidades y experiencias perceptivas y productivas propias de comunidades que han sido y son relegadas por este patrón de poder. Como alternativa a las epistemologías alternativas, una estética ambiental decolonial tiene el potencial de poner de relieve y describir el modo de percibir la naturaleza como Madre Tierra, el tipo de manifestaciones culturales y artísticas ligadas a ella y la interacción festiva de los cuerpos en performatividad. A diferencia de y en complementación con una actitud cognoscitiva con el entorno (epistemología) y una praxis individual o comunitaria configuradora del ámbito moral (ética), la estética es capaz de evidenciar ese tipo de sensibilidad particular que percibe y crea sin establecer fines teóricos o funcionales algunos. Dicho de modo más concreto, el contenido de la estética ambiental decolonial aquí

esbozada ofrece tres aspectos de la relación ser humano y naturaleza que no pueden ser suficientemente profundizados ni desde la epistemología ni desde la ética en cuanto disciplinas filosóficas: 1) la idea de un sujeto “comunitario” en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia del individuo que contempla lo bello natural; 2) la idea de un cuerpo “performativo” en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia de la tesis de un cuerpo puramente receptivo de cualidades estético-naturales; y 3) la idea del arte en cuanto “acción” estética en la naturaleza, a diferencia de los modelos clásicos basados en la autonomía de las obras de arte, aisladas de toda esfera social y natural. La profundización en estos tres aspectos lleva a comprender por qué en la cultura andina vivir bien significa principalmente vivir armónicamente con la naturaleza.

### Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2014. “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”. En *Buena vida, buen vivir. Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, coordinado por Gian Carlo Delgado, 21-60. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado, Manuel y Mary Mamani. 2007. *El origen de las fiestas andinas*. La Paz: Paka-Illa.
- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Berleant, Arnold. 1992. *The Aesthetics of Environment*. Philadelphia: Temple University Press.
- Berleant, Arnold. 2013. “What is Aesthetic Engagement?”. *Contemporary Aesthetics* 11: 5.
- Böhme, Gernot. 1989. *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. 2001. *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink.
- Bondarenko, Natalia. 2018. “Epistemología eurocéntrica vs. epistemologías alternativas: alcances de la distinción”. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 7: 10-20.
- Carlson, Allen. 1981. “Nature, Aesthetic Judgment, and Objectivity”. En *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 40: 15-27.
- Carlson, Allen. 2000. *Aesthetics and the Environment. The Appreciation of Nature, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Depaz, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Di Salvia, Daniela. 2013. “La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* 43, n.º 1: 89-110.
- Kant, Emmanuel. 1991. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducido por Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.

- Krebs, Angelika. 1997. *Naturethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of Nature. A Map*. Berlin: De Gruyter.
- Martínez, Rosalía. 2014. "Músicas, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos". *Anthropologica* 33: 87-110.
- Meyer, Kirsten. 2003. *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis.
- Mignolo, Walter. 2010a. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2010b. "Aesthesis decolonial". *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte* 4: 10-25.
- Mignolo, Walter. 2011. "Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De)Coloniality, Border Thinking and Epistemic Disobedience". *Postcolonial Studies* 14: 273-283.
- Mignolo, Walter. 2019. "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después". *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte* 14: 14-33.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". *Investigaciones Sociales* 16: 347-368.
- Ranta, Eija Maria. 2016. "La compleja construcción histórica del buen vivir en Bolivia: de resistencias indígenas a política del estado". *Economistas sin Fronteras* 23: 18-21.
- Ribadeneira, Kepler. 2020. "Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción". *Diálogo Andino* 62: 41-51.
- Rozas, Jesús y María del Carmen Calderón. 2000. "La renovación: una interpretación de los rituales de agosto". En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, editado por Luis Millones et al., 317-352. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur*. México, D.F.: Siglo XXI/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades). 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Seel, Martin. 1991. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stobart, Henry. 2002. "Sensational Sacrifices. Feasting the Sense in the Bolivian Andes". En *Music, Sensation and Sensuality*, editado por Linda Austern, 97-120. New York: Routledge.
- Valenzuela, Carlos. 2017. "El giro estético: epistemología de frontera". *Folios* 45: 65-71.

# ¿Qué es el conocimiento para la educación del *Suma Qamaña*? Los casos de la escuela de Warisata y la pedagogía Waldorf

Adolfo Suárez Muñoz

## 1. Introducción

Este trabajo es un primer intento para la comparación de dos modelos educativos en lugares geográficamente remotos el uno del otro, pero que se asemejan en que ambos parecen alejarse del enfoque tradicional centrado en concebir el conocimiento como independiente de la naturaleza. Vale decir como una herramienta para la administración de la vida y, por consiguiente, de la naturaleza y del cuerpo humano.<sup>1</sup> En tal sentido, el conocimiento no está necesariamente ligado a la experiencia previa y se puede aprender de manera abstracta en el aula. Tampoco está ligado a un grupo étnico o a un territorio en específico. Su objetivo es el de formar al alumno para que sea funcional en la sociedad moderna globalizada.

Por el contrario, la escuela de Warisata tiene un enfoque pedagógico único en el concepto de conocimiento que es de aplicación teórica y al mismo tiempo práctica a las actividades diarias de la comunidad. Su metodología se centra en el desarrollo del conocimiento propio que incorpora otros conocimientos venidos desde afuera de la comunidad. De este modo el cúmulo del aglutinamiento de conocimientos contribuye a la cultura local y la transforma, pero sin que esta pierda su identidad basada en una relación de respeto y reverencia hacia la naturaleza. El objetivo es que el individuo alcance la armonía en relación a sí mismo, a su comunidad y a la naturaleza.

Del mismo modo, el método de enseñanza Waldorf trata al conocimiento como el resultado de la experiencia fenomenológica por parte del alumno en su aprendizaje. Por experiencia fenomenológica se entiende que el alumno es parte de la naturaleza y por la tanto su intelecto no debe

---

1 Michel Foucault argumenta, por ejemplo, que el conocimiento no es inmutable ni universal, sino que está determinado por las creencias y los valores de una época o de una era (Foucault 1968).

separarlo de ella. Busca que el ser humano desde la primera infancia se entusiasme por el aprendizaje a través del arte. Los pedagogos son entrenados en la atención al ritmo de aprendizaje que detentan durante determinadas etapas de su desarrollo. La escuela es una comunidad en donde las familias son un pilar importante porque las tareas colectivas son vitales para la existencia de las escuelas Waldorf, que son autogestionadas. El objetivo es formar individuos con capacidad crítica que puedan actuar de forma ética y de ser necesario convertirse en transformadores de sus sociedades si estas se alejan de la naturaleza.

### 1.1. Temática y tesis

Comienzo presentando el contexto histórico en el que surgieron estos dos modelos educativos con una descripción breve de la creación de la escuela de Warisata y de la primera escuela Waldorf. Aquí es necesario además presentar los principios fundamentales de cada modelo y de sus creadores.

Para aportar argumentos a la comparación, hago referencia al impacto actual que ambos modelos pedagógicos conllevan respectivamente en Bolivia y en Suecia.

Comparo y contrasto los enfoques de ambos modelos con ayuda de sus críticos y contendientes en su conceptualización del conocimiento. De ahí que me pregunto:

¿Cuál es concepto de conocimiento en cada modelo educativo estudiado?

¿Cómo se refleja esta conceptualización en la malla curricular de los dos modelos educativos?

y finalmente:

¿Qué importancia pueden tener estas conceptualizaciones del conocimiento para el desarrollo teórico-práctico del *Suma Qamaña* o *Vivir Bien*?<sup>2</sup>

Como metodología uso el método comparativo para establecer paralelismos entre los dos modelos pedagógicos analizando sus semejanzas y tratando de identificar contrastes a partir de las críticas y reacciones que provocan en sus sociedades.

---

2 Rafael Bautista muestra que el “sentido significativo” del Vivir Bien es una pretensión. Es más bien un proceso por constituir de un “proyecto de vida común” (Bautista 2015, 9).

## 2. El contexto histórico de dos modelos de educación emancipadora

### 2.1. La escuela de Warisata

La escuela de Warisata se fundó en 1931 como iniciativa de Elizardo Pérez, que ve en Warisata y en el amauta<sup>3</sup> Avelino Siñani al lugar y a la persona indicada para la fundación de una escuela que revolucione la enseñanza en el campo.

Pérez había participado en experimentos educativos estatales con adultos y niños<sup>4</sup> que reflejaban las características principales del Estado boliviano conocidas como “minero-feudal”, latifundista, gamonal, además de racista y excluyente de los pueblos originarios.<sup>5</sup> En calidad de funcionario educativo, convence a sus superiores para formar pedagogos indígenas en el núcleo mismo de la comunidad; vale decir en el ayllu.<sup>6</sup>

Elizardo Pérez se convierte en el director de la escuela. Su construcción llega a ser el resultado de los aportes de familias aymaras que cooperan con su fuerza y con lo que pueden para su edificación (Pérez 2013, 113). El aliado principal de Elizardo Pérez sería Avelino Siñani que ve cómo el educador de la ciudad trabaja en la edificación de la escuela como “bestia de carga” sin privilegios ni costumbres diferentes a la de los lugareños y, por eso, ve en él a un líder que predica con el ejemplo (Pérez 2013, 119) y que ejerce un tipo de “camaradería horizontal” (Salazar de la Torre 2006, 2).

Tal era la importancia de la escuela para las familias aymaras de Warisata que se referían a ella como *Taika*.<sup>7</sup> El modelo pedagógico que Elizardo Pérez llega a desarrollar es a partir de la interacción entre la escuela y el

---

3 Indígena notable que se destaca en su comunidad por disponer “de autoridad moral y de ciertas facultades de gobierno” (Real Academia Española, <https://dle.rae.es/amauta>).

4 En su libro autobiográfico *Warisata. La Escuela Ayllu* relata cómo niños aymaras llevados a la ciudad de La Paz llegaron a escaparse de un internado que tenía como objetivo habituarlos a costumbres occidentales como dormir en catres o comer en el comedor. Sentían pavor de tener que usar el cuarto de baño, y se aburrían con el tipo de instrucción aferrada al pupitre, hasta que finalmente huyeron de retorno a sus comunidades (Pérez 2013, 8).

5 Incluso se pretendía la desaparición de los pueblos originarios a través de la inmigración europea (Choque y Quisbert 2006).

6 Salazar de la Torre citando a Pérez (1962) lo describe como “célula social mediante la cual la sociedad indígena establece su unidad con la tierra, en su forma comunitaria” (Salazar de la Torre 2006, 3). De acuerdo con Rafael Bautista, es una “comunidad de criadores” en donde criar es también servir a la comunidad (Bautista 2010, 66).

7 “Madre” en idioma aymara.

ayllu.<sup>8</sup> Se aplicaron las formas tradicionales de reciprocidad en donde la fuerza de trabajo de todas las familias era dirigida hacia la escuela que se convirtió en un mini-Estado, en una administración del bien común y que con el paso del tiempo redistribuiría el fruto del capital humano acumulado en forma de conocimiento con la enseñanza impartida y más adelante en bienes tangibles como cosechas mejoradas y el consiguiente incremento de la calidad de vida (Pérez 2013, 67).

Con el paso del tiempo y al ver el éxito de su emprendimiento educativo, el objetivo de Elizardo Pérez se convierte en subvertir el proyecto civilizatorio que el Estado boliviano le ha encargado a él para los aymaras. Él es testigo de que los aymaras de Warisata trabajan en la escuela además de cumplir con sus faenas obligatorias impuestas por los hacendados aliados del Estado. Sufren castigos y maltratos por dedicarse a la construcción y, cuando la escuela ya está lista, a las actividades pedagógicas, políticas, sociales y culturales que florecerán y servirán de ejemplo para iniciativas dentro y fuera de Bolivia (Pérez 2013, 123).

El objetivo es la creación de una escuela laica que cumpla una función social; el aymara debe de prepararse no solo en su alfabetización, sino además en la mejora sustancial de sus condiciones de vida a través de la adquisición de nuevas aptitudes aprovechando el conocimiento venido de Occidente.<sup>9</sup> En sus palabras, se debía de preparar “[...] hombres íntegros y capaces, para sacar de la postración a este pueblo [...]” (Pérez 2013, 138). El aymara era, en su concepto, un agente capaz de crear sus propios medios de subsistencia porque no se negaba a los nuevos conocimientos que podía adquirir de Occidente, sino que, al contrario, se apropiaba de todo ámbito nuevo, ya fuera cultural, económico, científico, social o político para buscar la armonía de su existencia.

---

8 Familias enteras de padres y niños se involucraron en la construcción de la escuela.

9 La planta docente inicial consistía de tres profesores en las materias de albañilería, cerrajería y mecánica y carpintería. Esta se fue aumentando con materias como alfabetización, agronomía, tallado en piedra, techado y otras especializaciones (Pérez 2013).

## 2.2. La Ley de Educación 070 Avelino Siñani-Elizardo Pérez

El sistema educativo vigente en Bolivia se enmarca en la Ley de Educación 070 Avelino Siñani<sup>10</sup>-Elizardo Pérez. La Ley 070 lleva el nombre de lo que hoy se considera por el Estado boliviano como los dos educadores más emblemáticos y fundadores del proyecto educativo más original, exitoso y autóctono que se ha llevado a cabo en Bolivia (Salazar de la Torre 2006, 2).

La experiencia de la escuela de Warisata llega a nutrir a la Ley 070 para que esta cumpla con su función social creando una educación “laica, pluralista y espiritual”.

La educación debe ofrecer conocimientos en beneficio del estudiante para toda su vida y debe ayudar al estudiante a vivir bien, además de tener un punto de partida integral. Por integral se entiende la promoción del estudiante y de su comunidad en términos de identidad, afecto, espiritualidad y subjetividad (*Gaceta Oficial de Bolivia* 2009).

## 2.3. La Ley 070 y su malla curricular

Los componentes de la malla curricular boliviana son cinco: (a) campos de saberes y conocimientos, (b) áreas de saberes y conocimientos, (c) ejes articuladores, (d) proyectos socio productivos y (e) objetivos holísticos. Su metodología es práctica, teórica, de valoración y de producción. Consta de cuatro dimensiones que son: ser, saber, hacer y decidir. Su metodología es secuencial e interdisciplinaria mientras que sus dimensiones se articulan de manera “transdisciplinaria”.

Los componentes curriculares están enmarcados dentro de la cosmovisión llamada andina amazónica (Ministerio de Educación 2012).

Viendo en retrospectiva la experiencia de Warisata, Elizardo Pérez, aparte de realizar trabajos manuales como el resto de las familias en la construcción de la escuela coadyuvó en su diseño exterior e interior, consiguiendo los planos y los materiales de construcción, mediaba con las autoridades y otros prestadores de servicios en la ciudad e incluso acude a su hermano en una oportunidad para que le ayude en el transporte de los materiales, las herramientas y otras innumerables tareas que resultaron en

---

10 Avelino Siñani, se planteó la “liberación del indio” de su condición de siervo y considerado de raza inferior por su amo el hombre blanco hacendado; la liberación a través de la educación. Elizardo Pérez, ciudadano de la ciudad La Paz, observó la lucha de Siñani y lo buscó para cumplir el propósito de fundar la escuela de Warisata (Pérez 2013).

una malla curricular nunca antes vista, porque se montó la instrucción de oficios especializados venidos de Occidente como pueden ser albañilería, agronomía carpintería, cerrajería y mecánica sobre un modelo de vida milenaria y de respeto a la tierra con conocimientos propios de agronomía, arte, astronomía, danza, ética, espiritualidad, filosofía y música que aún perviven hoy (Pérez 2013).

Por ejemplo, el componente (a) de la malla curricular boliviana incluye cuatro campos que ordenan, articulan y organizan los saberes y conocimientos de los pueblos originarios de Bolivia. Incorporan al ser humano, la comunidad, la madre tierra, el cosmos y las espiritualidades como saberes y conocimientos. Descoloniza incorporando una visión intercultural de mutuo aprendizaje y conciencia holística. Orienta a romper la dependencia económica potenciando y produciendo tecnologías propias y pertinentes (Ministerio de Educación 2012).

Sobre el último postulado, cabe mencionar que Elizardo Pérez tenía planes de instalar una fábrica de tejas en Warisata promoviendo la independencia económica total del Estado (Pérez 2013). Aquí también se refleja el componente (d) porque la creación de los llamados proyectos socio productivos a nivel local son deseados para la promoción económica de las regiones con sus particularidades geográficas.

Elizardo Pérez había logrado formar una decena de núcleos educativos tanto de formación de maestros como de escuelas mismas para alumnos niños y jóvenes. Estos núcleos estaban dotados de proyectos productivos en ganadería y agricultura, pero también de muchos talleres para artesanía y de los oficios importados desde la ciudad que se usaban para mejorar la calidad de vida en el campo (Pérez 2013).

Bajo el concepto de “escuela única” los alumnos se formaban dentro la tríada aula-sembrío-taller. Los más infantiles cultivaban hortalizas y cuidaban de algún animal. De ese modo, se profundizaba la agronomía “con el amor por la naturaleza”. En el aula eran alfabetizados e instruidos en el manejo de números, mientras en los talleres se los entrenaba en el uso de herramientas. Para Elizardo Pérez, el conocimiento era el resultado del proceso de aprendizaje por parte del alumno que se hacía consciente de su vocación individual (Pérez 2017, 95). En alguna oportunidad él había expresado “no fui a Warisata a enseñar el silabario, sino a despertar conciencias” (Pérez 2017).

#### 2.4. Críticas a la malla curricular boliviana

La Federación Departamental de Trabajadores de Educación Urbana de La Paz (FDTELP),<sup>11</sup> sostiene que la malla curricular de la Ley 070 es subjetiva porque no toma en cuenta que Bolivia se encuentra insertada en el modo de producción capitalista que “se basa en la explotación, colonización, opresión, desigualdad, discriminación y saqueo” de los recursos naturales.

Expone además que la lucha de clases refleja las diferencias económicas y materiales por lo que evita toda forma de complementariedad y armonía que la Ley 070 tiene como objetivo. De este modo no existe una posibilidad de transformación social dado que el sistema capitalista no es subvertido en el modo que Elizardo Pérez lo hizo con el Estado boliviano durante una década.

Otra crítica reside en que la malla curricular de la Ley 070 no refleja las “leyes que rigen en la realidad objetiva al margen de la conciencia del sujeto”. Para la federación de maestros urbanos de la capital de Bolivia, “el conocimiento de la humanidad es la suma de los conocimientos alcanzados por todas las culturas” y además postula que “en la naturaleza todo está en movimiento” en constante “transformación por la lucha interna de contrarios y no en armonía”. De ahí que en alusión a los saberes a los cuales hace referencia la malla curricular, se refiere como conocimientos adquiridos empíricamente, “intuitivos, prelógicos y precientíficos que no explican la causa de los fenómenos” (FDTEULP 2024).

Para la federación de maestros urbanos de La Paz, el conocimiento científico “explica los fenómenos a través” de sus leyes que rigen su comportamiento y que hacen posible la manipulación de los mismos. Permite por lo tanto la transformación de la realidad (FDTEULP 2024).

#### 2.5. La génesis de la escuela Waldorf

En el año 1919, en Stuttgart, Alemania, el empresario alemán Emil Molt encargó al educador Rudolf Steiner la creación de una escuela para los hijos de los trabajadores de su fábrica de cigarrillos Waldorf-Astoria.<sup>12</sup>

---

11 La FDTELP es la única organización sindical que agrupa a los trabajadores del servicio de educación fiscal en La Paz.

12 Emil Molt había presentado a Rudolf Steiner con el título de “filósofo social” a sus obreros para que les diera una charla sobre temas sociales. Steiner propuso la creación

Rudolf Steiner era consciente de que la falta de instrucción en la clase trabajadora le causaba un complejo de inferioridad y por eso se propuso la creación de una escuela con ingreso libre sin distinción de clases sociales y hasta el bachillerato.<sup>13</sup> Steiner desarrolla una teoría educativa en un contexto de posguerra en donde Alemania resultaba el perdedor de la llamada Primera Guerra Mundial y el sentimiento nacional estaba orientado hacia una revancha.

Steiner veía la educación como un lugar en dónde una nueva identidad debía formarse, una identidad no belicista. Identifica a la competencia entre las élites nacionales como un lastre en dónde se forman identidades para la competencia entre naciones y que llevaban a la miseria a sus súbditos. La escuela Waldorf debía más bien en respuesta a ello, formar al educador del futuro y no al soldado. El educador del futuro no sería necesariamente un maestro, pero sí un agente transformador de la sociedad porque estaría provisto de una ética que lo lleva a ensalzar la vida en armonía por sobre todas las cosas.

En agosto de ese año, se abre la primera escuela Waldorf con trescientos alumnos de primero a octavo curso y se caracteriza por tener de alumnos de diferentes clases sociales y ser la primera escuela mixta para varones y mujeres en Alemania (Carlgren 1977, 12).

Los maestros, que en la mayoría de los casos tenían otras profesiones, habían sido formados por el mismo Steiner que les inculcó el precepto del interés genuino en el desarrollo del niño como requisito principal para la enseñanza. Los conocimientos a impartir podían adquirirse durante el ejercicio mismo de la profesión (Carlgren 1977, 13).

Los maestros desarrollaron un compromiso con la escuela, con los alumnos y con sus padres a partir del entrenamiento en aprender a ponerse en la realidad del alumno y en sus necesidades (Carlgren 1977, 14).

---

de una escuela mixta desde preescolar hasta bachillerato algo que entusiasmó a Molt y a sus empleados (Carlgren 1977, 9).

13 Steiner había tenido una experiencia pedagógica al ser tutor privado de un alumno que sufría de hidrocefalia el cual después de dos años de “tratamiento” e instrucción pudo graduarse de la escuela primaria y proseguir sus estudios hasta llegar a ser médico (Carlgren 1977, 10).

## 2.6. Una malla curricular ética y práctica

Previo a la creación de la primera escuela Waldorf, Rudolf Steiner había desarrollado una teoría del conocimiento propia. Esta partía de las observaciones que el filósofo y naturalista alemán Johann Wolfgang von Goethe había hecho sobre la naturaleza. Goethe afirmaba que, a través de sus observaciones de los fenómenos naturales, había llegado a la conclusión de que la naturaleza tenía espíritu. De ahí que Steiner llega a la conclusión de que la naturaleza es un sujeto con vida propia. El conocimiento entonces se gesta para Steiner dentro de la interrelación entre sujeto y objeto, pero no estando estos en oposición sino más bien en una “bipolaridad recíproca”. Esto le lleva a la conclusión de que el conocimiento en sí mismo no capta la realidad, se necesita de la conciencia para ello (Piulats Riu 2007).

No es de sorprender entonces, que Steiner planificó desde un comienzo la creación de materias para que los alumnos a partir de los quince años puedan ser partícipes de la agricultura, el comercio, la industria y las actividades empresariales en general.<sup>14</sup> Por ello se necesitaban materias de entrenamiento vocacional para los alumnos que iban a trabajar en el futuro en talleres industriales, para que estos no fueran consumidos simplemente como fuerza de trabajo, sino que, además, despertaran su conciencia para hacer un buen uso de sus conocimientos.

Dado que la base conceptual con la que Steiner creaba la primera escuela Waldorf era que la tierra era un ser vivo, sujeto merecedor de cuidados y a la que se le debía hacer reverencia, casi al final de su vida crea la agricultura biodinámica, un tipo de agricultura ecológica que tiene el objetivo de fortalecer la tierra (Steiner 1966).

## 2.7. Un camino hacia la libertad

“Un camino hacia la libertad” es el plan de estudios de la pedagogía Waldorf en Suecia. Estipula, entre otros, que el desarrollo espiritual de los alumnos debe ser fomentado a través de una malla curricular transversal a todas las materias (Waldorfskolofederationen 2016).

---

<sup>14</sup> Steiner consideraba el sistema educativo alemán, con su enseñanza del latín y el griego, y de otras materias que no estaban afianzadas en la vida práctica, como obsoleto (Carl-gren 1977, 11).

El rasgo principal es una división por edades en dónde por ejemplo no se alfabetiza al niño hasta los siete años y las actividades primordiales son enteramente de carácter lúdico y al aire libre. Steiner creía que el uso de la abstracción a temprana edad prevenía de un desarrollo intelectual y artístico libre (Carlgren 1977).

La enseñanza parte en “Un camino hacia la libertad” de las vivencias adquiridas en la naturaleza y de la relación del ser humano con ella. Una aspiración en la enseñanza es el de dejar que los alumnos descubran las leyes que rigen en la naturaleza por sí mismos a través del estudio de los fenómenos naturales sin necesidad de que se les presente teorías ya establecidas de dichos fenómenos (Waldorfskolefederationen 2016).

En los cursos iniciales de primaria el acercamiento a la materia es en parte con excursiones y observaciones del entorno cercano, y en parte con cuentos y mitos de diferentes culturas que convierten a las fuerzas naturales en sujetos con vida propia.

Al alumno se lo entrena con diálogos y ejercicios para conocerse a sí mismo, a su cuerpo y a sus sentimientos para poder darles un idioma a ellos. Los alumnos desde temprana edad deben de tener oportunidad de poder expresar sus propios límites y de respetar la integridad física de otras personas.

Cuando los alumnos se acercan a la pubertad, se los introduce a un acercamiento más analítico de la naturaleza, el cuerpo humano y a la sociedad. De manera gradual se les introduce los conceptos y modelos explicativos para darle al alumno la posibilidad de describir y explicar correlaciones en las ciencias naturales y sociales. Los alumnos deberán conocer la visión del mundo de diferentes culturas a través de la historia y de las ciencias naturales con sus teorías para que de este modo desarrollen su capacidad en diferenciar la descripción y explicación de los fenómenos sociales y naturales.

La experiencia integral de la naturaleza es una parte central en la enseñanza de todas las materias incluso en los cursos superiores. Por eso, la enseñanza de la materia de ecología es de especial importancia en las escuelas Waldorf suecas porque una comprensión de la naturaleza como una matriz de vida que demanda reverencia y cuidado delicado llega a ser transversal.

Las clases se imparten a los alumnos para que ellos mismos puedan buscar respuestas a sus preguntas sobre la naturaleza y el rol del ser humano en su sociedad. Aquí el estudio de la ética tiene la misma importancia que las investigaciones sistemáticas que propone la ciencia moderna. De

ese modo, los alumnos tendrán la posibilidad de desarrollar la comprensión de que las afirmaciones científicas pueden reconsiderarse si atentan a la vida (Waldorfskolefederationen 2016).

A lo largo de toda la enseñanza, los experimentos, procesos y fenómenos se los ilustrarán artísticamente o en trabajos manuales de albañilería, tejido, carpintería, encuadernación, forja y otros. De este modo, se da a los alumnos la posibilidad de afianzar los conocimientos teóricos con el desarrollo de sus habilidades propias (Carlgren 1977).

La enseñanza está finalmente orientada a considerar al conocimiento como el conjunto de teorías posibles de cuestionar y revisar. Para ello, los alumnos desarrollan un pensamiento crítico y confianza en la capacidad propia para manejar cuestiones referentes a las ciencias naturales y sociales que tienen importancia para ellos mismos y para la sociedad (Waldorfskolefederationen 2016).

## **2.8. Críticas a la pedagogía Waldorf en Suecia**

De acuerdo con el último informe de la autoridad inspectora sueca del sector educativo, en las escuelas Waldorf existen riesgos en cuanto a las condiciones de los estudiantes para desarrollar conocimientos y valores en un ambiente seguro. Si los profesores de las escuelas Waldorf dejan que el plan de estudios de pedagogía Waldorf “Un camino hacia la libertad” controle total o principalmente el contenido de la enseñanza, los estudiantes corren el riesgo de no tener la oportunidad de desarrollar los conocimientos y los valores que se transmiten en la aplicación del plan nacional.

El informe dice que una educación que se caracteriza por valores o enfoques basados en una filosofía que no es totalmente compatible con la base de los valores de la escuela sueca porque desafía la enseñanza con base científica, puede incluso correr el riesgo de no ser equivalente y, en el peor de los casos, puede implicar inseguridad y violaciones a los principios que rigen la escuela sueca.

También indica que hay señales que apuntan a que la filosofía o perspectiva que forma la base de la pedagogía Waldorf puede desafiar partes de la misión basada en valores, así como las demandas de una enseñanza objetiva, versátil y con bases científicas además de experiencia comprobada de acuerdo con la legislación escolar (Skolinspektionen 2022, 9).

### 3. El *Suma Qamaña* en la educación

#### 3.1. La Escuela *Ayllu* de Warisata

Elizardo Pérez llega a ser parte de Warisata porque, a diferencia de lo que el Estado boliviano representaba en ese entonces, Warisata es una cuna de pluralismo cultural.<sup>15</sup> A Elizardo Pérez con el paso del tiempo le llaman *Tata*<sup>16</sup> y los pobladores de Warisata son conscientes de que él, en muchas ocasiones, arriesga su seguridad personal al enfrentarse a los hacendados y por eso lo protegen y hasta están dispuestos a arriesgar sus propias vidas por él.

Cuando el Estado boliviano se da cuenta de que su proyecto civilizatorio para los indios les hace a estos conscientes de la necesidad de abandonar la sumisión a la economía latifundista que los esclaviza, usa su poder coercitivo para destruir la escuela de Warisata. Al final, los latifundistas son aliados del Estado y cómplices de la opresión del indio al cuál en el fondo no quieren dejar de ver como a un sirviente (Pérez 2013, 138).

La escuela de Warisata se había convertido en un *think tank*, en un foco de pensamiento libertario a partir de la educación. En los valles de Cochabamba se organizaron sindicatos campesinos que empezaron a tomar tierras por la fuerza abriendo otro foco de lucha en contra del “Estado Gamonal” (Salazar de la Torre 2006).

La educación de los futuros maestros de Warisata fue en la teoría y al mismo tiempo en la práctica “en contacto íntimo con la naturaleza” (Pérez 2013, 139) para que se desarrolle sin obstáculos a su identidad que ya estaba arraigada en la naturaleza. Durante la pascua, por ejemplo, empezando en el miércoles de ceniza, se rendía culto a la Pachamama<sup>17</sup> con la ofrenda de vino dulce en los lugares de mejor rendimiento de la producción agrícola y se prolongaba en una celebración con música y danzas típicas de la región (Pérez 2013, 142).

Se inicia una sañuda persecución judicial en contra de Elizardo Pérez y a otros educadores que siguiendo su ejemplo habían iniciado núcleos

---

15 Pérez es testigo de conflictos emergentes entre los aymaras por una parte adeptos de la iglesia católica y por otra, de los adeptos a la iglesia evangélica optando por una escuela laica que fue exitosa porque la tolerancia y el respeto mostrados a los diferentes cultos hizo que la escuela se convierta en la prioridad en común (Pérez 2013).

16 “Padre” en idioma aymara.

17 Pachamama según Rafael Bautista es la madre-sujeto con “dignidad absoluta” (Bautista 2014, 160).

escolares en diferentes puntos rurales del país (Pérez 2015 [1949], 487). El desmantelamiento físico de la escuela de Warisata llega unos diez años después de su creación (Salazar de la Torre 2006).

La lucha por la libertad a través de la educación que Avelino Siñani había vislumbrado algunos años antes a la creación de la escuela de Warisata llegará a traspasar sus fronteras en el espacio y en el tiempo.<sup>18</sup> Se puede decir que la escuela de Warisata es el mejor ejemplo de la búsqueda de un proyecto educativo dentro del *Suma Qamaña* en tiempos de gran adversidad.

### 3.2. ¿La escuela Waldorf como un ejemplo de *Suma Qamaña*?

La primera escuela Waldorf creció muy rápidamente y para el 1925 contaba ya con novecientos alumnos de pre escolar hasta el duodécimo curso. El trabajo artístico se lo hacía con pinceles, acuarelas, tizas, madera, metal, recitación, teatro, canto y música algo que dio una identidad propia a la pedagogía. Se caracterizó también por una gran ausencia de reglas de disciplina y de deberes para la casa. Estos se empezaban a impartir a partir del sexto curso de primaria.

El claustro de los maestros tuvo una inspección en ese mismo año y en el reporte realizado por las autoridades educativas alemanas indica que se pudo observar a teólogos dando clases de matemáticas y especialistas en idiomas dando clases de ciencias naturales con mucha calidad en la enseñanza (Carlgren 1977, 13).

Steiner era partidario de las donaciones privadas para la manutención de la escuela como lo hizo Emil Molt al comienzo de la puesta en marcha de la escuela que tuvo su primer recinto en un restaurante que se adaptó para albergar a sus primeros alumnos. Steiner consideraba al Estado como manipulador del conocimiento que era impartido a sus súbditos (Carlgren, 1977, 14).

El Estado formaba entonces a los alumnos de acuerdo a su visión chauvinista del mundo. A esto, Steiner dice que la individualidad del alumno debería formarse viendo su propio potencial, dado que el niño es de na-

---

18 Pérez gana reputación internacional y su ejemplo es admirado por iniciativas similares o a partir del ejemplo de la escuela de Warisata en países como México y Perú (Pérez 2013).

turaliza crítica y puede también brindar enseñanzas si no es reprimido en su creatividad.

Ya en 1922 Steiner había sido objeto de un atentado en contra de su vida por parte de un futuro miembro del Partido Nacional-socialista Obrero Alemán por su difusión sobre la necesidad de la libertad de expresión artística. En ese mismo fin de año, una de sus construcciones emblemáticas sería quemada. Él murió en 1925, no sin antes impartir los cursos sobre la agricultura biodinámica y pedagogía curativa antroposófica, ramas que serían de importancia en la evolución de la pedagogía Waldorf. Las escuelas Waldorf serían cerradas durante el régimen Hitleriano porque no impartían su propaganda estatal en la enseñanza y su mensaje de respeto a toda vida se lo tomaba como subversivo (Carlgren 1977, 15).

#### 4. Conclusiones

A manera de conclusión se puede observar que, de un lado, está la malla curricular boliviana que tiene entre sus críticos a una posición constructivista de la educación y positivista del conocimiento. Ataca a los fundamentos de la malla curricular y por lo tanto a la Ley de Educación 070 porque no concibe al conocimiento como el resultado de la experiencia humana sino de todas las experiencias humanas; vale decir replicable de acuerdo al método científico reduccionista. Además, hace alusión a su empirismo como prueba de que no ha alcanzado el rango de teoría y entonces lo considera “precientífico”.

En esta visión del mundo, la lucha de clases sí cuenta con base científica porque refleja la “lucha de contrarios” en la naturaleza que no se encuentra en armonía. La ética de los saberes pierde aquí toda su importancia porque el fin justifica los medios y el objetivo central de la federación de maestros del sector urbano de La Paz es derrotar al sistema capitalista a través de la lucha de clases y no a través de una educación integral y emancipadora.

Del otro lado está la pedagogía Waldorf que es considerada por las autoridades educativas de Suecia como no del todo convencida de la cientificidad característica de la educación pública sueca. Es más, desafía a los valores positivistas de la modernidad prevalente en la educación en Suecia porque enfatiza en la necesidad de una relación ética por parte del ser humano hacia la tierra, cuestionando los avances de la ciencia que pueden tener efectos perniciosos o contaminantes de la tierra.

Por ello, se hace necesario profundizar no solo en el estudio de modelos educativos como el de la escuela de Warisata, sino también en otros modelos como ser el de la pedagogía Waldorf, para una contextualización del concepto de conocimiento, que puede ser hecho por fuera de los límites territoriales de Bolivia, pero enmarcados dentro del *Suma Qamaña*.

## Referencias bibliográficas

- Bautista, Rafael. 2014. *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural.
- Bautista, Rafael. 2015. *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. La Paz: Rincón.
- Carlgrén, Frans. 1977. *Insyn i Waldorfskolan – Rudolf Steinerpedagogen i ord och bild*. Stockholm: Kosmos.
- Choque C., Roberto y Cristina Quisbert. 2006. *Educación indígena en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales*. La Paz: IBIS.
- FDTEULP. 2024. "El subjetivismo de la ley 070 y su malla curricular". La Paz: Federación de Trabajadores de Educación Urbana La Paz.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas – una arqueología de las ciencias humanas*, Traducido por Elsa Cecilia Frost. La Paz: Siglo XXI.
- Gaceta Oficial de Bolivia*. 2009. "Ley de la Educación N.º 070 Avelino Siñani – Elizardo Pérez". La Paz: Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Ministerio de Educación. 2012. "Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional". Serie Currículo, Documento de Trabajo. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pérez, Elizardo. 2015. *Warisata. La Escuela Ayllu*. La Paz: Ministerio de Educación/Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional.
- Pérez Oropeza, María Victoria. 2017. *Elizardo Pérez. El despertar de las conciencias*. La Paz: Plural.
- Piulats Riu, Octavi. 2007. "La teoría del conocimiento de Rudolf Steiner". *Thémata. Revista de Filosofía* 39: 559-566.
- Salazar de la Torre, Cecilia. 2006. "Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata: una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes". Documento de trabajo, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, Centro de Investigación de Estudios Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Skolinspektionen. 2022. "Tematisk tillsyn av waldorfskolor. Rapport efter tillsyn av 35 grundskolor med waldorfinriktning". Stockholm: Skolinspektionen [Diarién: SI 2021:4940].
- Steiner, Rudolf. 1966. *En lantbrukskurs. Åtta föredrag hållna i Koberwitz vid Breslau 7-16 juni 1924*, Traducido por M. Engqvist y M. H. Andersson. Stockholm: AB Skandia.
- Waldorfskolofederationen. 2016. *En väg till frihet*. Järna: Telleby.



# **Almitas milagrosas. Territorialidades del amparo y dinámicas del vivir bien en la región metropolitana de Cochabamba**

Lourdes Saavedra Berbetty

Toda ciudad está impregnada de representaciones ciudadanas compartidas, donde los itinerarios, intersticios y archipiélagos reproducen diversos sentidos que conducen a cruces de caminos y sentidos de pertenencia, en la que sus habitantes son carne y estructura de la vida cotidiana. En este sentido, un fenómeno interesante en la ciudad de Cochabamba es la aparición y consolidación de territorios donde se rinde culto a las “almitas milagrosas” en diversos márgenes de la ciudad; tal el caso del “Minerito” quien representa el alma de un minero que es perseguido, asesinado y enterrado cerca al barrio del “Solterito”. Quince años atrás aparece el relato de “La Shirley” en Sipe Sipe, una joven embarazada que fue víctima del feminicidio, en el lugar donde se perpetró el hecho violento nació una vertiente de agua, que los feligreses afirman que está bendita. También está el caso de Gunnar Mamani, joven que alcanzó los veinte años y cayó accidentalmente del puente Huayna Kapac el año 2010, y desde entonces se instaló una capilla ardiente en su honor en uno de los márgenes del puente.

Estos relatos orales, conducen la ruta de esta investigación cualitativa que busca indagar de qué manera el fenómeno de “las almitas milagrosas” constituye una alternativa para restituir el sentimiento de amparo de la ciudadanía frente a un hecho violento. Desde una estrategia metodológica basada en las entrevistas en profundidad, análisis audiovisual, mapeo, este trabajo logró indagar tres aspectos fundamentales: 1) los procesos de apropiación territorial y virtual de los santuarios a la orilla del camino, 2) la relación entre la coyuntura – emergencia de la religiosidad popular urbana y 3) reflexiones del “vivir bien” como parte del “morir mal” a manera de tener un luto colectivo y una relación con la concepción circular de la muerte en el mundo andino en espacios urbanos.

## Violencia urbana en Cochabamba

La preocupación por la violencia nuestra de cada día nutre barómetros, *rankings* y cifras que confirman su incremento en el territorio nacional. Aunque Bolivia no está entre los países más violentos de la región, tiene una tasa anual de criminalidad, medida en cantidad de homicidios por cada 100 000 habitantes, que ha crecido un 70 % en los últimos 10 años. En la Tercera Cumbre Nacional de Seguridad Ciudadana, el ministro de Gobierno, Carlos Romero, informó de que la tasa para 2015 es de 10,8/100 000. Esto representa un aumento de un 71 % con respecto a 2006, cuando la tasa era de 6,28. A la vez, se sigue manteniendo la ciudad de Santa Cruz como la más violenta, y le siguen El Alto, La Paz y Cochabamba.

Las diferentes transformaciones de habitar, pensar y sentir una ciudad fruto del incremento de la violencia y la inseguridad ciudadana, convergen en: a) el desvanecimiento del contrato social entre la ciudadanía e instituciones que garantizan la protección, b) estrategias individuales, familiares y comunitarias de control territorial, c) la creciente angustia de los ciudadanos desde los sentidos subjetivos que producen las vivencias e imaginarios del miedo. Todos estos aspectos en una época marcada por las transformaciones socioeconómicas y políticas amparadas en el Estado boliviano plurinacional del Vivir Bien.

Armando Silva (2013) en su libro *Imaginarios. El asombro social* indaga las maneras en las cuales se representan las ciudades frente a las problemáticas cotidianas, donde existen espacios colectivos que generan respuestas frente a demandas no resueltas, invocando entidades que no parecen tener una explicación objetiva como los fantasmas y espectros urbanos que determinan, protegen y auratan los espacios urbanos

las ánimas en pena, que según la credulidad muy arraigada, se aparecen, o se dejan ver, en los caserones viejos, donde hay tesoros escondidos, o como contaba una vecina tapados, donde se ha perpetrado el crimen, donde alguien ha sido atormentado (Restrepo-Millán 1955, 50; citado por Silva 2013, 49).

Estos elementos imaginarios al buscar la restitución de la justicia en la comunidad se encuentran entre el deseo de “venganza” y la “reactivación de una justicia del más allá” que delimita fronteras simbólicas.

Un fenómeno interesante en la ciudad de Cochabamba es la aparición de las denominadas “almitas milagrosas” en diversos márgenes de la ciudad; que concitan una movilización ciudadana, incrementando cada día

más devotos de prácticas de la religiosidad popular. Estos relatos orales respecto a las “almitas milagrosas” son parte de una investigación cualitativa etnográfica realizada en el marco de la investigación “Factores explicativos de la violencia en la región metropolitana” (CESU, CEP, Acción Andina e IIFHCE) que buscó indagar cómo este fenómeno genera procesos de territorialización, desde las dinámicas de vivir el luto y elaborar el duelo de manera individual, pero también colectiva, por medio de un altar como representación simbólica entre el recuerdo y la resistencia de la pérdida; los diferentes dispositivos de apropiación territorial por medio de “altares de la carretera” que nos llevan a cuestionar ¿cuáles serán las continuidades y rupturas de lo sagrado como una manera de “vivir bien” y reconciliarse con la ciudad y sus fantasmas urbanos? ¿Por qué los lugares donde se arman altares y aparecen estos espíritus están en los márgenes de la ciudad? ¿De qué manera en la región metropolitana se construye ese *axis mundi*<sup>1</sup> como microcosmos, ese centro, donde converge lo sagrado, la continuidad de la cosmovisión andina por encima de las construcciones modernas?

La estrategia metodológica de esta investigación fue cualitativa, basada en entrevistas en profundidad a especialistas, feligreses, vendedores y *yattiris*, a la vez, se realizó una revisión de documentos audiovisuales como materiales que evidencian fechas, rituales y fortalecen los relatos orales.

### **Santuarios a la orilla de la carretera**

El miedo es una respuesta frente al peligro. Es por eso que lo desconocido convoca al hombre a la necesidad de conocer, del ansia de adquirir cultura (Pedrosa Bartolomé 2023), esa sensación del miedo a aquello que nos acecha y despierta la angustia en cada uno de nosotros, está también asociado a la finitud de la vida. La muerte en todas las culturas ha sido un constante enigma, desde los albores de los rituales funerarios (pirámides, chullpas, entierro al estilo vikingo) siempre ha habido una manera simbólica de despedir a los que se fueron del mundo material, es por eso que la religión ha tenido incidencia en generar respuestas y sentidos de la vida y la muerte.

---

1 Ver Mircea Eliade *axis mundi* o “eje del mundo”, es un símbolo ubicuo presente en numerosas culturas. La idea expresa un punto de conexión entre el cielo y la tierra en el que convergen todos los rumbos de una brújula. En este punto, los viajes y las correspondencias son hechos entre reinos superiores e inferiores. La comunicación de los reinos inferiores puede ascender a los superiores y las bendiciones de estos reinos superiores pueden descender a los inferiores y diseminarse por todos ellos. Este espacio funciona como un ombligo del mundo.

Una manera de generar efectos terapéuticos y continuidad con las tradiciones culturales podría ser los altares construidos a orillas del camino, como lo señala Carmen Bernard:

Las carreteras y autopistas son espacios de circulación más que lugares de afincamiento (fuera del cementerio), “no lugares” (*non-lieux*) en el sentido empleado por Marc Augé, pero en estos casos devueltos a una identidad colectiva y emocional (Bernard 2018, 543; cursivas del original).

En América Latina existen diversos estudios respecto a los santuarios a la orilla de la carretera, que especialmente se refieren a: 1) artistas que fallecieron trágicamente en algún accidente, como el caso de Gilda o Rodrigo en Argentina (Lonergeran 2017); 2) las almas en pena de los bandidos, forajidos o “el buen ladrón” santificado por la cultura popular (Flores, Rodríguez); 3) personas que sufrieron atrozmente muerte violentas, Difunta Correa, Gauchito Gil y otras que pasan a ser mártires. Estos mecanismos de identificación entre un ícono de la música popular, o personas que padecieron una muerte violenta, pasan a ser expresiones que luego generan un proceso de identidad regional, donde el territorio se convierte un ente material desprovisto de sentidos, y la angustia se transforma en lugares populares sacralizados por la búsqueda de amparo, por la inexistencia de respuestas de control social y protección de las entidades encargadas de la seguridad ciudadana. Es en este contexto, que a continuación, se analizarán los itinerarios posibles de tres casos de “almitas milagrosas” en la región, metropolitana desde la formación de los santuarios a la orilla de la carretera.

### **El Minerito: migración y desplazamiento de las fronteras urbanas**

El altar del Minerito se encuentra en la octava curva de la serranía de San Pedro, camino al Cristo de la Concordia, desde que se construyó su altar a fines de los ochenta, el incremento de los creyentes ha ido aumentando, en la capilla que se realizó a su nombre, se pueden encontrar unas fotocopias que relatan su historia y se ofrecen al visitante siguiendo la lógica de las cadenas de oración las fotocopiadas<sup>2</sup> relatan lo siguiente:

2 En el caso del Minerito cabe destacar, que el uso de las fotocopias denota una práctica usual en las iglesias católicas del Cercado cochabambino, y a la vez esta estrategia masiva de inscribir en un papel la historia de algún mártir, es un recurso usado en la década de los 80 y 90, ya después podemos ver que el soporte de las nuevas tecnologías tam-



Foto 1: Altar del Minerito.  
© Lourdes Saavedra Berbetty.

Juan Pablo Inofuentes era un minero de las minas del Complejo Quechisla en Potosí. En 1965 enfermó de tuberculosis a consecuencia del excesivo esfuerzo de interior de mina y mala alimentación que recibía. Después de años de tratamiento fue dado de baja en la empresa. Inofuentes emigró a Buenos Aires junto a su esposa y sus ocho hijos. El ambiente húmedo porteño agravó su enfermedad, se puso a trabajar como lustrabotas, acompañado del menor de sus hijos de cuatro años quien le alcanzaba las cremas y los cepillos. Su esposa trabajó como cocinera y sus hijos mayores cargaban víveres en los mercados y vendían periódicos. Con mucho sacrificio la familia logró ahorrar casi tres mil dólares. El año 1980, la familia Inofuentes regresó con todo su capital a Bolivia y el deseo de emprender una nueva vida en la que sus hijos pudieran estudiar. Cuando el ex minero llegó a la estación ferroviaria de Cochabamba con su familia y enseres, sacó su dinero para contar los billetes que llevaba ocultos en el cinturón. Cuenta la historia que su victimador o victimadores le vieron contar su dinero y desde ese momento, lo acecharon hasta encontrar el momento en que pudieran arrebatar el dinero (Texto fotocopiado del Santuario 2017, © Lourdes Saavedra Berbetty).

## San Pedro: territorialidades religiosas entre lo sagrado y lo profano

Si bien la historia del Minerito se remonta a la década de los ochenta, el altar y la edificación del busto en su honor datan de finales de los noventa. Algo que resulta interesante es la localización donde aparece el alma perdida del Minerito, la colina de San Pedro, que a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa será la protagonista de una transformación en los nuevos referentes de la ciudad ya que se construye el Cristo de la Concordia,

---

bién tendrá otras lógicas de difundir la vida de los “mártires” como el uso del Facebook en el caso de Shirley.

la obra se realizó por la iniciativa del dirigente obrero fabril Lucio López, se inició el 12 de julio de 1987 y se concluyó el 20 de noviembre de 1994, con la intención de recordar la visita de Juan Pablo II a Bolivia en 1988.

Resulta interesante destacar que en un espacio como la Colina de San Pedro, que asume un nombre santificado, existan tres representaciones religiosas: el Cristo de la Concordia, el Cristo que llora y el Minerito, estas representaciones están vinculadas con lo que señalan Rodríguez *et al.* en el libro *Vivir divididos* y la reconfiguración de las fronteras sociales hacia la zona norte y este, en la década de los noventa, esa coexistencia de feligreses nos conduce a tres tipos de análisis: 1) la necesidad de generar enclaves de encuentro ciudadano por medio de la imagen de cristo (de la concordia o el que llora sangre) como una manera de restituir la fe religiosa desde algo construido ya sea por el Gobierno municipal o el altar edificado por una vecina en consonancia con la iglesia católica, pero a la vez; 2) la idea de archipiélago urbano de islas interconectadas que implica un análisis cuidadoso de las interacciones territoriales en el área metropolitana de Cochabamba, que no solo se expande por el crecimiento del borde urbano, sino que va incorporando a un número importante de ciudades dentro de la ciudad y que se concentran cada vez más lejos de lo central y tienen diversas prácticas de apropiación urbana; 3) a finales de la década de los noventa es un momento donde la coyuntura ideológica en crisis (guerra por el Agua 2000, guerra del Gas 2003 donde los discursos de compromiso social e ideología política empiezan a eclipsarse, entonces existe una ansiedad por “creer en algo”, y el retorno de lo religioso podría ser una alternativa. Entonces, que el Minerito sea un efecto de la apropiación del espacio por la religiosidad popular y que se establezca a espaldas del Cristo de la Concordia puede ser una opción y a la vez una resistencia de la población popular, que con la brújula de la migración, las *k'oadas* y la fiesta emiten la continuidad del *ch'allar* a la Pachamama sin que la sombra del Cristo de la Concordia opaque las *milluchadas* y el comercio que bulle alrededor.

### **El Minerito: alma en pena migrante**

José Suárez en su estudio de “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana de Cuicuilco” señala que uno de los sentidos religiosos en este barrio mexicano, pueden constituirse como el sentido de lo religioso de lo institucional que busca indagar la organización de migrantes y la mediación del mundo rural y urbano.

Los migrantes cuando llegan a la ciudad traen consigo construcciones históricas en proceso, parte de su cultura que son herencias sociales que desafían a cada generación para discernir entre la necesidad de asumir esa herencia y transformar las partes caducas de ella [...] los aspectos que comparten tanto migrantes como ciudadanos son la fe y las creencias tanto de la religión occidental como de la originaria, de esta manera se unen para celebrar los ritos propios de tributo y agradecimiento a la madre tierra, como características tanto ciudadinas como urbanas (Reyes Ortega 2011, 47, 50).

En este sentido, Juan Cristóbal MacLean indica que

los altares populares de alguna forma, son un resabio o un rescoldo de cuando la cultura criolla popular era muy fuerte y campeaba. Los primeros viernes de la Recoleta, hasta hace relativamente poco, 30 o 40 años, eran todo un despliegue poderoso de misas, polleras, platerías, aguayos, dulces, confites. Cosas así ya no se ven, quizá ya ni en los pueblos.<sup>3</sup>

Esa elasticidad de lo religioso hace que la figura del “minerito mártir” convoque a recomponer un *axis mundi*, la manera de organizar el sentido religioso y el territorio en el Minerito consta de una capilla central, y varios puestos de venta alrededor de la capilla, donde por lo general se ofertan mesas especialmente blancas,<sup>4</sup> velas, carbón y vino. Se puede constatar que existen dos *yatiris* que permanentemente ofrecen sus servicios de lunes a domingo y los viernes, especialmente los primeros viernes pueden estar hasta cinco *yatiris* ofreciendo bendiciones y *milluchadas*.<sup>5</sup>

Según las observaciones realizadas existen muchos devotos que se inclinan por acudir al Minerito, especialmente los primeros viernes y por lo general varios indican que son escuchados frente a sus demandas que los angustian, y que ellos interpretan que se da por ser una “mártir” que fue asesinado brutalmente y desde “el cielo” nos protege, ese lugar de idealización del Minerito esencialmente está configurando un discurso por dos aspectos “padre de familia sacrificado” y el ser “migrante”, estos dos sentidos hacen que la población que se dirige a este espacio sagrado, sean personas

3 <https://www.facebook.com/search/top/?q=juancristobalmclean> (ya no está disponible el post. Fecha de enlace: mayo 2017).

4 En el trabajo de campo realizado, constantemente salían a relucir relatos de que también existen las mesas negras, en las cuales se practica el embrujo; estas prácticas no pudieron ser constatadas pero algo que nos llamó la atención fue encontrar altares ocultos con cabellos de mujeres enterrados en ollas de barro, pero no se pudo indagar más al respecto.

5 No es necesariamente un rito para rendir culto a la Pachamama, es una invocación para recibir energía, y para llamar y curar el *ajayu* y el ánimo.

adultas entre 30 a 60 años y especialmente gente de condición popular o varios aldeaños a la zona este o sur.

Los *yatiris* que suelen estar en inmediaciones del Minerito, señalan que el día especial para la devoción son los primeros viernes del mes, es por eso que los devotos que desean realizar especialmente la *k'oa*, ofrecerle una mesa y encender velas, suelen acudir cualquier viernes o los martes, si necesitan que sus milagros sean escuchados y comprendidos:

Los *yatiris* dicen que este es un lugar sagrado, la gente que viene con fe, se les cumple su pedido, por eso hay que venir con devoción, luego para agradecerle hacen plaquetas, le dan misa o vienen con su plato de comida y su familia, por eso hay que llevarle oraciones y velas si quieres que se te cumpla el poder de la fe (entrevista a José Cardona, 2016).<sup>6</sup>

Según varias indagaciones, el motor central de los pedidos sería el sentido de lo laboral, protección y salud para toda la familia. “Hace cinco años lo conozco al Minerito, vine a pedirle varias cosas con fe y me ha ido bien en los negocios” (entrevista a Iván Arévalo, 2016).

### **Shirley por las rutas del don**

Según DaMatta (2002 [1979]) las celebraciones rituales son momentos extraordinarios que permiten focalizar un momento de la realidad social, su ideología dominante y su sistema de valores. En ellos se toma conciencia del mundo, se alimenta la creación y la reflexión, al mismo tiempo que permiten cambiar el significado de lo cotidiano (Giorgis 1999). ¿Qué sucede si lo cotidiano es considerado como una amenaza, donde la violencia extrema se apodera de la interacción social? ¿Qué rituales se construyen en base a la tierra marcada por la sangre? Estas preguntas guiarán los siguientes apartados.

El caso de Shirley Quispe resulta ser una almita milagrosa, que fue asesinada brutalmente por su pareja y ha concitado en estos últimos años peregrinaciones y prácticas de religiosidad popular de relevancia.

---

6 Estas entrevistas son parte del documental “El poder de creer” UNICEN Ingeniería de la Imagen.



Foto 2: Shirley Quispe.<sup>7</sup>

La muerte de Shirley fue un caso de feminicidio. Este acto violento perpetrado en Sipe Sipe concitó que varias personas allegadas a ella expandieran la leyenda urbana a nivel regional, local e internacional, lo interesante es que el altar central de Shirley se encuentra en el enclave al camino a Inca-ray Sipe Sipe, donde aún persisten tradiciones ancestrales especialmente en la época del año nuevo indígena, es entonces este territorio donde van varios de los devotos especialmente los primeros lunes.

Para Monsiváis (1998) los mitos y leyendas urbanas de la religiosidad popular, son una manera de vivir la ciudadanía pero no con un ente estatal que garantice los derechos y obligaciones en la urbe, más bien hablamos de un mediador simbólico ritual que en el caso de Shirley, es una entidad protectora, especialmente de las mujeres y jóvenes que le van a rendir tributo, ya que existen tres pedidos esenciales: a) tener hijos y conseguir pareja, b) suerte en los estudios, y c) protección y ayuda a capturar criminales (los mismos policías de Sipe Sipe mencionaron que les hace soñar donde están los malhechores). Entre los principales elementos rituales que se pueden ver, están las flores y las velas, también hay *k'oas* pero no en mayor cantidad. Las velas son lo predominante y nos hacen pensar en la velocidad de la luz que sincroniza con las demandas entabladas a esta alma en pena.

7 "Al Rojo Vivo", Telemundo. <https://www.youtube.com/watch?v=8mTwbR38ZII> (23.01.2025).

“La Shirley era una pastorcita<sup>8</sup> y su novio la ha matado, de ese modo he venido y me ha dado muchas cosas, me ha ayudado a concebir un hijo, vine primer lunes del mes y varios lunes y me he embarazada” (entrevista a Carla Lorena Montes, 2016). “He pedido una gallinita criolla y me ha dado, ahora me siento feliz porque tengo una mujer de pollera como esposa, porque he tenido fe y me ha dado” (entrevista a Johnny Crespo, 2016). Marcel Mauss en 1924, en su “Ensayo sobre el Don” definía los actos de intercambio recíproco en diferentes sociedades como “fenómenos sociales totales” en los que se establece un sistema de prestaciones y contraprestaciones de múltiples objetos materiales y suntuarios, en los que están involucrados los miembros de un grupo social (en Giorgis 1995, 24). Es en esta dirección que estos intercambios constan de tres opciones: dar, recibir y devolver. Estos actos entonces responden a un carácter obligatorio.

### **Caso Gunnar y las redes familiares de la fe**

Gunnar Mamani Chavarria falleció el 6 de junio de 2013 y concitó la atención de la población por ser un joven que se cayó en el paso a desnivel del puente Huayna Capac, falleciendo de manera inmediata, muchos canales de televisión, prensa escrita y varios feligreses visitan el altar construido a pasos de donde sucedió el fatal accidente; este lugar fue intervenido varias veces por la intendencia, ya que se lo consideraba un lugar que fomentaba el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, generando una tensión entre la familia de Gunnar, los devotos y la intendencia. El relato de esta almita milagrosa es el siguiente:

La última vez que Benedicto habló con su hijo fue mediante una llamada telefónica; el joven había salido con sus amigos y se reportó ese 6 de junio por la tarde. “¿A qué hora vas a estar en la casa?”, preguntó el padre. “A las siete... siete y media”. Apúrate, mañana es lunes, tenemos que trabajar”. “Sí papito, ya me voy a ir”, esto fue lo último que escuchó decir a su hijo.

Luego de una comunicación con uno de sus hermanos, Gunnar llamó a su madre, quien creyó escucharlo decir que estaba en Santa Cruz (hablaba del Parque Mariscal Santa Cruz, en cuyas inmediaciones se realizaba la kermesse a la que asistió ese día del maestro). “Volví a llamar y no me contestó, varias veces lo intenté, pero no contestaba”. Para la mañana del lunes, la preocupa-

---

8 Lo interesante de este relato, es que esa idea que era una pastorcita es similar a la historia de la Virgen de Urkupiña. Eso convoca a ver como se rescribe la historia de Shirley con un relato oral conocido.

ción se incrementó. “Él tenía la llave del taller y siempre abría temprano, aunque durmiera tarde. A las ocho ya estaba todo barridito y él bien peinadito”, cuenta Mamani. Preguntar al compadre de Gunnar (vecino de la zona) con quien fue al evento, no tranquilizó a nadie. “Ayer lo dejé, le he buscado toda la tarde, no sé. Debe estar con sus amigos”, indicó deslindándose de alguna responsabilidad.

Esperaron hasta la tarde, a la expectativa de verlo aparecer, creyendo que el miedo a la reprimenda era lo que retrasaba su retorno. El martes, el miedo se apoderó de toda la familia. Forzaron la puerta del taller, temiendo encontrarlo adentro, herido o inconsciente, pero no había nadie ahí. Decidieron reportar su desaparición.

En su trayecto para comprar un candado para la cerradura dañada Don Benedicto compró un periódico y entre las notas policiales vio la foto de un joven, con la ropa que Gunnar usaba la última vez que lo vieron. “¡Hortencia, tu hijo está muerto!”, le dijo el padre a la madre, como intentando no dejar ver su propio estremecimiento. Los reclamos al vecino no dieron consuelo, nada sería lo mismo (Sahonero 2016, s. p.).

Gunnar Mamani quien falleció por un accidente estos últimos años ha logrado tener muchos devotos, en especial gente joven que busca ser asistido frente a la demanda de sus estudios o de conseguir trabajo, según un testimonio de un devoto, es reconocido por los choferes que circulan por el puente Huana Kapac que es un enclave que une el sector este con el oeste y la zona sud con el centro de la ciudad.

Toda clase de gente viene a pedirse, transportistas, empresarios jóvenes, dejan papelitos pidiendo vender casas o terrenitos, también salir profesionales o ganar demandas policiales (entrevista al padre de Gunnar Benedicto Mamani, 2016).

La leyenda urbana de Gunnar ha concitado la atención de mucha gente que a veces transitaba por este espacio urbano, donde era reconocido como un lugar de flujo del transporte público o donde se podía comprar carbón, el hecho de que el fatídico accidente haya ocurrido en este territorio marca algo interesante, como señala Carlos Crespo, la segregación espacial urbana en la ciudad de Cochabamba, es parte de la historia larga de este ecosistema urbano:

Un rasgo de la transformación del centro histórico es la modificación de la unificación centro periferia, este término ha sido utilizado para referirse a las desigualdades sociales, económicas, desiguales de distribución espacial, para describir un orden económico, desiguales, son los límites de un pueblo, de una ciudad, de una región Norte o Sud, permitiendo la oposición de los

lugares, pero sobretodo posibilita proponer un modelo explicativo de esta diferenciación: la periferia está subordinada porque el centro es dominante (Grataloup 2007, citado por Crespo 2017, 45).

La segregación urbana que de manera constante ha condicionado la formación social cochabambina en su larga historia a principios del siglo XXI ha desencadenado que exista una especie de retorno de imaginarios urbanos de la religiosidad popular, esa ciudad que largamente era transitada por las procesiones de santos patronos locales o vírgenes que era la encarnación del amparo divino, poco a poco fueron diluyéndose frente a las masas anónimas que circulan por los malls y supermercados, mientras que la globalización y sus artefactos, los puentes y sus conexiones con los barrios cerrados o archipiélagos urbanos de las clases altas proliferaban en la década de los 90, las almitas milagrosas se instalan en la carretera como enclave de la religiosidad popular que genera nuevos sentimientos de pertenencia a manera de resistencia, frente a los no lugares.

### **Almitas milagrosas en la paradoja del “morir mal” y el “vivir bien”**

En la cosmovisión andina las *apachetas* son altares destinados a los dioses tutelares, son lugares de descanso del viajero toda vez que se hallan a mitad del camino entre los cerros vemos una especie de montículos artificiales formados por la acumulación intencional de rocas de diferente tamaño, estos altares “son lugares indicados para que los yatiris o Sacerdotes andinos puedan realizar sus ceremonias para la Pachamama u otra deidad sagrada” (Huarachi Revollo 2015, 22).

A la vez varios estudios etnográficos señalan que la colina de San Pedro era un espacio considerado como un *apu*, lugar sagrado que tenía como complemento el Tunari en latitud noroeste, en esta colina se tenía desde tiempos prehispánicos huacas que se adoraban y eran una suerte de espíritus protectores.

Los procesos de territorialización de espacios como la serranía de San Pedro no son algo azaroso, reflejan una continuidad con la cosmovisión andina en tanto los *apus* y *apachetas* dan un dominio sagrado al espacio, por eso mismo, no podemos descartar la idea de la memoria a largo plazo que en el siglo XXI sigue configurando procesos de apropiación entendidos desde la supervivencia y el culto al mártir del Minerito, aunque sea a espaldas del símbolo turístico urbano del Cristo de la Concordia, que viven, se comunican y yuxtaponen en un mismo espacio. Una serranía, un *country*

*club* y un altar son las cartografías que dibujan no solo una santísima trinidad en el espacio urbano, sino también un mundo compartido.

El día jueves 9 de septiembre de 2021 la Unidad de Gestión de Recursos Naturales de la Alcaldía intervino la serranía de San Pedro, específicamente el santuario del Minerito, para retirar su gruta, con palas mecánicas y maquinaria pesada la guardia ambiental y el PLANE fueron testigos de esta intervención violenta bajo el criterio de preservar “la serranía de San Pedro como área protegida natural, donde existen especies endémicas de flora y fauna” tal como explicó el responsable de la Gestión de Recursos Naturales, Rene Camacho. Este acto es una evidencia de la poca tolerancia a la “libertad de culto” que tienen los ciudadanos, y a la vez este criterio higienista moderno que ya se vio con anterioridad el año 2016 cuando quisieron destruir el santuario de Gunnar en el puente Huayna Capac. Este acto evidencia el imaginario de “ciudad ecológica” que se quiere construir sin respetar el patrimonio cultural, que representan las historias locales y las creencias de los feligreses que portan una simbiosis religiosa que ha sido acallada por la “otra ciudad turística” que da las espaldas a las maneras de interconexión basados en un enclave de la religiosidad popular.

La Ley N.º 1161, del 11 de abril del 2019 en el gobierno de Evo Morales, en el marco de la política del Vivir Bien indica:

La presente Ley tiene por objeto establecer un marco jurídico de derechos y deberes para el ejercicio de la libertad religiosa y de creencias espirituales de acuerdo a sus cosmovisiones, de culto, de conciencia y de pensamiento de forma individual o colectiva, pública o privada; y el reconocimiento institucional de las organizaciones religiosas y de creencias espirituales en el Estado Plurinacional de Bolivia.

La segregación urbana que de manera constante ha condicionado la formación social cochabambina en su larga historia a principios del siglo XXI ha desencadenado que exista una especie de retorno de imaginarios urbanos de esta ciudad que largamente era transitada por las procesiones de santos patronos locales o vírgenes que era la encarnación del amparo divino, poco a poco fueron diluyéndose frente a las masas anónimas que circulan por los *malls* y supermercados, mientras que la globalización y sus artefactos, los puentes y sus conexiones con los barrios cerrados o archipiélagos urbanos de las clases altas proliferaban en la década de los 90, las almitas milagrosas que se instalan en la carretera como enclave de la religiosidad popular que generan nuevos sentimientos de pertenencia a manera de resistencia, frente a los no lugares (Augé 2004), también han pasado a ser desalojadas, sin

un criterio de apropiación territorial desde una percepción de integración y respeto a las diversas culturas que conforman la región metropolitana y el Estado Plurinacional de Bolivia.

El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas-originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado (Huanacuni 2010, 11).

El respeto y la armonía entre las culturas en la vida cotidiana son sometidas a antiguas prácticas de segregación urbana, que existieron en el Cercado desde tiempos de la colonia, y en la actualidad sobreviven, más allá de la retórica de la ley que promueve la “libertad de culto”, lo cual es evidente en el caso del Minerito y Gunnar ya que la alcaldía con una visión higienista prefiere demoler altares religiosos y enterrar doblemente a los muertos, sacar con una pala mecánica el busto del Minerito y demoler sus *apachetas*, está muy lejos de la concepción del Vivir Bien es más bien una manera de sepultar las *apachetas* donde descansan nuestras huacas sagradas y también derribar las territorialidades del amparo que se erigen frente a coyunturas sociopolíticas y la falta de respuestas a la seguridad ciudadana.

## Conclusiones

1. La región metropolitana tiene muchas maneras de exhibir sus miedos, una manera de aproximarse a las formas de expresión ciudadana frente al acto violento, es el estudio de las entidades protectoras del amparo, entendidas como las almitas milagrosas, que siempre han existido en el imaginario urbano de la religiosidad popular, pero en este estudio se buscó relacionarlas con los sentidos de apropiación urbana, de lo cual se puede concluir que estos espacios donde se construyen altares y son visitados por una cantidad considerable de devotos son puntos de enclave.
2. El estudio de caso de las almitas milagrosas logra indagar que sucede con la fragmentación y segregación urbana, dentro de la categoría del buen vivir, ya que las prácticas y discursos generan dispositivos de apropiación territorial que imprimen maneras de entender la vida cotidiana desde la búsqueda con la armonía entre sujeto, comunidad y

cosmos de la cosmovisión andina, entonces una manera de reconciliarse con la muerte violenta de las almitas milagrosas es darle un sentido de construcción de identidades del amparo que permite tener un nexo con el *axis mundi* que construyen desde prácticas rituales de la vida cotidiana, desde sus micropolíticas de sobrevivencia que no se quedan en recursos retóricos del Buen Vivir como marco política del Estado.

### Referencias bibliográficas

- Augé, Marc. 2004. *Los no lugares. Espacios del anonimato: antropología de la sobremodernidad*. Traducido por Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Crespo, Carlos. 2017. “Cuatro momentos del ideal segregacionista urbano en la ciudad de Cochabamba”. (Documento de trabajo).
- DaMatta, Roberto. 2002 [1979]. “Carnavales, desfile y procesiones”. *Istor: Revista de Historia Internacional* III, n.º 9: 30-54.
- Eliade, Mircea. 1957. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por L. Gil. Madrid: Guadarrama.
- Georgis, Martha. 1999. “Y hasta los santos se trajeron”. *La Fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Tesis de Maestría, inédita.
- Huanacuni, Fernando. 2010. “Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas”. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huarachi Revollo, Albino. 2015. *Cosmovisiones. Costumbres y tradiciones andinas*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Lonergan, Bernard. 2017. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Traducido por Francisco Quijano. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Monsiváis, Carlos. 1998. *Los rituales del caos*. México, D.F.: Era.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel. 2023. “La caza del ciervo. Mitología, antropología y teoría de juegos”. *Revista Poética Medieval* 37: 377-424.
- Reyes Ortega, Aleida. 2011. “Ch’utillos, fiesta de integración sociocultural en el ámbito urbano”. *Villa Libre. Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos* 7: 45-64.
- Restrepo-Millán, José María. 1955. *Vicisitudes de palabras*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Rodríguez Ostría, Gustavo, Humberto Solares Serrano, María Lourdes Zabala Canedo y Evelyn González Sandoval. 2009. *Vivir divididos. Fragmentación urbana y segmentación social en Cochabamba*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Sahonero, Mirla. 2016. *Monumentos de la carretera*. [http://www.opinion.com.bo/opinion/revista\\_asi/2015/1206/suplementos.php?id=7909](http://www.opinion.com.bo/opinion/revista_asi/2015/1206/suplementos.php?id=7909) (23.01.2025).
- Silva, Armando. 2013. *Imaginario. El asombro social*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Suárez, José Hugo. 2013. “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana de Cuicuilco”. *Revista de Investigación Cuicuilco* 20, n.º 57: 207-227.



# Interactuar con no-humanos para vivir bien. El caso de camioneros del occidente boliviano

Manuel Moser

¿Cómo actúan los humanos modernos en un mundo andino en el que tradicionalmente la interacción y comunicación con los Seres de la Tierra es de suma importancia? Partiendo de la concepción difundida que modernidad y cosmologías indígenas son mundos en cierto modo opuestos, muchos estudios antropológicos investigan cómo los pueblos originarios en el occidente boliviano, así como otras sociedades amerindias, dirigen sus vidas en relaciones íntimas con sus entornos naturales. En cambio, aún no existe tanto estudio sobre cómo se interrelacionan personas de orígenes indígenas que se autoidentifican como modernas con sus entornos no-humanos. Por ello, en este capítulo presentaré una etnografía con camioneros del occidente boliviano, en su mayoría de origen indígena, que se autoidentifican como gente moderna principalmente porque dedican sus vidas laborales a conducir automóviles.

En la primera parte presentaré el giro ontológico en la antropología latinoamericana y criticaré una visión universalista y reductivista sobre el ideal de la Modernidad, argumentando que se requiere un estudio etnográfico de objetos y personas que se relacionan con esa idea moderna para descubrir el trasfondo de cualquier modernidad. Demostraré que el automóvil tiene una posición dominante en lo que es la buena vida moderna y, por lo tanto, es de particular interés para estudiar mundos (pos)modernos, también en los Andes. En la segunda parte presentaré el caso de los camioneros bolivianos y la manera cómo ellos construyen sus vidas en continua interrelación social con las carreteras, las montañas, la Tierra, los camiones y (otros) animales de carga. En la tercera parte me centraré en los rituales como estrategias de interacción entre diferentes Seres sociales para procesar el pasado con la ayuda de las contrapartes no-humanas e influir en un buen vivir colectivo. Entre ellos están los rituales de las *alasitas* para poder adquirir camiones, las *ch'allas* para más y mejores fletes y las ofrendas de *koas* buscando impunidad al realizar actividades de contrabando. Concluiré primero que en el occidente de Bolivia existe una continuidad inin-

terruptida entre modelos “tradicionales” de vivir bien y los proyectos de vida autoproclamados “modernos”, segundo que se necesita mantener una porosidad del sí-mismo para poder vivir bien en los ambientes del camión andino, y tercero que, en las carreteras bolivianas, esta porosidad de los cuerpos andinos resulta en continuos enredamientos entre contrapartes humanas y no-humanas.

### **El giro ontológico en la antropología andina y el ideal de la Modernidad**

Las ciencias antropológicas en la segunda mitad del siglo XX mayoritariamente promueven un paradigma de un mundo en el que existen diferentes culturas, pero que la esencia natural sobre la cual estos se construyen, es la misma, es decir, proclaman que todas las personas vivimos en el mismo mundo al que únicamente percibimos de manera diferente. Tal visión universalista sobre la supuesta unidad de lo que consideramos la naturaleza del humano (*ánthrōpos – lógos*) es criticada por diferentes antropólogos latinoamericanos contemporáneos: en el actual Brasil, Eduardo Viveiros de Castro (2015) propone la noción del multinaturalismo, lo que va más allá de la idea de que existen diferentes culturas, pues reconoce que la posición del indígena en un mundo cohabitado significa que su percepción de espíritus de la selva no son simples creencias, sino manifestaciones de una naturaleza diferente a la moderna. En el actual Ecuador, Philippe Descola (2012) afirma que el naturalismo es solo una de cuatro posibles versiones de interrelacionarse con el mundo y que las otras ontologías se basan en entender el mundo de manera antropomórfica y animista. En el actual Paraguay, Mario Blaser (2013) analiza la manera cómo una comunidad indígena interrelaciona creativamente su propia cosmovisión con ideas de desarrollo e historicidad que normalmente se perciben como inconciliables creando así proyectos de vida autóctonos en el mundo globalizado. Estas etnografías intentan superar una visión únicamente epistemológica (analizando la percepción de las cosas) y se abren hacia las dimensiones de la ontología (analizando el ser de las cosas). Así, los autores tratan de colaborar en la construcción de un pluriverso en vez de quedarse con las restricciones de un único universo (Escobar 2018), o, en otras palabras, se busca un mundo en el que puedan caber muchos mundos diferentes (Cadena y Blaser 2018, véase también Rivera Andía 2019). El cambio hacia ese nuevo enfoque en la antropología latinoamericana fue denominado

giro ontológico y no solo aplica a estudios de caso de pueblos amazónicos y chaqueños, sino también fue introducido en el análisis de comunidades andinas, por la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2015). En una detallada etnografía centrada en dos curanderos de la zona rural de Cusco, De la Cadena elabora la noción de los *Earth Beings*, término que utiliza para traducir al inglés la expresión mitad española/mitad quechua de Tirkakuna que los propios entrevistados utilizan para referirse a las montañas que rodean su pueblo. Aquellas, en su esencia como Seres de la Tierra, son entidades no-humanas, no-animales, que, contrariamente a lo que tiende a creer el pensamiento occidental, en los Andes, sí, tienen vida, tienen agencia y pueden interactuar con los humanos, así como con otros no-humanos. Entre los Seres de la Tierra encontramos especialmente las montañas, pero también otras poderosas entidades materiales y más-que-materiales que se interrelacionan en diferentes redes de relaciones sociales. Así se forma la comunidad, llamada *ayllu*, término que, más allá de referirse a un territorio indígena donde vive un grupo de personas, describe todo un espacio dinámico donde conviven los diferentes Seres que existen en el mundo andino: “los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc., que están unidos por vínculos de parentesco, son familia” (Oxa 2005, 239, citado en Cadena 2015, 102). Vemos que todos los Seres no-humanos mencionados en la lista forman parte de lo que tradicionalmente hubiéramos clasificado como naturaleza. En cambio, las cosas construidas, como por ejemplo las carreteras, se mantienen excluidas del *ayllu* que De la Cadena nos reproduce en su obra. Sin embargo, para viajar desde la ciudad de Cuzco a la comunidad de los curanderos entrevistados, se utiliza parte de la carretera internacional y bioceánica que conecta los puertos pacíficos del Perú con la costa atlántica de Brasil, y cuya construcción, como nos muestran Penny Harvey y Hannah Knox (2015), influye fuertemente la manera como diferentes actores perciben su identidad política y, al conjunto estatal del Perú. No obstante, la carretera solo emerge en la narrativa etnográfica de De la Cadena (2015) para mencionar accidentes (p. 177) y atracos (p. 257) y, de tal modo, es excluida del *ayllu* como un no-lugar (Augé 2004) en un sentido ontológico. Una mirada centrada únicamente en las entidades que se consideran tradicionalmente presentes resulta en la hipótesis de que una comprensión indígena del entorno resulta más como obstáculo que como empoderamiento social y que, para progresar (para bien o para mal), hay que abandonarlo. Por ejemplo, el antropólogo boliviano Fernando Montes, al criticar el clasismo y el racismo

en la política educativa de la República de Bolivia, proclama en duelo que “hay que dejar de ser indio para ser ciudadano” (Montes Ruiz 1999, 407). Marisol de la Cadena, similar a otros antropólogos andinos anteriores a ella, también exclama que los Seres de la Tierra están perdiendo importancia e incluso desapareciendo frente a la política moderna:

[A]s the question of the destruction of Ausangate and Sinakara became a matter of public concern, that these entities were also earth-beings—and not only mountains—was gradually silenced. As actors in the field of modern politics, tirakuna are cultural beliefs and, as such, weak matters of political concern when confronted with the facts offered by science, the economy, and nature. Thus, to save the mountains from being swallowed up by the mining corporation, activists themselves—runakuna included—withdraw tirakuna from the negotiation. Their radical difference exceeded modern politics, which could not tolerate their being anything other than a cultural belief (Cadena 2015, 275).

Considero que el argumento de la diferencia radical es problemático ya que tiende a recaer en un esencialismo de lo indígena como lo opuesto a lo moderno, lo cual puede llevar al mito europeo del noble salvaje (Bartra 2012) y de tal forma replicar la idea simplista de que el indígena como indígena no puede llegar a adaptarse a entornos en cambio, menos aún que tenga control o influencia sobre aquellos. Analizando comunidades indígenas en centros urbanos por ejemplo vemos que una tal proposición es ciega para entender muchas vidas indígenas en los Andes contemporáneos: Cecilie Vindal Ødegaard (2011) nos muestra que migrantes quechuahablantes en la ciudad de Arequipa utilizan rituales religiosos para interrelacionarse tanto con las montañas de sus pueblos de origen como con el entorno urbano de su residencia. Nico Tassi (2016) demuestra que las lógicas de reciprocidad y la búsqueda de abundancia (no riqueza) a través de dones y sacrificios siguen caracterizando el comercio aymara desde la metrópoli del Alto en sus redes que se extienden hasta China; y Juliane Müller (2020) analiza los aspectos económicamente globalizadores de las fiestas pacañas. Yo mismo mostré en otro artículo (Moser 2021) que choferes chuquisaqueños al interrelacionarse con sus coches no cortan con modos de relacionarse en entornos agropastoriles, sino que más bien amplían tales prácticas. En mi lectura, el argumento de la diferencia radical reproduce el ideal de la Modernidad (con mayúscula), que propone que la modernidad es un periodo histórico que se caracteriza por su desvinculación del pasado. Sin embargo, como ya nos ha mostrado Bruno Latour (2022), tal Moder-

nidad absoluta nunca existió, puesto que los humanos nunca definitivamente creíamos en la propuesta ficticia de la excepcionalidad total de los tiempos contemporáneos: nunca fuimos modernos en el sentido de que nos hayamos subordinado plenamente a la creencia universalista de que el mundo natural y el mundo construido son esferas separadas y que nuestra posición humana y occidental es la única posible en el mundo. Ahora, sin embargo, los tiempos modernos, sí, tuvieron y tienen su impacto en las vidas de las personas humanas y no-humanas, pero no de manera igualitaria a nivel universal. Reconociendo este hecho, nos damos cuenta de que no existe una única Modernidad aunque eso es lo que nos propone el concepto, sino que partes de lo que consideramos como lo moderno (con minúscula) fueron producidas, adaptadas y circuladas en diferentes redes de relaciones sociales y más-que-sociales. Reconocer que sigue existiendo diversidad en las redes de relaciones sociales no significa que cuestionemos la posición hegemónica de lo que se considera lo moderno, pero, sí, criticamos el universalismo ciego que subyace al ideal de la Modernidad. Por lo tanto, propongo que, para comprender mejor cómo se entrecruzan las ideas y los productos modernos en las vidas de diferentes comunidades humanas y no-humanas, dejemos de lado al enfoque únicamente idealista y reconozcamos que existen múltiples modernidades (Eisenstadt 2002; véase también Beriain, Sánchez Capdequí y Gil-Gimeno 2018; Pitarch y Orobítz 2012). En consecuencia, a la hora de estudiar modos de vida diferentes al prototipo europeo occidental no debemos cerrar los ojos a lo que podría clasificarse como moderno, sino centrarnos en esos aspectos en lo que podría denominarse una antropología de la modernidad (véase por ejemplo Linkenbach 2000). Como resultado, veremos con más detalle cómo cada modernidad se produce a nivel local y se interrelaciona con cosmovisiones presentes en los diferentes territorios, lo que por ejemplo orienta a Gustavo Morello (2021) a hablar de una modernidad encantada en el contexto de lo religioso cotidiano en Latinoamérica.

El automóvil es una cosa con especial influencia en la construcción de la red de relaciones sociales que clasificamos como mundo moderno: Como parte supuestamente dominante de lo que se considera la cultura moderna, el automóvil está entrelazado con las visiones de la vida buena en muchas sociedades (Urry 2000, 58; véase también el capítulo de Kilian Jörg en este volumen). Sin embargo, hasta hace poco, a pesar del llamado de Daniel Miller (2001) a analizar y narrar la humanidad de los coches, los estudios etnográficos de automóviles son escasos y rara vez el automóvil

se menciona en un papel ajeno al consumo privado occidental. Si bien la historia de la llegada del automóvil a América del Sur es recolectada por Guillermo Giucci (2007), aún no existe ninguna etnografía de la apropiación contemporánea de los coches por parte de las personas en Latinoamérica (para el África véase Grace 2021). Aquí mi trabajo intenta llenar un vacío académico, analizando las relaciones del automóvil en una sociedad que es prometedora en alcanzar superar una modernidad tardía y salir del Homogenceno. En otras palabras, es interesante ver cómo en el Estado Plurinacional de Bolivia, donde se revalorizan colectivamente las ontologías no-modernas y donde se busca construir infraestructuras estatales para facilitar un vivir bien más allá de lo moderno y occidental, los ciudadanos de base perciben, experimentan y se interrelacionan con “el Objeto-Rey, la Cosa-Piloto” de la Modernidad (Lefebvre 1980, 127). Mi hipótesis es que el *ayllu* andino, que no queda categóricamente cerrado a todo lo ajeno, cuenta con la posibilidad de absorber e integrar también este objeto, a pesar de su función homogeneizadora en otros mundos. Sin embargo, para no caer en un romanticismo de la movilidad privada prometida por la tecnología automovilística en su diseño posfordista, me centraré en el caso de los choferes asalariados del transporte de alto tonelaje.

### **El caso de los camioneros bolivianos y sus enredamientos más-que-humanos**

La base de este artículo es un trabajo etnográfico con camioneros de larga distancia, es decir, con aquellos conductores de vehículos pesados que no pueden regresar a casa cada atardecer, sino que pasan gran parte de su vida en las carreteras y dentro de las cabinas de sus vehículos. Me interesaba aprender cómo ellos estructuran y organizan su vida cotidiana y cómo construyen, mantienen y experimentan diferentes relaciones con diversas entidades sociales, ya sean humanas o no. Para este trabajo de campo, en los años 2021 a 2022, estuve en Bolivia durante doce meses y siempre que pude acompañé transportistas en sus viajes, participando en sus quehaceres. Aunque complementé mi material empírico con observaciones guardadas en fotografías, videoclips y anotadas en un diario investigativo, el fundamento de mi trabajo etnográfico son las entrevistas semiestructuradas que, a lo largo de este año, mantuve con un total de treinta y dos camioneros. Para reclutar mis informantes había combinado tres estrategias: en primer lugar, me puse en contacto con sindicatos transportistas en la

ciudad de Cochabamba para entrevistar a sus miembros. En segundo lugar, visité puestos fronterizos de Bolivia (Desaguadero, Tambo Quemado, Pisi-ga, Yacuiba, Puerto Quijarro y Guayaramerín) y conversé con camioneros en espera para poder cruzarlos. En tercer lugar, conté a mis amigos de mi proyecto y les pedí contactos de familiares que trabajasen de camionero, conduciendo largas distancias. La mayoría de las entrevistas duraron entre veinte a treinta minutos, mientras que unas pocas se prolongaron durante más de una hora (en un caso durante cuatro horas). Transcribí todas las entrevistas en su totalidad y continué codificándolas de forma abierta siguiendo las recomendaciones de la técnica de la teoría fundamentada (Grounded Theory, véase Glaser y Strauss 2009; Strauss y Corbin 2012).

La mayoría de las personas con las que hablé en Bolivia, incluidos mis entrevistados, coinciden en que la modernidad es lo que les separa de sus padres o abuelos que siguen viviendo una vida rural como agricultores y pastores. Cuando les pregunté por qué se han trasladado a las ciudades y han dejado atrás la agricultura, me explicaron que buscaban la modernidad, que querían adoptar el modo de vida moderno, que buscan el progreso. Así pues, aunque desde una perspectiva teórica se podría cuestionar si las prácticas sociales que presentaré deberían caracterizarse como comportamientos modernos, para las personas que las llevan a cabo, constituyen una parte significativa dentro de lo que para ellos es su modernidad. Muchos camioneros en el occidente boliviano provienen de familias que han trabajado por generaciones como transportistas, algunas décadas atrás todavía con caravanas de animales como llamas en el altiplano o burros y mulas en los valles, hoy reemplazados por camiones motorizados (Rockefeller 2010, 41; véase también Berenguer 2004). Una orientación personal hacia una vida percibida como moderna, sin embargo, no significa una ruptura con el pasado ni una individualización de las personas o una separación de sus familias. Como relata Adán, un conductor asalariado al que entrevisté en Tambo Quemado después de que los carabineros chilenos le impidieron cruzar la frontera, muchos camioneros conectan de hecho su historia personal con las prácticas transportistas de sus ancestros:

A mí me han contado mis abuelos y yo lo he visto a mi papá. Que yo soy de los Yungas y mi papá ha caminado por el camino del Inca, ¿no? Antes, los Yungas no tenían carreteras, en sí ellos subían por Lambate, Chuñawi, cargados con sus llamas, cargados sus burritos, allí las cocas amarradas, así a pie. [...] Estos camiones en estas épocas no existían. Solamente existían las carretas, más antes con mulitas, de allí las carretas, después ya las movilidades antiguas, así así así.

El entrevistado, igual que los otros protagonistas de mi estudio, en su narrativa biográfica reproduce fuertemente y como *Leitmotiv* la idea de un progreso lineal con respeto a la tecnología y otorga en su relato un papel especial a los coches motorizados, a los que, como es habitual en el castellano boliviano, denomina simplemente “movilidades”, lo que enfatiza su rol central en lo que es el movimiento en la (pos)modernidad andina. Esto no significa, sin embargo, que rompa el vínculo con otras entidades más tradicionales: Adán me cuenta que aprendió a conducir en la antigua carretera a los Yungas conocida y temida como la ruta de la muerte (Fariña 2017) que actualmente ya no se utiliza para el transporte pesado. También se refiere personalmente a los caminos precolombinos por su ascendencia familiar y el uso de aquellos por sus antepasados no tan lejanos. Al observar este ejemplo, vemos que la carretera no es un no-lugar, sino una parte integral de la historia andina y del *ayllu*. Si bien, por su continua circulación, los camioneros bolivianos se relacionan fuertemente con las carreteras, mis compañeros de estudio también perciben los anteriormente mencionados Seres de la Tierra como contrapartes esenciales en el transporte de alto tonelaje. La gran mayoría me cuentan que hacen ofrendas periódicas para recibir la bendición de la Pachamama (la Madre Tierra) y muchos se detienen al pasar por un abra o una cumbre para relacionarse con los espíritus territoriales de sus alrededores y pedirles el permiso para pasar. Para ello, se construyen altares llamados *apachetas* cerca de estos lugares ontológicamente poderosos, y allí, los camioneros se detienen para hacer ofrendas, o “compartir”, como lo llaman ellos, con los Seres de la Tierra. La importancia de los Seres no-humanos no se ve disminuida por las referencias personales a la modernidad, sino que, al contrario, muchos camioneros me dicen que los Seres de la Tierra aumentan su deseo de consumo en la época contemporánea, al igual que sus homólogos humanos. En tanto, también se teme a los Seres de la Tierra por la posibilidad de que puedan reclamar sacrificios humanos. Mientras que yo mismo dudo que estos se practiquen, mis informantes solían referirse al caso de un bebé muerto depositado en una *apacheta* al pie del Sabaya, la cual es la montaña más importante en las redes de relaciones sociales de mis entrevistados, ya que facilita y protege el comercio entre Chile y Bolivia, es decir, la circulación transfronteriza de mercancía de manera legal e ilegalizada. Las *apachetas* no solo se erigen para las montañas, otro tipo de *apachetas* también se establece en los lugares donde personas fallecieron en accidentes. Estos últimos están directamente relacionados con el entorno no-humano, ya

que los accidentes mortales suelen interpretarse como actos de los Seres de la Tierra que cobran vidas humanas en caso de insuficiente atención ritual. Aparte de esto, muchos entrevistados me hablaron de encuentros con fantasmas de personas fallecidas en accidentes de tráfico que les aparecen en zonas ocultas a determinadas horas de la noche e intentan seducirlos para que estrellen sus camiones. Muchos se refieren a estos fantasmas como los “condenados”, explicando que siguen cazando a personas porque debido a la muerte repentina en un accidente son incapaces de dejar atrás el mundo de los humanos vivos. Aunque son muy temidos, también tienen la capacidad de ser bondadosos cuando se les pide favores y se les proporciona ofrendas como regalos (para más detalles sobre las relaciones andinas a personas violentamente fallecidas, véase también el capítulo de Lourdes Saavedra en este volumen).

No obstante, el Ser no-humano más mencionado en las entrevistas guiadas es el camión, lo que indica que el vínculo relacional entre el conductor y su camión es especialmente fuerte. Yo antes, ya había observado un fuerte relacionamiento con sus camiones por parte de choferes de larga distancia en Alemania (Moser 2022, 21; véase también Dant 2004), sin embargo, lo que destaca en el caso boliviano es el cariño como base de este enredamiento:

uno se gana el cariño de su herramienta de trabajo. Esto es mi vida, para que decir, yo no le doy a quien sea, que me lo maneje, o lo que sea. Sé que no es mi camión, pero yo siempre le digo a mi jefe, este es mi vida, por favor si alguien va llevar, ¡avísame, avísame! ¡Yo lo quiero, uta! ¡Es todo para mí! Cuando llego, le saludo para que encienda, papacho.

Ese comentario proviene de una entrevista que mantuve con Camilo mientras esperaba durante días para cruzar la frontera chilena en Pisiga. A diferencia de Adán que ya aprendió a conducir camiones a la edad de doce años, acompañando a su tío como ayudante, Camilo recién de adulto se interesó por automóviles después de su mudanza a la ciudad del Alto. Aunque solo lleva cinco años trabajando como camionero, en su niñez y adolescencia Camilo ya trabajaba en el transporte, esta vez pero en el ámbito rural con la ayuda de mulas. Relacionándose íntimamente con su camión, Camilo, no obstante, falsifica la hipótesis reproducida en muchas etnografías andinas de que las relaciones de cuidado recíproco se pierden con el abandono del trabajo pastoral (véase por ejemplo Allen 2016, 341-342). Mientras que antes, sus mulas cuidaban de Camilo, generando los

ingresos que necesitaba para vivir y él en cambio cuidaba de ellos, ahora es el camión que le proporciona eso. En consecuencia, Camilo cuida al camión a pesar de que ese, como herramienta de trabajo, no es de su propiedad privada. Eso no significa que para él el camión sea igual a una mula, es un Ser diferente con sus propias necesidades:

Al animal que tenía yo lo quería, lo quiero siempre. Por ejemplo, se llamaba Casco, se llamaba uno, porque era bien así chilloso, y otro era Negro. Y yo en particular le abrazaba, le daba pastito, o sea como un ser vivo le agarré de su cuellito, hola machito, diciendo. Y ya el ratito también me miraba feo, pero igual ya. Y al camión es diferente: Obviamente le doy un beso, ¿cómo estás?, ¡vamos a ir!, ¡vamos a trabajar hoy día!, de esa manera es que yo les trato. Me acuerdo, sé cómo les he tratado. Esas veces a mis animales era diferente. Les daba pastito en su boquita, hasta al más tiernito lo quitaba y le daba a su boca, porque sé que le gusta pues. Entonces en aquí es diferente. Digamos trato de cuidarle, por decir lavarle, limpiarle, algo así diferente es el trato, pero a cada uno se lo quiere a su manera.

Vemos que la relación con el camión, a pesar que ese sea un Ser no-humano moderno, no es radicalmente diferente a la relación a un Ser no-humano más tradicional como la mula. Sin embargo, las interacciones son diferentes, ya que como el camión no sabe pastorear, de humano no se le puede alimentar directamente ya que no podemos sembrar el petróleo. Sin embargo, se le cuida a su manera, tratando que esté bien. Por eso, aunque el camión parezca más silencioso que la mula, igual responde al cariño del chofer. Para facilitar su bienestar, junto al bienestar común de otras entidades en el colectivo del *ayllu*, se instituyen diferentes rituales.

### **Rituales recíprocos para continuar construyéndose un vivir bien colectivo**

Para concluir este artículo, presentaré algunos de los rituales que son importantes para los camioneros a los que acompañé. Estos rituales pueden entenderse como estrategias para vivir bien de parte de personas humanas que se perciben a sí mismas como modernas. Aquí, sin embargo, una buena vida no es un objetivo final que debe alcanzarse instrumentalizando el entorno no-humano. Al contrario, el vivir bien es más bien una forma de vivir que incluye a los Seres de la Tierra de modo que interactuar con ellos no es una relación de medios a fines, sino que ellos forman parte integrante de lo que es una buena vida humana. Sin interacciones entre diferentes Seres más-que-humanos, nadie vive bien, ni el humano, ni el no-humano.

Así que la ofrenda a los Seres de la Tierra debe entenderse como una práctica relacional (Cadena 2015, 234) que abre canales de comunicación e interacción entre diferentes entidades que en su existencia están vinculadas (véase también Nielsen, Angiorama y Ávila 2017). Los camioneros entrevistados se refieren a las ofrendas que suelen sacrificar para relacionarse con sus entornos no-humanos con el nombre de *k'oa*s, *mesas* o *wajtas*. Estas existen de diferente tamaño e incluyen incienso, grasa, tablitas, hierbas y a veces un feto de animal (*sullu*), entre muchas otras cosas, y son preparadas por especialistas quienes adaptan sus ingredientes según la situación en la que se les ofrece.

Las ofrendas a los Seres de la Tierra se dan según las lógicas de una economía de dones, sin embargo, como también en las prácticas del traspaso de regalos, se espera un futuro retorno de lo dado, como ya nos mostró el gran antropólogo francés Marcel Mauss (2009): parte del momento de regalar significa que uno tiene derecho a recibir algo de vuelta en un momento posterior, pero no tiene soberanía ni control para reclamarlo en caso de que no se retribuya (lo que ocurriría en una economía de transacciones capitalistas). Así que solo queda la esperanza en un sentido de justicia de la contraparte en la interacción social. Dado que se supone que los Seres de la Tierra actúan de forma similar a los humanos, también cabe esperar que por la *k'oa* ofrecida, un favor sea devuelto por la entidad a la que uno se dirige. Sin embargo, el sistema de dones es mucho más complicado que una economía en la cual las cosas se monetizan, ya que las relaciones cuentan más que las transacciones. El don no carece de vida: aun cuando sea regalado, el regalo sigue conteniendo una parte del donante y, por tanto, el beneficiario no solo recibe un objeto, sino algo del propio donante (Mauss 2009, 109). En las entrevistas dirigí nuestras conversaciones a prácticas socio-religiosas sin forzar a mis informantes a compartir más de lo que quisieran, por lo que solo les pregunté si practicaban rituales, sin especificar lo que para mí significa un ritual. Muchos conductores comentan simplemente que hacen libaciones semanales (sobre todo los viernes o los martes) en las cumbres, depositando hojas de coca, sin decir más. Adán sigue revelando sus oraciones, pero para ello necesita cambiar el idioma del castellano al aymara:

[C]h'allamos con alcoholcito, con coquita más, azuquitar: Pachamama, Condormallku, Achachilas, yanapt'itaya walipun kuns sarañataki, jan accidentañataki ukhamapuniw ratuk kutt'añataki, carganak utjpan janichä, jutawayaya-

ña.<sup>1</sup> Chile markar sarañataki sumapunipan Pachamama yanap'ita, ukhama sarawayä, ukham sawañax.<sup>2</sup> Bien hay que pedirle, ¿no? a la Pachamama, es en Aymara, ¿no? se pide: Achachilas, Condormallkus, Achachilas, diremos Copacabana, Mamita de Copacabana, Virgen de Copacabanas, Candelarias, todo eso, ¿no?, los Santos pa' que te acompañan. Entonces así con alcoholcito te ch'allas, coquita más le wajtas. Listo. Ahora otra cosa diremos es el primero de agosto hay que hacer una mesa, eso una mesa para que tu salud, tu carga, para que no te falte, pa' que todo vaya bien, no te falle el carro.

Me abstuve de preguntar a los entrevistados sobre sus creencias religiosas, sabiendo que el marco teológico de los rituales aquí discutidos sigue en fuerte disputa en la sociedad boliviana. Así que, aunque es interesante el añadir de nombres católicos a la lista en el momento del cambio lingüístico de vuelta al castellano, está fuera del alcance de este artículo discutir en qué medida se trata aquí de sincretismo (quién esté interesado en esa temática, véase Moser 2021, 215-220). Como vemos en el extracto presentado, si bien se practican pequeños rituales con regularidad y a lo largo de cada viaje (la práctica de *ch'allar* se compone principalmente de libaciones), también hay ocasiones en las que se requiere una atención más rígida a los Seres de la Tierra. Esto ocurre en el mes de agosto, ya que se supone que los Seres de la Tierra en estas fechas están especialmente hambrientos lo que resulta ser un peligro porque pueden provocar accidentes para recordarles a los camioneros que están esperando recibir ofrendas para equilibrar favores concedidos anteriormente. Sin embargo, estas fechas también contienen potencialidad, ya que ahora los Seres de la Tierra son particularmente receptivos y se mostrarán bondadosos al retornar el don. Por lo tanto, aunque interactuar con ellos tiene su aspecto peligroso, también tiene un aspecto prometedor y, en última instancia, simplemente es necesario porque los Seres de la Tierra también forman parte de la comunidad, que al igual que una familia no se elige, pero se respeta. Sin embargo, los rituales no se celebran únicamente para los Seres de la Tierra, sino también para compartir con amigos y, de suma importancia, para el vehículo: muchos entrevistados cuentan que hacen las *k'oas* en primera instancia para sus camiones, los “enflorece” (los decoran con guirnaldas, flores, confeti y otros ornamentos) y comentan que el día del ritual es su cumpleaños del vehículo. Otra situación en la que se debe ofrecer una *k'oa* es cuando

- 
- 1 Madre Tierra, el Líder Condor, Antepasados, ayúdenme para que todo me vaya bien, para no accidentarme, así también para regresar pronto, que haya carga para venir, ¿no?
  - 2 Para ir a Chile, que sea bueno Madre Tierra, ayúdame, así iré, así hay que decir.

el camionero ha perdido el alma pequeña –llamada *ajayu*– y, por tanto, se encuentra enfermo o deprimido hasta su regreso (foto de la izquierda; véase también Ferrié 2019). Los camioneros están especialmente expuestos a este tipo de sustos porque el *ajayu* puede desaparecer al toparse con un fantasma en las carreteras de larga distancia.



Imágenes © Manuel Moser.

Como días no-cotidianos, se distinguen también las fiestas de *alasitas* que se celebran en las diferentes ciudades en fechas diferentes. Las *alasitas* son miniaturas de objetos de deseo (foto de la derecha) que se compran en ferias especiales donde también se les hace bendecir, esperando que, gracias a ellas, en el transcurso del año siguiente, sea más fácil comprar el “verdadero” objeto de deseo. Una de las fiestas donde se consiguen las *alasitas*, en Cochabamba, es la fiesta de Santa Vera Cruz Tatala en el mes de mayo. En tiempos pasados, esta fiesta se celebraba para aumentar la fertilidad de los animales de labranza mediante la bendición de miniaturas de vacas, ovejas, llamas, etcétera (Quispe Escobar 2010; Albó 1974). Aunque los rituales para una agricultura próspera siguen siendo una parte importante de las festividades, hoy en día muchos vendedores ofrecen vehículos de pequeño tamaño. Como también los automóviles –principalmente los de uso comercial– deben ser fértiles, se mantienen los rituales practicados: La fertilidad de un camión consiste en generar ingresos tanto para su propietario como para su chofer asalariado.

Si bien a través de estos rituales, los entrevistados procesan su pasado (como en el curar de los sustos) e influyen su futuro (como en los *alasitas*), las *k'oas*, debido a su carácter de don, no pueden asegurar los resultados, ya que no existe control en qué momento y en qué medida el favor de la ofrenda es devuelto por sus destinatarios. Por lo tanto, para tener más seguridad antes de invertir en acciones arriesgadas, muchos camioneros

proceden a analizar la caída de la hoja de coca que sirve como una ventana hacia el futuro, ya que a través de la coca los Seres de la Tierra se comunican con los humanos (Allen 2008). Según Adán, esto se hace, por ejemplo, para saber si es conveniente llevar contrabando en un viaje internacional:

[M]uchos compañeros transportistas, choferes asalariados, en sí se hacen ver eso [la coca]. Algunos como te digo son contrabandos, tienen así contrabando hacen, ellos para empezar eso tienen su camioncito, se hacen ver con el tío [curandero], y si [dice que] les va bien, ¡les va bien! Si [dice que] les va mal, pero ellos arriesgan, les va mal. Así es. Entonces cada uno, mira ya, yo soy transportista, qué tal diremos de Chile quiero traer diremos zapatos, quiero traer ropas americanas, así, ¿me va ir bien? Hago ver que tal me va mal. ¡Hay que saber algo también de eso!

Visitando las diferentes zonas fronterizas de Bolivia, me interesó aprender de qué manera camioneros y los llamados chutereros deslegitiman y provincializan la frontera estatal, buscando otros puntos de entrada al país de manera clandestina. Mientras que las prácticas chuteras de desviar las fronteras estatales e ingresar al país por el desierto y los salares son más discutidas en la sociedad boliviana (Jiménez Cala 2021), también camioneros asalariados que trabajan con mercancía oficial y pasan por las aduanas suelen llevar ocasionalmente algunos bultos extra de productos que se comercializan a precios más bajos en el exterior, para hacer regalos a sus familiares o para venderlos y de tal modo aumentar sus salarios. Si bien mis informantes saben a un cierto punto cómo leer la coca en la vida cotidiana, por ejemplo antes de acceder a concederme una entrevista, en casos de mayor importancia como por ejemplo el contrabando, consultan a un ritualista profesional.

### **En lugar de conclusiones: ¿Vivir Bien o Resonancia?**

En este capítulo hablé sobre modelos de vida de camioneros de larga distancia en el occidente boliviano, centrándome en la manera cómo ellos se relacionan con sus entornos no-humanos. Sobre la base de un acompañamiento etnográfico en los años 2021 y 2022, demostré que las redes de relaciones sociales de los camioneros entrevistados no difieren categóricamente de las de sus antepasados y parientes actuales agropastoriles, a pesar de que el automóvil es su principal referencia, tanto en su vida cotidiana como en los rituales religiosos y en las festividades de reagrupación social. Los protagonistas de mi estudio construyen un mundo moderno andino que no corta con las relaciones sociales más-que-humanas, ya que los lla-

mados Seres de la Tierra mantienen un papel crucial en lo que es el vivir bien colectivo. Y, si bien en este capítulo hago uso de un vocabulario proveniente de la antropología latinoamericana contemporánea para presentar el mundo andino bajo estudio, también sería posible su traducción a términos de otras propuestas de la teoría (pos)moderna, siempre y cuando reconozcamos que el concepto de una Modernidad única y de una excepcionalidad absoluta es una construcción idealista que no se encuentra en la investigación empírica. La clave para entender un vivir bien en los mundos contemporáneos parece ser una apertura de la persona humana hacia sus alrededores no-humanos, lo que también podemos llamar un yo o sí-mismo “poroso” (Taylor 2014), y un interrelacionamiento “intra-activo” (Barad 2003) de las diferentes entidades sociales humanas y no-humanas en lo que significa la comunidad. Reconociendo que el camionaje andino compone también un mundo moderno posible dentro de un mundo de muchos mundos, la Teoría de la Resonancia puede proporcionarnos un vocabulario para traducir las prácticas observadas hacia una sociología crítica de la modernidad tardía. Creo que un estar-en-ayllu equivale a una vida dominada por relaciones resonantes entre un sí-mismo y un mundo exterior, y que la dicotomía que Marisol de la Cadena describe como *ayllu* versus propiedad (Cadena 2015, 134), siguiendo a Hartmut Rosa (2019), puede clasificarse también como asimilación transformadora del mundo [*Weltanverwandlung*] en contrario a una relación de dominio sobre el mundo [*Weltbeherrschung*] que se caracteriza por la obsesión de querer aumentar hasta lo infinito el propio alcance o control hipotético sobre el entorno [*Weltreichweitenvergrößerung*]. Estoy convencido de que la Teoría de la Resonancia es lo suficientemente abierta como para integrar lo desconocido, o también podría decir que es porosa, de modo que, gracias a una aplicación fuera de un mundo europeo, puede reconocer los límites de este. En este sentido reconocerá que hoy en día hemos dejado atrás la idea de un mundo homogéneo y que vivimos en un pluriverso de modo que las personas no solo nos relacionamos de manera diversa con el mismo mundo (o un sector del mundo [*Weltausschnitt*]), sino que realmente habitamos mundos diferentes dentro de un mundo de muchos mundos. Ahí vemos entonces que todo vivir bien es un convivir o cosmovivir que se celebra entrelazándose con cariño con diferentes “Otros”, humanos y no-humanos, dentro de una colectividad que está lejos de centrarse únicamente en el individuo humano (véase también el epílogo de este volumen por Fernando Huanacuni Mamani).

## Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier. 1974. "Santa Vera Cruz Tatita". *Allpanchis* 6, n.º 7: 163-215. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v6i7.935>.
- Allen, Catherine. 2008. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Traducido por Laura León. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Allen, Catherine. 2016. "Stones Who Love Me: Dimensionality, Enclosure and Petrification in Andean Culture". *Archives de sciences sociales des religions* 61, n.º 174: 327-346. <https://doi.org/10.4000/assr.27854>.
- Augé, Marc. 2004. *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Traducido por Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Barad, Karen. 2003. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, n.º 3: 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>.
- Bartra, Roger. 2012. *El mito del salvaje*. México, D.F.: Elibro Catedra.
- Berenguer, José. 2004. *Caravanas, interacción y cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago de Chile: Sirawi.
- Berriain, Josexto, Celso Sánchez Capdequí y Javier Gil-Gimeno, eds. 2018. *Modernidades y desafíos múltiples*. Barcelona: Anthropos.
- Blaser, Mario. 2013. *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Cadena, Marisol de la y Mario Blaser, eds. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Dant, Tim. 2004. "The Driver-car". *Theory, Culture & Society* 21, n.º 4-5: 61-79. <https://doi.org/10.1177/0263276404046061>.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eisenstadt, Shmuel, ed. 2002. *Multiple Modernities*. London: Routledge.
- Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Fariña, Oscar. 2017. "La Carretera de la Muerte boliviana". *Rutas. Revista de la Asociación Técnica de Carreteras* 171: 33-42.
- Ferrié, Francis. 2019. "Losing Part of Oneself: Channels of Communication Between Humans and Non-Humans". En *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, editado por Juan Javier Rivera Andía, 143-163 New York: Berghahn.
- Giucci, Guillermo. 2007. *La vida cultural del automóvil: rutas de la modernidad cinética*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Glaser, Barney y Anselm Strauss. 2009. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: Aldine.

- Grace, Joshua. 2021. *African Motors: Technology, Gender, and the History of Development*. Durham: Duke University Press.
- Harvey, Penelope y Hannah Knox. 2015. *Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jiménez Cala, Tania. 2021. “La ruta de los chutos: red transnacional de distribución de autos usados a Bolivia”. *(Trans)Fronteriza* 5: 60-68.
- Latour, Bruno. 2022. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Traducido por Víctor Goldstein. Madrid: Clave Intelectual.
- Lefebvre, Henri. 1980. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Traducido por Alberto Escudero. Madrid: Alianza.
- Linkenbach, Antje. 2000. “Anthropology of Modernity: Projects and Contexts”. *Thesis Eleven* 61, n.º 1: 41-63. <https://doi.org/10.1177/0725513600061000004>.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Miller, Daniel, ed. 2001. *Car Cultures*. Oxford: Berg.
- Montes Ruiz, Fernando. 1999. *La máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Morello, Gustavo. 2021. *Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, Manuel. 2021. “Andino-Catholic Rituals in Automobile Bolivia: Bendiciones, Ch'allas and K'oas Performed by Drivers from Chuquisaca”. *International Journal of Latin American Religions* 5, n.º 2: 201-223. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00145-3>
- Moser, Manuel. 2022. “East to West to South to North – and Back: Driving Landscapes as a Thuringian Long-Distance Trucker”. *Transfers* 12, n.º 1: 20-32. <https://doi.org/10.3167/TRANS.2022.120104>.
- Müller, Juliane. 2020. “Webs of Fiesta-related Trade: Chinese Imports, Investment and Reciprocity in La Paz, Bolivia”. *Critique of Anthropology* 40, n.º 2: 238-263. <https://doi.org/10.1177/0308275X20908297>.
- Nielsen, Axel, Carlos Angiorama y Florencia Ávila. 2017. “Ritual as Interaction with Non-Humans: Prehispanic Mountain Pass Shrines in the Southern Andes.” En *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, editado por Stefanie Bautista y Silvana Rosenfeld, 241-266. Boulder: University Press of Colorado.
- Ødegaard, Cecilie Vindal. 2011. “Sources of Danger and Prosperity in the Peruvian Andes. Mobility in a Powerful Landscape”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17, n.º 2: 339-355. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01683.x>.
- Oxa, Justo. 2005. “Vigencia de la cultura andina en la escuela”. En *Arguedas y el Perú de hoy*, editado por Carmen Pinilla, 235-242. Lima: Sur.
- Quispe Escobar, Alber. 2010. “Apuntes históricos sobre la fiesta de Santa Vera Cruz (Cochabamba, 1887-1957)”. *Yachay* 27, n.º 51: 89-114.
- Rivera Andía, Juan Javier. 2019. “Introduction: Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America”. En *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, editado por Juan Javier Rivera Andía, 1-69. New York: Berghahn.

- Rockefeller, Stuart. 2010. *Starting from Quirpini: The Travels and Places of a Bolivian People*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Traducido por Alexis E. Gros. Buenos Aires/Móstoles: Katz.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin. 2012. *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Traducido por Eva Zimmerman. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Tassi, Nico. 2016. *The Native World-System: An Ethnography of Bolivian Aymara Traders in the Global Economy*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 2014. *La era secular*. Traducido por Ricardo García Pérez. Barcelona: Gedisa.
- Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg, eds. 2012. *Modernidades indígenas*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.
- Urry, John. 2000. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.

# The Car as a Machine Producing Nature. Automobility as a Prosthetic Machine Reproducing Modern Mindsets

Kilian Jörg

## Introduction

The car is perhaps *the* symbol of the good life in its modern declination. To live a middle-class lifestyle, to inhabit a single family house in the suburbs and to own two or more cars to commute to work and go shopping with is still the predominant idea of having achieved something. Although this ideal is perhaps waning in some urban centers of the more privileged zones, for many in the more recently industrialized countries, these ideals of the modern Good Life only recently have begun to spread—with ecologically catastrophic consequences, as is well known.

At the same time in many booming discourses, Modernity (with a capital M) as a whole and the modern, consumerist lifestyle in particular is more and more seen as an obstacle we need to overcome in order to ensure the possibility of living and dying well in a future marked by global warming, the sixth mass extinction and other factors of biospherical demise. However, while there is a lot of recent research about Modernity as a philosophical and cultural construct that entails problematic relations with the environment,<sup>1</sup> there is comparatively little research about how this abstract concept of Modernity is embodied in everyday-life by means of prostheses that not only enable modern lifestyles, but also reproduce the conceptual tendencies/biases of modern thought as an everyday practice. I want to argue that, while it is true that Modernity (at least in its European form that is mostly discussed in academic and other circles) has started out in the realm of the philosophical and conceptual by mostly privileged white men having “enlightened” ideas in elitist academic circles of 17<sup>th</sup> century Europe, the problem of Modernity can today only fully be understood if we regard it as a prosthetic practice producing these

---

1 To only name a few of the most prominent works, see Latour (2004); Descola (2015); Morton (2009) and for a good overview see Cavazza (2014).

mindsets as an everyday practice for everybody wanting to participate in modern life-worlds.

In this paper, I want to exemplify this very broad argument<sup>2</sup> with a concrete example: I want to show how automobility—as one of the main prostheses needed to achieve a modern Good Life—(re)produces one of the central modern philosophical concepts: that of Nature (with a capital N). I want to show that the problem of automobility is not only its toxic exhausts damaging the environment, but also that it produces a certain attitude towards the environment that unifies it as one external Nature. This reproduces the modern hitherto “merely” philosophical concept of Nature as an embodied practice that is required to participate in contemporary modern culture. The modern cosmology of Naturalism (with a capital N) (in Philippe Descola’s sense) is thus transformed from a mindset of some elitist philosophers into a popular common sense that stabilizes a catastrophic status quo on an ontological globalized level.

In order to show this, I will first give a short overview about how Modernity is problematized by contemporary theories such as New Materialism, Ecosophy or Ecofeminism by focusing on its critique of the concept of Nature through the lens of ecofeminist theorist Carolyn Merchant and black studies philosopher Denise Ferreira da Silva. I will then move on to show how such a “naturalist” relationship to the environment has been popularized by means of modern technological prostheses such as the train and, more radically, the car. I will end this paper with a short reflection on the political consequences of these findings and sketch some pitfalls that alternative concepts of the Good Life, such as *Vivir Bien*, would have to avoid in order to become an environmentally flourishing ideal and viable alternative to the modern Good Life.

## The modern production of Nature

Nature seems—at first sight—like an innocent and neutral concept that both scientific interest and environmental activism can claim unproblematically. However, as many scholars from various backgrounds have shown, Nature is all but an innocent concept but is, in fact, one of the central

---

2 This paper is based on a larger argument on the car as a prostheses enabling (and at the same time necessitating) an ecologically catastrophic modern lifestyle I develop in my book *Das Auto und die ökologische Katastrophe* (Jörg 2024).

nodes of Modern European thought that distinguish it from other philosophical traditions. As we will see, the concept of Nature, as something opposed to Culture (with a capital C) and thus being exterior to human realms of reasoning and civilization, has a deeply racist and misogynistic heritage that is all too often concealed by neutral descriptions of Nature. Furthermore, it is interesting to note that the contemporary meaning of Nature is in itself a child of European Modernity and has few equivalents in other cultural realms. Even in the Chinese tradition, a concept similar to that of Nature has only been introduced in the 19<sup>th</sup> century as a result of imperialist pressure and hegemony from the British Empire. According to the French sinologist François Jullien, China has never altogether experienced the need to isolate a specific concept of Nature, “since it has not developed as a value or paradigm what could be counterposed to it” (Jullien 2006, 53). That is to say, the human was never defined as somebody apart from the vibrant vitality that forms the common base of all earthly life. It is only this separation from organic images of thought that made the European concept of Nature necessary.

One of the most extensive works demonstrating this development of the modern concept of Nature as opposed to human culture is the ecofeminist classical book *The Death of Nature: Woman, Ecology and the Scientific Revolution* from 1980 by Carolyn Merchant. In this historical study, she demonstrates how European Modernity is characterized by a transformation of the popular image of the Earth from a benevolent and nurturing mother to a dead mechanist machine. Where, in earlier times—and for most people and cultures—the Earth was understood as an organic, living and pluralistic cosmos we humans are an integral part of, the emerging mechanist world view of modern philosophy regarded the known universe as a machine obeying abstract and eternal laws that only god-privileged humans could look into. The sensual immersion into this cosmos was devalued in favor of an image of “the human” as a strong and rational subject position outside of this mechanist clock work and able to penetrate deeper into the laws of nature behind mere sensual appearances. It is these laws of nature enabling an industrial and unprecedented control over earthly processes that was co-constituent, according to Merchant, to the creation of a concept of Nature as exterior and independent of human reasoning.

Merchant takes great care to demonstrate that in none of these emerging images of thought all humanoid beings were considered independent of Nature. Much rather, the category of “the human” was, from its modern

onset, a tool to conceal white patriarchal norms under seemingly universal and neutral “natural laws.” In fact—as Merchant and other ecofeminists such as Val Plumwood (2001) and Silvia Federici (2004)—pointed out, the vocabularies of early modern “Natural” Sciences were directly inspired by the torture of women in the witch hunts. Francis Bacon famously called for Nature to be “made a slave,” be “bound into service,” “put into constraint,” and “be molded by the mechanical arts.” He further claimed that “nature exhibits herself more clearly under the trails and vexations of art than when let to herself” (via Merchant 1989, 169; underlining by KJ).

A similar epistemological submission/exclusion mobilized by this concept of Nature was put on the shoulders of black, brown and Indigenous peoples that—by emerging European Reason—were considered to be closer to Nature and lacking capacities of reasoning deemed necessary for Civilization and Culture (both with capital Cs, hiding their Eurocentric exclusivism under a falsely purported universalism). As Denise Ferreira da Silva (2022) argues, the whole modern framework of scientific reasoning is based on the submission of black and Indigenous peoples as belonging to the realm of Nature or “the world” and thus being part of the other side of human reason. Black and brown people are thus crucially not considered as rational subjects able to apply the *a priori* laws of reason to deduce natural laws from the world, because they were in fact considered dictated by these natural laws of necessity and logic and where thus—in the modern mindset of mostly white men—to be regarded and manipulated as mere “things.” This, according to da Silva, was a necessary ontological precondition for the exploitation of black people in slavery without causing too much moral scruples within the purported “egalitarianism” of enlightenment Humanism. Da Silva further argues that this subjugation was intrinsically necessary for so called human (=white, patriarchal) Reason to work and deduce insights about Nature. It further was a necessary ontological footing for Capitalism to emerge, since this relegation of humans to the realm of Nature and “things” sanctioned an (unpaid and unvalued) exploitation of their labor needed for the primary accumulation of capital and its further development of European capital.

Nature, as a thing held together by natural laws that can only be deduced by (privileged) humans (mostly white men) applying Reason thus necessitated not only the separation of these humans into a sphere of Culture regarded as detached from Nature. It further required the subjugation, exclusion and exploitation of female, black, brown and Indigenous peo-

ples as well as non-human life-forms to be exploited in hitherto inconceivable ways. I have only cited a few resources on this vast body of research, because a) a complete overview could fill whole books and b) my focus lies elsewhere. I will now continue to demonstrate how this modern “Nature-Culture dualism” entailed a specific epistemology and sensual regime. After having sketched this, I will move on to my main argument that this modern mindset remained that of only a small minority (with huge power and influence) in elitist academic circles until modern forms of technology and transportation transformed it to something like a common sense of interacting with the environment.

### **Nature’s sensual regime**

Since modern Nature was considered as something outside the “human,” “rational” and “civilized” realm, a radical rift was—in the understanding of the philosophers fermenting modern Reason—necessary to feel enabled to deduce “objective” truth and “natural laws” from this messy and sensual environment. The famous Cartesian *cogito ergo sum* argument is footed on this desire: the corporeal, sensual environment one is perceiving through one’s bodily embeddedness in it is devaluated as something too ambiguous and unreliable for scientific reasoning. René Descartes, in his *Meditations on First Philosophy* from 1641, was thus able to declare that not only all sensual immersion in the environment has to be declared unreliable, but that the entire existence of the body has to be cast into doubt. According to Cartesianism, the only fact that is valuable for rational deduction about Nature is the mind freed from any particular environmental involvement. It is the human and its Reason (with capital R) that—from an outside—is deducing “natural laws” with certainty. In order for this modern epistemology to work, all sensual information had to be devalued in favor of logical deduction.

Furthermore, these clear body–mind, sensual–rational and nature–culture dualisms are undergirded by a partition of sensual information into “primary” and “secondary” qualities, as they are most famously formulated by John Locke. In his *An Essay Concerning Human Understanding* of 1689, Locke defines sensual information about objects such as “solidity, extension, figure, motion or rest, and number” as primary and “such qualities which are nothing in the objects themselves but power to produce various sensations in us” such “as colors, sounds, tastes, etc.” as secondary quali-

ties (Locke 2004, 135). He further argues that sound scientific reasoning should only base itself on primary and neglect secondary qualities. According to Didier Debaise, the legacy of this hierarchization of sensual information about the world “can still be found in contemporary science” (Debaise 2017, 155). Because these “primary” qualities only favor what is visible and easily reproducible in pre-given logical relations, they sanction a focus on abstract logical deduction of information of a “physico-mathematical order” and debase all other sensual involvement in an environment. The modern form of Reason is thus thoroughly footed on visual information, whereas taste, smell and sound are disqualified as too unreliable for scientific endeavors. It is no wonder that especially smell was, in modern European cultural history, for most part considered the most “animalistic” sense that—according to one of the chief-architects of modern Reason, Immanuel Kant—had to be fully neglected if not eradicated for the ideal “civilized” society to work (LeGuéner 1992). As philosophers such as Michel Serres (2016) among many others (see Jay 1993) have noted, modern Reason is a “ocularcentric” one—meaning it is privileging visual information while tending to ignore all other sensual partaking that would require more direct involvement in a specific environment: one can visually observe an environment from a safe distance, but one would have to “mingle” with it—in Michel Serres’ words—to get a smell or taste of it. An ocularcentric image of thought thus sanctions a distancing from the immediate environment in favor of a more uniform and universal concept of “world” or Nature as an abstract machine held together by so called “natural laws.” It is in this cultural milieu that the central perspective and the idea of a “natural landscape” developed in European cultural history (Jullien 2018): the idea of Nature as something observable as a whole from the outside—as a “panorama” (Ancient Greek for “seeing all”)—stems from this European modern epistemological footing.

The modern production of Nature is thus based on visual and logical *oversight* over an environment. By rules of logic, this information is processed into so called “natural laws” that are deemed more deep-rooted than sensory observation. Since this logic is, by its very etymological meaning, rooted in language (*logos* = speech, language, reason), philosophers such as Jacques Derrida (1998) have called this hegemonial form of Reason “logocentric,” meaning that it relies mostly on grammatical and logical structures found within European linguistic practices. To quote one of the forefathers of the so called “linguistic turn” leading to such in-

sights about “logocentrism,” Ludwig Wittgenstein: “One thinks that one is tracing nature over and over again, and one is merely tracing round the frame through which we look at it” (Wittgenstein 2010, para. 114). By this “frame,” Wittgenstein refers to language. The logical “laws of nature” that enable the abstraction and distancing from the immediate environment are thus further a result of an under-reflected role of the medium of language (see also Abram 2017).

To summarize this *tour de force* of recent critiques of European Modernity: whereas Nature is frequently presented as a neutral object or framework of research (and is claimed by ecological activists to need “saving”), a brief excursion into the conceptual history of Modern Philosophy reveals to us that this very purported neutrality was—and mostly still is—an ideological tool privileging a white, male and capitalist relation to the environment by falsely claiming it as “universal.” Under the guise of this “universal” neutrality sought in nature lies a violent colonial and misogynist history. The Nature thus produced is the result of a modern epistemology that a) devaluates any bodily and sensory involvement in an environment by b) favoring visual and linguistic information thus c) deducing abstract “natural laws.” A situated participation in a specific environment is thus replaced by an abstract concept of Nature that is—allegedly and falsely—universal and the same for everyone everywhere. The cosmology that underlines this philosophical dualism is called—by French anthropologist Philippe Descola (2015)—Naturalism and I will now turn to investigating how naturalism could become such an all encompassing cosmology in current modernity.

### **The violent and prosthetic implementation of the modern “naturalist” cosmology**

This modern epistemology of Nature was far from the only form of conceiving the world in the 17<sup>th</sup> century and onwards—even in Europe. While it is somewhat intuitive that this European Naturalism only gradually spread over the rest of the planet and made other cultures adapt to and integrate main concepts of it (such as the example of Nature in China mentioned above), the same is true among main-land Europeans. Modernity as a philosophical concept started out in small academic and literate circles and even there was not the only cosmology fermented at the time. The philosophical works of Margaret Cavendish (1623-1673), Anne

Conway (1631-1679), Tommaso Campanella (1568-1639) and Valentin Andreä (1586-1650), just to name a few, followed very different and much more organic ideas of the planet and our place in it. Ideas which were inconsonant to a modern Naturalism. As Silvia Federici put it writing about Descartes, it “is because it interpreted so well the requirements of the capitalist work-discipline that Descartes’ doctrine, by the end of the 17<sup>th</sup> century, had spread throughout Europe” (Federici 2004, 150) She points out that this modern mindset producing Nature was anything but an uncontested one. However, what made it eventually so successful was the circumstance that its idea of Nature suited the emerging bourgeoisie best in their endeavor of capitalist expansion and exploitation (2004, 149).

But this doesn’t mean that this mindset was—in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries—one of a numerical majority. As both Merchant and Federici point out, the mindsets of peasants, women, illiterate people or children (to just name a few) were for much longer following different ideas of their place on the planet which were disdained as “primitive,” “pagan,” or “backward minded” by the dominant classes. The slow spread of a Naturalist mindset was accompanied by violent normative regimes, such as the witch hunts (Federici 2004), the establishment of the category of the “insane” and asylums for them (Foucault 1988) or that of childhood—a phase of human life which is not yet fully “rational” (Aries 1965). Modern Naturalism didn’t just spread by itself like a fungus but was the result of frequently violent imposition of powerful capitalist forces and their colonialization of ever more domains of life. However, while I can only briefly mention these violent aspects of normalization that came with Modernity (and point to some of the vast body of research done about this), I will now turn to the main focus of this paper: how the establishment of modern transport technology caused an additional, and much more subtle aspect of this normalization. I will do this first by discussing Wolfgang Schivelbusch’s ground-breaking 1977 book *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19<sup>th</sup> Century* and then move on to the car as the—in my opinion—main prosthetic embodiment of a modern Naturalist mindset.

### **Seeing Nature from a panoramic view**

Modernity is, since the beginning of the 19<sup>th</sup> century, characterized by a change of human mobility patterns that were hitherto unknown. With the fast spread of train networks and the growing dependency on fossil

resources such as coal as fuels, an unprecedented speed of movement became the norm. Wolfgang Schivelbusch works out in his aforementioned book how this new paradigm of mobility caused not only a reorganization of modes of production, but also entailed a fundamental change in all people's spatio-temporal perception of the environment and the role of the human in it. Whereas earlier modes of traveling were characterized by bumpy roads, smelly horse dung and slow interaction with the environment and its peoples, the novel train travel on the super-flattened traintracks lead to a "loss of a communicative [*lebendig*] relationship between [hu]man and nature" (Schivelbusch 2014, 17). Since one could not smell, properly hear or feel the environment one was traveling through, all sensual participation with the environment except for the view became impossible while traveling on the train. Thus, according to Schivelbusch, a fundamentally different relationship to Nature was developed that he calls one of a "panoramic view": Nature is suddenly and normally perceived as something exterior and detached from one's own bodily involvement. The "human" self is shielded by a casing from the outside that is Nature. The naturalist separation of the sensually perceivable environment from a "mind" that slowly wanders the exterior Nature is thus prosthetically practiced by every train user. While riding the train, one could regard Nature from afar and even read a book or write a text while traveling—something deemed impossible in the shaky means of transport of earlier days (Schivelbusch 2014, 62). Nature thus became something akin to a reading practice not only for the elitist philosophers who have abstractly formulated modern Naturalism, but for every train user.

As Schivelbusch works out, this reorganization of sensual perception entailed a "mechanization" of the perception of all travelers. The primary qualities of Newton's mechanist cosmology—that we have encountered in their philosophical canonization through the feather of John Locke—became the only qualities one could deduce from the environment turned Nature one was traveling through:

This loss of landscape affected all the senses. Realizing Newton's mechanics in the realm of transportation, the railroad created conditions that also "mechanized" the traveler's perceptions. According to Newton, "size, shape, quantity, and motion" are the only qualities that can be objectively perceived in the physical world. Indeed, those became the only qualities that the railroad traveler was able to observe in the landscape he traveled through. Smells and sounds, not to mention the synesthetic perceptions that were part of travel in Goethe's time simply disappeared (Schivelbusch 2014, 53).

The train, as Schivelbusch points out, is thus a crucial vehicle that did not only create modern patterns of movement, but also popularized a modern cosmology of Naturalism and the sensual regime it sanctioned. Whereas regarding Nature as an abstract, mechanist and detached thing was the mindset of a ruling intellectual elite in earlier Modernity, it started to develop into a sort of popular common sense because of modern transport machinery. Modern transport technologies made, as Schivelbusch points out, everybody alienated from an organic and sensual apprehension of the environment and sanctioned regarding it as a Nature outside of one's own realms that can be seen and read. The logocentrism and ocularcentrism needed for the production of modern Nature thus turned into the “normal” way of apprehending the environment around oneself.

However, while this started out to become a popular phenomenon with the introduction of the train, I want to argue that it only solidified into an all-encompassing popular common sense because of the introduction of automobility. In this, I am following the interpretation of cultural theorist Kristin Ross, who makes this argument in her book *Fast Cars, Clean Bodies* (1995). Whereas trains only used to run on a relatively limited space and also always required other means of transportation (to move to and from the station or town the train halted in), with the car a system was introduced that produced a monolithic approach to transportation: the ideal of a Good Life enacted by the car enables a human to move from the garage of ones single-family home in the suburbs (that only exist because of the car) to the garage of the work-place and back with a single means of transport. On the way home one could stop at the parking lots of the huge hypermarkets and go shopping, or pick up the children from school with the same car. Similarly, also going on holiday started to only require getting in the car at your home and getting off it in your desired holiday location (preferably something close to Nature, as we will shortly see).

As Mimi Sheller (2021), John Urry (2007) and others (for example Featherstone, Thrift, and Urry 2005) have pointed out, “Automobility” has to be regarded as a system that entails much more than the singular technological object of a car. Others focus this systematic view on its internal power structures and understand Automobility as a “regime” (Böhm *et al.* 2006). The single machine called “car” can only work because of a vast and excessively maintained network of streets, highways and gas stations—as well as an entire “consumerist” lifestyle with its clear spatial work-leisure

division, its vested power-interests of certain fossil lobbies, the creation of long stretches of suburbia, shopping centers, etc. It is this monolithic regime that, as I want to argue, made the perception of the environment as modern Nature *the* modern common sense of almost every human being participating in modern life-worlds. In the last segment of this paper, I want to illustrate this point further by relating how the sensual regime of Modernity is further incorporated by living in an environment dominated by the system of Automobility.

### Driving into Nature

It almost goes without saying that all the observations about the change of perception analyzed by Schivelbusch in the last chapter do also apply to the car. As much as in a train, while riding a car on a highway one relates to Nature as a visual and logically abstract thing with a “panoramic view.” However, while most train users do not actively drive the train and thus become passive endurers of this change of perception, it becomes an active mode of engagement everybody has to commit to while driving a car. Thus, as I would argue, the Naturalist mindset becomes more solidified by the spread of the car.

Cultural theorist Rebecca Solnit relates that, whereas movement practices such as walking entail a unity of body and mind (Solnit 2001, XIV, 5), the modern lifeworld leads to what she calls a “disembodiment of everyday life” (Solnit 2001, 258) because it can only be properly accessed by the use of prosthetic machines such as the car.

We live in a world where our hands and feet can direct a ton of metal to go faster than the fastest land animal, [...]. It is the unaugmented body that is rare now, and that body has begun to atrophy as both a sensory and a muscular organism. In the century and a half since the railroad seemed to go too fast to be interesting, perceptions and expectations have sped up, so that many now identify with the speed of the machine and look with frustration or alienation to the speed of the body. The world is no longer on the scale of our bodies, but on that of our machines, and many need—or think they need—the machines to navigate that space quickly enough (258).

According to Solnit, body and mind automatically become separated, because it is a base requirement to be able to successfully participate in modern environments. It is by this concrete necessity that a body-mind-dualism such as it was theoretically formulated by Descartes could become

a standard modern mindset of everybody participating in modern life. Furthermore, this bodily environment thus perceived as separated and detached from one self is structured by a logocentric and ocularcentric sensual regime by means of the prosthetic machine one is using to navigate through it. In his book *Non-Places – An Anthropology of Super-Modernity* from 1992 the anthropologist Marc Augé relates that in modern practices such as driving a car “the link between individuals and their surroundings [...] is established through the mediation of words, or even texts” (Augé 1995, 97) In the alienation specific to a car based society, things, places and even other humans tend to get replaced by their textual representation, as he poignantly works out by relating one of his experiences on the French highways:

France’s well designed autoroutes reveal landscapes somewhat reminiscent of aerial views, very different from the ones seen by travelers on the old national and departmental main roads. They represent, as it were, a change from intimate cinema to the big sky of Westerners. But it is the text planted along the wayside that tell us about the landscape and make its secret beauties explicit. Main roads no longer pass through towns, but lists of their notable features—and, indeed, a whole commentary—appear on big signboards nearby. In a sense the traveler is absolved to stop or even look (Augé 1995, 97).

Whereas riding the train was mostly passively experienced by the very most, in driving a car every driver becomes actively engaged with this naturalist and detached way of engaging with Nature while driving through it. Nature produced by modern prosthetic machinery thus changes from a passive phenomenon to something one actively interacts with. Furthermore, whereas the train system covered only few stretches of land, the system of Automobility tends to spread everywhere modern humans live and thus becomes an omnipresent means of reorganizing both our environment as well as our perception of it according to car-centered requirements.

It is a well-noted paradox that the more industrialized a society becomes, the bigger grows the desire for “Nature.” Whereas the Alps were considered “ugly” and not worth bothering by the local rural populace, it was British urban dwellers seeking escape and relief from their industrialized cities that first learned to romanticize Nature and “consume” it as an experience. Alpinism and Nature Romanticism are thus a product of modern industrial societies. Whereas also this desire for Nature of industrial societies arose earlier than the car, it only became a popular desire for almost everybody because of the spread of the car.

The environmental historian Paul Sutter documents in his book *Driven Wild: How the Fight against Automobiles Launched the Modern Wilderness Movement* that one of the main driving forces behind the modern development of National Parks as sites of protected nature was the popularization of the car in the first decades of the 20<sup>th</sup> century. The pioneers of the American “Wilderness Movement” were demanding protection zones for “untouched nature” under the influence of the automobile and its infrastructure that massively spread in the USA of the 1910s and 20s. The larger the American cities became and the more of their inhabitants could afford a car, the greater the need for leisure excursions into so-called Nature became. Whereas in the past a “retreat into nature” was considered a critical gesture toward modern culture (Thoreau, etc.), in the age of the automobile it was integrated as a recreational part of that same culture. The city, once a walled shelter from the environment, became a stress-factor that demanded periodic escape into it stylized as “pure nature,” precisely because more and more people were longing after the modern ideal of the Good Life. These escapes into Nature were of course mostly undertaken by car and had the paradoxical effect that Nature became ever further away. “[O]nce a road had been pushed into the heart of a wilderness area, there was almost no stopping the forces of development that would erode and finally destroy it” (Sutter 2002, xi). A myriad of hotels, parking lots, gas stations, and other infrastructures were created and brought “culture” to the very places where Nature was actually longed for.

Thus, the call for “pristine nature” to be protected in national parks actually springs from an increasing dependence of modern humans on automobile access. Actualizing the naturalist cosmology by means of a prosthetic practice for “everybody,” the Nature which was wrested from the modern nation-state as “worthy of protection” was understood as something completely external to humans and their culture. According to this ideal, both “Human” and Culture had to completely stay away from these “natural protection zones.” This frequently resulted in the (sometimes violent) eviction of Indigenous peoples from their land, many of which had already lived for millennia in these now declared “nature” zones and had maintained an environmentally beneficial relation to it.<sup>3</sup>

---

3 On the connection between the establishment of American national parks and the displacement of Indigenous peoples, see, for example, Spence (2000).

With this universalization of “human” e.g. car centered impact needing to be generally kept apart from Nature, the dualistic split between “Humans,” their Culture and Nature was further radicalized. All other humanoid forms of relating to the environment had to make room for the naturalist one and its ever increasing lust for Nature—be it as a resource or as a leisurely escape experience. As Philippe Descola and Alessandro Pignocchi (2022, 15) point out, “protection” and “exploitation” are actually the two sides of the same coin of naturalist cosmology. As I have tried to show, the car was one of the many technological prostheses that made this naturalist dead-lock to appear like the only available cosmology for humans. The car is in fact not only a machine exhausting many toxic fumes, but also one that is producing Nature as an ideal and antipode of the modern Good Life.

## Conclusion

In this paper, I have tried to show by means of an example that our contemporary environmental problem is more deep-rooted than the mere exhaust of industrial machines quantifiable in a numeric regime of carbon emissions or the like. The environmental catastrophe can not be solved as a kind of numerical game trying to make certain emission numbers as little as possible<sup>4</sup>—this would be too easy and is already beginning to form easily exploitable markets for capitalism in its actively green-washing variant. Much rather, the environmental problem is the fruit of a catastrophic relation to the environment that has been seeded in European early Modernity, but has only come to full fruition as a popular common sense by prosthetic machines such as the car. Nature, from this angle, is no longer a solution or something to be protected—it is an essential part of the problem. New and alternative ideals of the Good Life that try to develop a more sustainable relation to the planet, such as *Vivir Bien/Sumak Kawsay*, need to be wary of the pitfalls and “false friends” of Nature and the cries to protect it. Much rather, we would have to seek to overcome the conditions that create the (conceptual as well as affective) desire for Nature in the first

---

4 For more on an “Ecology beyond Numbers” see the article of the same name in the book *Toxic Temple* by Anna Lerchbaumer and myself (Jörg 2022).

place and invent many new and old form of relating to as many different environments we can find and bring to flourishing.<sup>5</sup>

## References

- Abram, David. 2017. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. New York: Vintage.
- Aries, Philippe. 1965. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Vintage.
- Augé, Marc. 1995. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Translated by John Howe. London/New York: Verso.
- Böhm, Steffen, Christopher Land, C. Jones, and Matthew Paterson. 2006. *Against Automobility*. Malden: Blackwell.
- Cavazza, Elisa. 2014. "Ecosophy at the End of Nature." *Trumpeter* 30, no. 2: 115-140.
- Debaise, Didier. 2017. *Nature as Event the Lure of the Possible*. Durham: Duke University Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Philadelphia: Johns Hopkins University Press.
- Descartes, René. 2008. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Translated by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press.
- Descola, Philippe. 2015. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Philippe, and Alessandro Pignocchi. 2022. *Ethnographies des mondes à venir*. Paris: Seuil.
- Featherstone, Mike, Nigel Thrift, and John Urry. 2005. *Automobilities*. London: Sage.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: AUTONOMEDIA.
- Foucault, Michel. 1988. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage.
- Jay, Martin. 1993. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press.

---

5 These other forms of relating to the planet might, in a less central form, even involve a technology similar to what I call "the car." I am not so much arguing that there is only one way of using the car and relating with it to the environment. However, I want to alert to the fact that the tendency of homogenization of the senses, our environments, desires and economies has so far been the main drive behind the massive spread of Automobility across the globe. Rudiments of other forms of car cultures and relations can be found in Manuel Moser's text in this volume and it remains to be an interesting discussion how much cars there might still be in a world that could no longer be understood to be the "Homogenocene."

- Jörg, Kilian. 2022. "Ecology beyond Numbers." In *Toxic Temple: An Artistic and Philosophical Adventure into the Toxicity of the Now*, edited by Kilian Jörg and Anna Lerchbaumer, 24-41. Berlin: De Gruyter.
- Jörg, Kilian. 2024. *Das Auto und die ökologische Katastrophe. Utopische Auswege aus der autodestruktiven Vernunft*. Bielefeld: transcript.
- Jullien, François. 2006. *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*. Berlin: Merve.
- Jullien, Francois. 2018. *Living Off Landscape: Or the Unthought-of in Reason*. Lanham: RLI.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- LeGuérec, Annik. 1992. *Die Macht der Gerüche: eine Philosophie der Nase*. Translated by Wolfgang Krege. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Locke, John. 2004. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by R. S. Woolhouse. London/New York: Penguin Books.
- Merchant, Carolyn. 1989. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Morton, Timothy. 2009. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Plumwood, Val. 2001. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London/New York: Routledge.
- Ross, Kristin. 1995. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Schivelbusch, Wolfgang. 2014. *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*. Oakland: University of California Press.
- Serres, Michel. 2016. *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*. Translated by Margaret Sankey and Peter Cowley. London: Bloomsbury.
- Sheller, Mimi. 2021. *Advanced Introduction to Mobilities*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Silva, Denise Ferreira da. 2022. *Unpayable Debt*. London: Sternberg.
- Solnit, Rebecca. 2001. *Wanderlust: A History of Walking*. New York: Penguin.
- Spence, Mark David. 2000. *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks*. New York: Oxford University Press.
- Sutter, Paul S. 2002. *Driven Wild: How the Fight Against Automobiles Launched the Modern Wilderness Movement*. Seattle: University of Washington Press.
- Urry, John. 2007. *Mobilities*. Cambridge: Polity.
- Wittgenstein, Ludwig. 2010. *Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations*. Edited by Peter M. S. Hacker. Oxford: Wiley-Blackwell.

## **Epílogo: Vivir Bien, Buen Vivir, Sumak Kawsay, Suma Qamaña**

Fernando Huanacuni Mamani

El Vivir Bien/Buen Vivir emerge desde la cosmovisión de los pueblos originarios y se pone en vigencia en los debates occidentales ante la crisis global que ha generado la modernidad, con la forma de vida que ha venido promoviendo en el mundo, desde que impuso su pensamiento prácticamente, en los cinco continentes, a través de los procesos de colonización y neocolonización. Occidente ya sabe que no es viable la forma de vida a la que ha llevado a la humanidad. Los países en un afán de desarrollo, de progreso, orientados únicamente hacia la generación de riqueza, han ido generando desequilibrios y deterioro en la Madre Tierra, compitiendo para elevar su nivel de PIB (Producto Interno Bruto) y ser catalogados como países desarrollados. Pero desde diferentes espacios han surgido críticas a esta forma de medir el “bienestar” de un país y en este sentido se plantean alternativas para buscar nuevos indicadores. Entre estos planteamientos encontramos el Índice del Planeta Feliz, el Índice de Felicidad Interna Bruta (FIB), o el Informe sobre Desarrollo Humano (IDH).

Los pueblos originarios planteamos una forma de convivencia con el propósito de cuidar el equilibrio y la armonía que constituyen la vida. Este planteamiento es el Vivir Bien/Buen Vivir, basado en principios y valores ancestrales. Los Estados cuya orientación sea Vivir Bien, deben generar espacios para la expresión tanto de lo material como de lo mental, lo emocional y lo espiritual, a partir de la identidad; en un contexto no solamente individual antropocéntrico, sino comunitario, que integra a todas las formas de existencia como parte de la comunidad. Si el ser humano no ama, no cuida, no protege, ni respeta la casa en la que vive, ni a los demás seres que en ella viven, indudablemente camina hacia su destrucción. Y estas acciones están profundamente ligadas a la sensibilidad, porque somos capaces de sentir todo aquello que nos rodea, sentir que tiene vida y que merece respeto y esto definitivamente sale del corazón. Y no es que se debe priorizar el corazón por encima de la razón, de hecho, los sentimientos deben ser alumbrados por la inteligencia para convertirse en verdadero amor, así como la inteligencia debe ser alumbrada por los sentimientos para con-

vertirse en sabiduría. Vivir Bien/Buen Vivir está ligado a saber convivir, así que, para poder visibilizar, expresar o proyectar el *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay* o Vivir Bien/Buen Vivir, se tienen que restablecer las armonías con uno mismo, con la pareja, con la familia, con la comunidad, con los ancestros, con la Madre Tierra y con el Padre Cosmos; y estas armonías se expresan a través del cuidado y el respeto. Cuidamos no porque es ajeno o porque una norma lo dice, sino porque somos nosotros mismos; el deterioro de ese algo aparentemente externo, es el deterioro de todos nosotros, más aún: del conjunto, y ese conjunto es la comunidad, no solo de seres humanos, sino la comunidad de vida.

Los pueblos indígena originarios estamos en deliberación y reflexión permanente hace tiempo sobre este y muchos otros temas, pero no de manera pasiva, más bien activos y movilizados para la reconstitución de la identidad. Y cuando conversamos con hermanos de las primeras naciones del norte de Abya Yala, como los dené, navajo, lakota, choktaw; del centro de Abya Yala, como los maya, azteca, kunas, embera, gnobe bougle, nonualcas, del sur de Abya Yala, mhuyqsqas, kogui, arhuacos, kichwas, cayambes, chancas, quechuas, mapuches, hermanos afrodescendientes, guaraníes, chiquitanos, tsimanes, ayoreos, aymaras y otros pueblos de otros continentes como los inuits, celtas, maoríes, hermanos de China, de Corea, de Japón y de otros pueblos que guardan la tradición ancestral, quienes queremos reconstituir las formas antiguas de vida, hay una diferencia muy clara en el debate y es que tenemos una lógica y una práctica común de encuentro distinta al occidental, que es buscar el consenso. Estamos en debate, pero no en el sentido de contraponer o anular al otro, sino de complementarnos. En muchas conferencias dentro nuestras organizaciones y en conversaciones con hermanos de diferentes pueblos originarios, han surgido aportes y recomendaciones, aspectos que agregar, ampliar o corregir y hasta se han hecho notar limitaciones, entre otros aportes. Pero los investigadores “modernos”, sociólogos, antropólogos o historiadores, han pretendido descalificar nuestra propuesta, desde su estructura individualista y su visión antropocéntrica, buscando imponer y homogenizar el pensamiento, partiendo de la idea de que ellos tienen la verdad; si es diferente a su lógica no la asimilan, la desechan o si la toman en cuenta, la consideran inferior; no logran comprender que son dos cosmovisiones distintas. Algunos investigadores de lógica occidental opinan a veces con buena intención, otras con no muy buena intención, quizás porque se sienten rebasados al verse fuera del debate que hemos emprendido en Abya

Yala. Incluso hay personas que se atreven a decir “está mal *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*”. Pero cuando nosotros hablamos, es desde nuestra vivencia, desde nuestro corazón, y esa vivencia habla de una forma de vida totalmente diferente a la forma de vida occidental. Para algunos nuestro planteamiento parece ser un “nuevo catecismo”; pero ni es nuevo, ni es catecismo, es un antiguo paradigma. *Sumak Kawsay*, *Allin Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Suma Sarnakaña*, *Teko Kavi*, *Nandereko*, *Küme Mongen*, son una antigua forma de relacionamiento que ha permitido relaciones de vida con respeto y cuidando el equilibrio de la Madre Tierra. Desde la visión occidental y especialmente desde la visión académica, hay una tendencia a separarlo todo; el político tiene que hablar solo de política, el filósofo solo de filosofía, el músico solo de música. En cambio, desde nuestra lógica todo está integrado y por eso estamos en las movilizaciones, en las marchas, en los debates, en la música y en la política. Hemos aprendido a vivir de manera integral conscientes de que todo está conectado. Otros dicen que el Vivir Bien/Buen Vivir es algo utópico, algo irrealizable, una idealización. Pero ¿acaso no necesitamos de una utopía, de un horizonte para caminar? Además, los pueblos antiguos generaron la “cultura de la vida”, vivieron con respeto; han tenido sin duda dificultades y desencuentros, pero no han generado los abismos entre seres humanos que podemos ver hoy; cuando la modernidad ha negado el alimento, la atención en salud y la educación a millones de personas, algo tan esencial y básico en la vida, cuando existen tantos sumidos en la pobreza extrema y tan pocos gozan de una riqueza extrema también. ¿De qué se puede jactar Occidente hoy en día, si con esta estructura ha generado países de primer, segundo y tercer mundo? Ha hecho desaparecer especies, ríos, bosques, montañas, ha destrozado el mundo y permite que millones de personas mueran de hambre, día a día. ¿De qué puede jactarse la modernidad, o estos investigadores que se burlan del paradigma del vivir bien, creen que todos estamos bien?

No vamos a entrar en la misma lógica que utiliza Occidente que pretende medirlo todo. Nuestra lógica es distinta y en el planteamiento del vivir bien no todo es medible, lo más importante no se puede medir: la conciencia, la armonía, la felicidad, la espiritualidad. El Vivir Bien/Buen Vivir no es cuestión solamente de accesibilidad a los servicios, se trata de una convicción espiritual que va más allá del bienestar occidental. Lo que estamos planteando es una forma de vida totalmente diferente a la forma moderna y los que se oponen seguramente temen perder los privilegios que esa desigualdad les ha brindado y por eso están contentos con la forma

de vida actual. Nosotros no lo estamos. El aporte que realizamos acerca del Vivir Bien/Buen Vivir viene desde la nación aymara de la cual soy parte, no es únicamente una recopilación de mis conocimientos, es producto de haber observado y guardado vivencias de mis abuelos y toda una tradición oral vigente en nuestros *ayllus*. Tengo que agradecer a los ancestros porque son ellos los que nos han legado estos saberes, a los hermanos de diferentes pueblos y naciones quienes nos han confiado también muchos elementos para enriquecer la propuesta del Vivir Bien/Buen Vivir y muchos otros hermanos que han colaborado para sistematizar esta propuesta. Cada vez que veo a mis hijos siempre me pregunto ¿en qué mundo vivirán? y eso me impulsa más a dejarles a ellos y a mis nietos este mensaje, tanto para su tiempo como para todos los tiempos y desde aquí decirles que nuestros abuelos no se equivocaron al tener la certeza de que es posible, que todos podamos Vivir Bien. El ser espiritual es más que solamente estar bien con uno mismo, necesitamos darnos cuenta que la convivencia con todo y todos es fundamental. Hoy con mayor certeza y convicción reafirmamos el paradigma de vida que nos dejaron nuestros ancestros, en ese horizonte y camino que denominaron *Suma Qamaña*. Cada generación tiene una responsabilidad con la historia y con la vida, y nuestro rol como generación es reconstituir nuestra identidad, transitar nuestro propio camino. Los pueblos indígena originarios tenemos mucho que aportar en este nuevo tiempo que estamos viviendo, que en aymara y quechua se conoce como *pachakuti*, un tiempo de reordenamiento; un proceso de profundos cambios, un retorno al equilibrio y la armonía. Este nuevo tiempo es ¡nuestro tiempo!

¡Jallalla!

### **Cultura de la vida**

La identidad cultural ancestral, que es parte de un proceso natural, es el conjunto de rasgos y características propios de una comunidad, que emergen de una relación de afecto y de respeto con el entorno. Esta forma de relación se genera a partir de una comprensión de vida; de una cosmovisión. Estos rasgos y características agrupan cosmovisión, idioma, valores, tradiciones, costumbres y símbolos que constituyen un elemento cohesionador dentro de un grupo social, con el que los individuos que lo forman pueden fundamentar su sentimiento de pertenencia. Muchos autores hablan solamente de identidad cultural, sin embargo, para nosotros los

pueblos originarios, los conceptos “cultural” y “ancestral” no pueden explicarse de manera independiente; ambos términos están profundamente conectados, ya que los mencionados rasgos y características propios de un grupo humano se heredan tanto de los padres y abuelos humanos como de nuestros padres y abuelos astros, montañas, árboles, lagunas, ríos, etc. La identidad cultural ancestral está íntimamente ligada a la identidad natural; más aún emerge de ella. El ser humano al igual que toda forma de existencia tiene una esencia natural y eterna que es equilibrio y armonía. Los abuelos nunca se han apartado de esa esencia natural y eterna por lo tanto los valores y principios que forman parte de la identidad cultural ancestral son los valores y principios de vida; de equilibrio, de armonía, de respeto y de cuidado de la vida. Todo lo que existe se complementa de alguna forma con el conjunto, ninguna especie es más o menos importante; todas son parte del equilibrio de la vida. Además, cada forma de existencia de manera natural, se expresa en paridad; es decir, *chacha/warmi*, varón/mujer, masculino/femenino. Por lo tanto, en las culturas ancestrales se considera muy importante expresar a plenitud nuestra naturaleza; ya sea como seres humanos con un rol complementario en la vida, y de manera particular como varón o como mujer.

Si bien la forma de relacionarnos no es estática; es decir que se va adecuando o equilibrando según las condiciones del entorno, siempre mantiene una esencia. Por ejemplo, mucha gente asocia la comunidad con algo relativo solamente al campo y el campo al indio, y cuando muchos hermanos indígenas migran a la ciudad piensan que dejan de ser indios para convertirse en “ciudadanos”. Producto de la colonización, algunos hermanos indígenas han entrado en esta lógica occidental, lógica que pervive también en la educación actual. Mucha gente indígena que ahora tiene dinero y que por haberse trasladado a las urbes cree que ya no es indígena, se hace llamar “mestizo”, pretende ser superior a quienes viven en el campo. La colonia y el período republicano desestructuraron nuestras comunidades; la lógica de vida moderna hasta el día de hoy promueve la occidentalización y la migración hacia las ciudades, y muchos hermanos fueron alejándose de nuestras raíces. Sin embargo, la identidad no puede borrarse por el solo hecho de trasladarse de un lugar a otro; la sangre de nuestros ancestros corre por nuestras venas estemos donde estemos. Si bien podemos vestir diferente porque así las condiciones del entorno lo exigen, la información y experiencia generacionales, permanecen más allá del espacio y más allá del tiempo. Retornar a la Identidad, no implica un

retroceso, significa recuperar la memoria y la historia en el tiempo presente para proyectarnos hacia el futuro; pues seguir caminos ajenos o ser repetidores de lo que otros siguen, lleva a una constante frustración, como ha sido hasta ahora para las comunidades ancestrales. Incluso en Europa, en Estados Unidos, se está empezando a recuperar esa antigua forma de relacionamiento comunitario. Por ejemplo, en Alemania, en Inglaterra, en Eslovenia, nos hemos encontrado con personas de un espíritu diferente y nos damos cuenta que, en los orígenes de nuestra historia, había una memoria común entre nuestros pueblos. Es importante saber quiénes somos y de dónde venimos. Recuperar nuestra identidad cultural ancestral, nos va a permitir recuperar nuestra fuerza y nuestro horizonte; un pueblo sin identidad es un pueblo sin conciencia y por tanto un pueblo explotado.

La modernidad ha generado una falsa dicotomía entre el ser humano y la naturaleza. La modernidad busca humanizarse cada vez más, lo que implica separarse cada vez más también de la Madre Tierra. Mientras más se aleja de la naturaleza, más se humaniza, y nosotros no queremos humanizarnos queremos “naturalizarnos”, es decir, volver a nuestra esencia, a nuestra identidad. Existen dos paradigmas que propone Occidente: uno individual extremo (individualismo) y otro, el colectivo extremo (comunismo).

### **Paradigma individual extremo**

La cosmovisión individual antropocéntrica y machista de Occidente surge de la concepción de que el “ser humano es el rey de la creación”, de que todo lo que existe es solo para el beneficio del ser humano; esto se fundamenta en el mito cristiano en el que primero, su dios es varón, segundo, su único hijo es también varón, tercero, la creación del primer ser humano también es varón y de la costilla del varón sale la mujer, doctrina que reafirma la hegemonía del varón ante la mujer. La creencia de que su dios es el “único y verdadero” genera la idea de que existe una sola verdad. De ahí surge el proceso de homogenización. Estas concepciones consideradas por ellos “sagradas” van marcando e imprimiendo todo un proceso de interacción y relación de vida individualista, antropocéntrico, jerárquico y además machista; colocando al ser humano por encima de las demás formas de existencia, generando una relación de sujeto–objeto que da la potestad al humano, de usar y abusar de todo lo que le rodea, e incluso con la mujer, volviendo el rol de la mujer, según este paradigma, aleatorio y se-

cundario. Occidente promueve lo unitario, lo impar, la homogeneidad, un solo dios, el monoteísmo y la monarquía que concentra el poder en uno. Lo ancestral plantea la paridad, lo diverso (heterogéneo), la pareja (*jaqi*) y la responsabilidad se distribuye hacia toda la comunidad. El ser humano occidental concibe la dualidad de la lógica binaria de “sí y no”, de manera contrapuesta; es decir que concibe una permanente lucha de contrarios; a diferencia de las culturas ancestrales que concebimos la complementariedad de opuestos. Todo eso estructura el pensar y el hacer de las sociedades occidentales y esta forma de pensar determina una forma de relacionarse individualista y dialéctica. El individuo es el primer beneficiario de leyes y realidades sociales y no se toman en cuenta criterios e intereses de la colectividad. Como parte de esta forma de relacionarse individualista se genera también el capitalismo, que es un sistema económico y social basado en relaciones de producción que conceden la primacía en la creación de riqueza, a la propiedad privada de los medios de producción. El individualismo ha sido el germen de un modelo económico y de vida capitalista de acumulación individual y competitiva. El capitalismo es el sistema que está vigente y además de manera predominante, determina las relaciones sociales, jurídicas y de vida actuales. Desde hace siglos este paradigma está llevando a sociedades de todo el mundo hacia una desintegración, debido a un alto grado de desensibilización y desnaturalización de los seres humanos. Esto ha tenido consecuencias a todos los niveles y ha ido depredando la vida en su conjunto. Para este paradigma, lo más importante es la acumulación del capital.

### **Paradigma colectivo extremo**

En respuesta al capitalismo depredador, surgen el socialismo y el comunismo que tratan de resolver la mala distribución económica y la injusticia social y en varios países contribuyeron a organizar movimientos sociales para hacerle frente. Es importante destacar, por ejemplo, la Revolución Cubana, que, a pesar de las circunstancias difíciles impuestas por las políticas del imperio, ha mantenido su dignidad con firmeza en la historia y sigue siendo una luz permanente para los movimientos sociales. Nicaragua que, desde el movimiento sandinista conformado también por pueblos indígenas y movimientos sociales, hasta ahora constituye un fuerte aliado para el movimiento indígena originario. Y recientemente emerge en el continente producto del proceso de cambio, el socialismo del siglo XXI

con la revolución bolivariana, que tiene una visión distinta, y que a medida que va comprendiendo se está integrando a la visión originaria constituyéndose también en otro fuerte aliado en el contexto continental ante el imperialismo.

Sin embargo, el paradigma colectivo del comunismo o del socialismo clásico está sustentado en una visión antropocentrista, en la que “el bienestar del ser humano” es lo más importante, y esa es su gran limitación, porque no toma en cuenta a otras formas de existencia ni a la vida en su conjunto y aunque hoy hablan del cuidado de la naturaleza, todavía no conciben a la Naturaleza como lo hacemos los pueblos originarios: para nosotros la Pachamama es un ser que vive y además es nuestra Madre. Por lo tanto, dado que los sindicatos, las organizaciones sociales y otros movimientos de izquierda en el continente, están compuestos por hermanos originarios, es importante que se den cuenta de ello y vuelvan a su identidad, con lo que podríamos potenciar la fuerza de todos los movimientos que enfrentan al imperialismo.

### **Paradigma ancestral comunitario**

En el continente de Abya Yala ha habido mucho debate respecto a cuál de los términos utilizar para identificarnos: “indio”, “indígena”, “originario”, “nativos”, “primeras naciones” o “naciones originarias”. Recordemos que por la mala orientación de Cristóbal Colón nos denominaron “indios”, pues este pensó que había llegado a la India. Y hay un sector importante que afirma: “si como indios nos han dominado, como indios también nos vamos a liberar y a dignificar”. En la Amazonía prefieren que se los llame “indígenas”, pero muchos han cuestionado también esta denominación, porque estaría relacionada a indigente o a mendigo. Otro sector prefiere denominarse “originarios”, comprendiendo que somos originarios de estas tierras. En el norte de Abya Yala se denominan “primeras naciones”; pero más allá de cuál denominación utilicemos, somos Naciones Ancestrales y tenemos un mismo paradigma: el “paradigma ancestral comunitario”.

El paradigma ancestral comunitario emerge de la cosmovisión ancestral. Las diversas naciones indígena originarias desde el norte hasta el sur del continente de Abya Yala, tienen diversas formas de expresión cultural, pero emergen de un mismo paradigma: concebimos la vida de forma comunitaria. El término comunidad, desde las lenguas ancestrales no solamente describe una unidad y estructura social, como define la lógica de

pensamiento occidental; para nosotros la comunidad está conformada por todos los seres; plantas, animales, piedras, montañas, ríos, etc. Concebimos que todo vive y que todo es importante. En este tejido de la vida todo está integrado, interrelacionado e interconectado y existe una interdependencia entre todo. La vida es producto de la convergencia complementaria de las fuerzas de todos los seres. Es por eso que todo ser tiene un rol importante en la vida y el ser humano es solo una parte de la Madre Tierra. Además, no solo lo visible o tangible es parte de la comunidad, también lo invisible: los ancestros, los espíritus y otros seres. Todos en una relación complementaria y en equilibrio. Esto no implica que nuestra individualidad tenga que desaparecer, más bien emerge plena en su capacidad natural dentro la comunidad. Se trata de un equilibrio entre comunidad e individualidad.

Así también concebimos que todo en la vida es par; es decir que todo lo que se expresa es mujer y hombre (paridad). Por ejemplo, hay montañas varones y montañas mujeres. Lo mismo ocurre con las piedras, con las plantas y con toda forma de existencia. Además, sabemos que la unión de estas dos energías genera vida; es decir, que la vida se genera por la unión de estas dos fuerzas, hombre y mujer. La nación aymara y la nación quechua, por ejemplo, conciben que todo lo que existe viene del encuentro de dos fuerzas: Pachakama o Pachatata (Padre Cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia. Para los pueblos indígena originarios es claro y contundente: si no reconstituimos lo sagrado en equilibrio (*Chacha/Warmi*, hombre/mujer), lo espiritual en nuestra cotidianidad, definitivamente no habremos cambiado, de hecho, no tendremos la posibilidad de concretar ningún cambio real en la vida práctica.

Para las culturas ancestrales la muerte no existe, por lo menos no de la forma como se concibe la muerte desde la visión occidental, como el final, como la cesación de todo y por lo tanto como algo trágico. Por ejemplo, *jiwaña* es un término aymara que se traduce y se entiende como “muerte”, pero al analizar su raíz, *Jiwa*, nos encontramos con una significación más amplia; que más que un final es una transición; ya que, de esta raíz, se desprenden términos como “hermoso” (*jiwaki*) o como “nosotros” (*jiwasa*). La relación entre los términos “muerte”, “hermoso” y “nosotros”, nos da una muestra clara de que se trata de una cosmovisión totalmente distinta. Ya que esta transformación ocurre solo cuando muere no el ser, sino el individualismo, dando lugar a la comunidad; muero yo, para dar paso

al “nosotros”. Y esta transformación es hermosa. En el mundo Andino la vida es eterna; el ser humano simplemente pasa por esta vida como por un camino, la muerte es solo una transición de un lado a otro; de hecho, el nacimiento y la muerte son lo mismo, solo depende de qué lado de la puerta estamos. Dentro de nuestra cosmovisión, existe una completa y estrecha relación entre todos los espacios que conforman el Multiverso; bajo esta forma de pensar, la “muerte” no implica desaparecer o aislarse totalmente y, por lo tanto, no hay lugar al olvido de nuestros seres queridos (aquellos que han partido): nos comunicamos con ellos permanentemente.

Además del respeto que se enseña en las comunidades a toda forma de existencia, se enseña en particular el respeto a los mayores, a los ancianos, pues se comprende que han vivido más y tienen mayor experiencia. Para los pueblos ancestrales, los ancianos de las comunidades son las personas de mayor sabiduría, fortaleza, experiencia y equilibrio y a quienes se puede acudir para pedir consejo, alguna enseñanza, o bien la intermediación ante algún problema. Si bien el poder reside en la comunidad y las decisiones son tomadas por consenso, la Ulaqa, “el consejo de ancianos” es una institución dentro de la comunidad que guía, cuida, orienta y en caso de no poder llegar a acuerdos, tiene la última palabra.

A diferencia de occidente que concibe la historia de manera lineal, los pueblos ancestrales vemos la historia circular y cíclica; visión que emerge simplemente de observar la vida. Hay ciclos cortos y ciclos largos, por ejemplo, el día, seguido de la noche y luego el día nuevamente; la época de lluvia seguida del tiempo seco y frío, para volver nuevamente la época de lluvia; la Madre Luna que comienza con la luna nueva, va creciendo hasta estar llena, luego va menguando hasta desaparecer por completo y ser luna nueva otra vez; el Padre Sol también tiene una expresión cíclica, marcando los solsticios y equinoccios. Nuestros abuelos conocían también los ciclos más largos; de 50, de 100, de 500, de 1000, y 4000 años y en base a esta expresión cíclica natural de la vida se percibe también la historia, por eso se concibe el término aymara quechua *pachakuti*, que significa “el retorno del tiempo”. Para los pueblos originarios el principio y el fin se encuentran permanentemente, más aún son uno solo, por eso el término aymara *ayra* que significa “ojos” y adelante, también significa “atrás” y “pasado”. La vida, la historia, para nosotros, son una permanente sucesión de ciclos. Y nuestros abuelos han vivido siempre de acuerdo a estos ciclos.

La organización y designación de autoridades dentro la estructura ancestral responde a la lógica circular y cíclica, por lo que la designación de

autoridades es de forma rotativa; es decir, que se van desempeñando las responsabilidades y los roles por turno. Por ejemplo, en la nación aymara, en la distribución de autoridades en la lógica del *muyt'a* (rotativo), todos participan; en un *suyu* (conjunto de *markas*) todas las *markas* participan, en una *marka* (conjunto de *ayllus*) todos los *ayllus* participan, en un *ayllu* (conjunto de familias, *jatha*) todas las familias participan. Mientras las organizaciones en occidente tienen una estructura vertical jerárquica, concediendo mayores privilegios a los niveles superiores, dentro el *ayllu* ser autoridad es sinónimo de servicio. La autoridad ya no tiene una connotación de status como en el mundo occidental. Entonces ya no hay necesidad de competir por ser autoridad pues a todos les toca su turno, por lo tanto, no se lucha por el poder. En el sistema rotativo de autoridades, cuando les corresponde ejercer los “cargos”, todos valoran y comprenden a quien está cumpliendo con el rol asignado porque solo cuando se conocen los roles, se respeta a quien los desempeña.

Nuestra lógica de pensamiento es multidimensional. Por ejemplo, en la estructura de la lengua aymara, así como en otras lenguas ancestrales, concebimos la lógica trivalente, a diferencia de la lógica binaria que occidente plantea. En el proceso de razonamiento de la lógica trivalente además de verdadero y falso está lo incierto; en aymara decimos *inach* o *inaj*, que expresa un punto de encuentro, un punto de equilibrio, central e integrador. Además de lo trivalente, los pueblos originarios planteamos la tetraléctica, que es un método del saber antiguo, concretamente del simbolismo alquimista y de la escritura simbólica de Tiwanaku. Este método es multidimensional. El paradigma comunitario emerge de la expresión natural de la vida y más allá de solo un nuevo planteamiento, es algo que surge para restablecer el equilibrio de la Madre Tierra. Para los pueblos originarios del continente permanece la visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la complementariedad y muchos otros principios que hoy están siendo referentes en todo el mundo para retornar al paradigma del Vivir Bien/Buen Vivir.

### **Vivir Bien/Buen Vivir**

En Bolivia, *Suma Qamaña* en idioma aymara y *Sumak Kawsay* en idioma quechua, se traducen como “Vivir Bien”. En Ecuador, *Sumak Kawsay* o *Allin Kawsay* en idioma kichwa, se traducen como “Buen Vivir”. El debate que se ha generado en el mundo respecto a la propuesta del Vivir

Bien/Buen Vivir, originada en la experiencia de vida de nuestros ancestros, ha ido abriendo espacios de reflexión permanente en medio de las movilizaciones dentro del movimiento indígena originario y en los espacios académicos, como una respuesta ante la crisis de vida ocasionada por la modernidad. Más allá de si la traducción más apropiada al español, es Vivir Bien o Buen Vivir, nosotros preferimos decir *Allin Kawsay*, *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, porque al traducirlos al español, al inglés u otros idiomas occidentales, pierden toda la riqueza de significado que tienen. Sin embargo, para encontrar un enlace, una forma de comunicarnos con el mundo, utilizamos los términos Vivir Bien/Buen Vivir.

Esta propuesta del mundo ancestral también ha generado polémica, especialmente entre investigadores de pensamiento y lógica occidental que pretenden mantener una hegemonía de análisis y opinión. Porque quienes habían escrito hasta ahora sobre nuestra cosmovisión eran ellos, desde la sociología, desde la historia, desde la antropología o desde la lingüística. Y nos han hecho decir muchas cosas; nos lo han “explicado” y más allá de haberlo hecho bien o mal, el problema es que siempre han pretendido “explicárnoslo” todo, manteniendo una lógica colonizadora que desmerece al indígena y por lo tanto le niega posibilidades de expresión propia. Entonces cuando queremos hacerlo nosotros, desde nosotros mismos, desde lo que somos y sentimos realmente; ahora que más o menos ya escribimos y hablamos lenguas occidentales, arremeten con críticas muy duras y pretenden desautorizarnos. Todavía tenemos dificultad en poder explicar nuestra cosmovisión, pero no por incapacidad sino porque nuestras lenguas ancestrales madre no son lenguas o idiomas solo concretos, como el español o el inglés, son básicamente lenguas abstractas. No es que pretendamos que el debate sea solo entre indígenas originarios, pero se debe comprender que son lógicas distintas, que provienen de cosmovisiones distintas: *Suma Qamaña*, o *Allin Kawsay*, o *Sumak Kawsay* no solamente significan Vivir Bien o Buen Vivir, constituyen toda una filosofía de relacionamiento con la vida. Cómo vemos el mundo, cómo lo comprendemos, y cómo nos relacionamos de acuerdo a esa comprensión. Esta forma de vida y por tanto de relacionamiento entre el ser humano y lo que le rodea es totalmente distinta a cómo se interactúa dentro de las sociedades modernas. Debemos destacar el aporte a la reflexión y al debate de investigadores que, aunque no tienen la vivencia, tienen la capacidad de aproximarse con respeto al hablar de nuestra cosmovisión.

No se trata solo de definir el Vivir Bien/Buen Vivir: tenemos que remontarnos al origen y ver desde dónde se plantea. El Vivir Bien/Buen Vivir, que es diferente al “bien común”, al “bienestar humano” o a la “felicidad individual”, siempre ha estado sumergido en nuestra vivencia, en nuestras prácticas, en nuestra cosmovisión. Para comprender en su verdadera dimensión este paradigma ancestral, es importante acudir a las diferentes naciones ancestrales del continente; a nuestras comunidades, a nuestras prácticas y vivencias, a nuestras propias cosmovisiones.

Desde la nación aymara que abarca el norte de Chile, norte de Argentina, Perú y Bolivia; desde la cosmovisión aymara, del *jaya mara aru* o *jaqi aru*, *Suma Qamaña* se traduce de la siguiente forma:

- *Suma*: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso
- *Qamaña*: vida, vivir, convivir, estar siendo.

“*Suma Qamaña* taqija, sumanqañaw, suma sarnaqañawa”, decía la abuela Biviana Mamani Chacolla, de la nación aymara, que significa: “Para vivir bien, hay que estar bien, hay que caminar bien”. *Suma Qamaña* (Vivir Bien), es el proceso de la vida en plenitud, es saber vivir y saber convivir; vivir bien es vivir en equilibrio material y espiritual. Cuando se habla de saber vivir y saber convivir estamos hablando de dos dimensiones. Saber vivir es la primera armonía; la armonía interna, estar bien o *sumanqaña*. Y saber convivir es la armonía con la pareja, con la comunidad, con la Madre Tierra (Pachamama), con el Padre Cosmos (Pachakama), con los ancestros y con la vida, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. Desde la cosmovisión aymara, todo vive y toda forma de existencia es importante, en una relación complementaria. Para el aymara el derecho fundamental es el derecho de relación directa con la Madre Tierra; no puede concebir la vida aislada de la Madre Tierra; vivir bien implica también tener tierra y territorio. Desde la concepción aymara, el Vivir Bien no es simplemente una expectativa, el Vivir Bien es el camino y el horizonte de la comunidad. Vivir en armonía con la Madre Tierra y con el Padre Cosmos implica vivir de acuerdo a los ciclos. Crecemos con la naturaleza y no en contra de ella. Es por eso que la cultura aymara ha generado la vida en comunidad, de acuerdo a las épocas de siembra, épocas de cosecha, épocas de descanso, épocas de remoción de la tierra, épocas de fertilización natural, épocas de lluvia, de viento y épocas de actividad y pasividad. Son tan importantes los ciclos cortos como el día y la noche,

como los ciclos largos de ascenso y descenso de la historia. Para la nación aymara la espiritualidad es esencial para vivir bien; lo que se refleja en las diferentes prácticas comunitarias, como las peregrinaciones a las apachitas (lugares sagrados), los rituales para la siembra y la cosecha y las ceremonias de permiso para emprender cualquier actividad.

Para comprender el horizonte del Vivir Bien debemos comprender la diferencia entre el vivir bien y el vivir mejor. Estas dos formas de vida vienen de cosmovisiones diferentes, dos caminos, dos paradigmas con horizontes distintos. Sin duda, bajo la lógica de Occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor. El vivir mejor implica un progreso ilimitado, promueve el consumo inconsciente, incita a una excesiva acumulación material e induce a la competencia; una competencia que nos desencuentra. Y para que algunos puedan “vivir mejor” millones y millones tienen y han tenido que “vivir mal”. Es la contradicción capitalista: para que unos pocos vivan mejor, que es lo que sucede ahora en el Primer Mundo, para asegurar esas desmedidas demandas de consumo y despilfarro, tiene que existir un Tercer Mundo que provea de materias primas y mano de obra baratas.

### **Diferencia entre vivir bien y vivir mejor**

El vivir bien es diferente al vivir mejor. Por la hegemonía de la ideología occidental dominante, todo el mundo quiere vivir mejor y disfrutar de una mejor “calidad de vida”. De modo general se asocia esta calidad de vida al ingreso per cápita y por lo tanto al Producto Interno Bruto (PIB) de cada país. Sin embargo, para los pueblos indígena originarios, la vida va más allá de medirla solamente en función de la economía. En el sistema educativo actual, desde el ciclo inicial hasta la educación “superior” se enseña, se afirma y reafirma la lógica de la competencia, en una carrera en la que hay que ganar aún a costa de los demás y no se contempla, ni se considera la posibilidad de complementarnos. Para la sociedad actual de pensamiento y estructura occidental, “competir” es la única lógica de relación; la premisa ahora es “compito, luego existo”. A través de su principio “ganar no es todo, es lo único”, Occidente motiva y promueve la lógica del privilegio y del mérito y no de la necesidad real comunitaria. La existencia de un ganador implica que haya muchos perdedores. La visión del vivir mejor, busca acumular dinero, riqueza, éxito y eso ha generado una sociedad desigual, desequilibrada, depredadora, consumista, individualista, insensibilizada, antropocéntrica y antinatura. Promueve la monetización

de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como “un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado”. En la visión del Vivir Bien/Buen Vivir, buscamos la complementación, partiendo de la premisa “si uno gana, si uno pierde, todos hemos perdido”. Porque se comprende que, si todo está articulado dentro la comunidad, si se afecta a uno, se afecta a todos. Nuestros abuelos comprendieron que la vida es producto de la convergencia de fuerzas complementarias y por eso nos enseñaron que “todo vive y todo es importante”. Vivir Bien es estar en permanente armonía con todo, no consumir más de lo necesario y velar por que no falte nada a nadie en la comunidad. El horizonte del Vivir Bien/Buen Vivir es cuidar la vida y eso nos permite despertar una conciencia, la conciencia de la cultura de la vida. Es por eso que las naciones ancestrales en el continente estamos movilizadas en defensa de la Madre Tierra; por lo tanto, en defensa de la vida. No estamos luchando por mayores regalías, ni por llegar a acuerdos para una mejor distribución de las ganancias producto de la explotación minera, petrolera o producto de la tala de árboles. Lo que queremos y por lo que luchamos es por cuidar la vida.

El Vivir Bien se puede aplicar a todas las áreas de la vida; a la salud, a la alimentación, a la educación, a la economía, a lo jurídico, a lo político, a lo espiritual. Así por ejemplo si hablamos de salud, desde la cosmovisión ancestral originaria, la salud es consecuencia de mantener el equilibrio y la armonía, de la tranquilidad mental y espiritual. La enfermedad vendría a ser la falta de armonía entre el ser humano, las circunstancias de su vida y el mundo que le rodea. Esta cosmovisión posee una visión integral de la salud y de la vida, mediante la cual concibe al ser humano, la naturaleza y el cosmos interactuando permanentemente. Salud desde la cosmovisión ancestral es plenitud. La dinámica de este equilibrio depende de las acciones de las personas, esto tiene relación con la complementariedad permanente. Para los abuelos y abuelas la búsqueda de las causas es aún más importante que conocer solo el síntoma. La salud y la enfermedad no son un estado interno del cuerpo, sino que se trata de algo mucho más completo y complejo; son una consecuencia de la forma de vida y de la relación con el mundo y por lo tanto la enfermedad no es casual: su origen tiene que ver con la forma de relacionarnos hacia afuera y hacia adentro; la enfermedad surge de la desarmonía, de la realización de una acción indebida. Es importante comprender el origen, la causa además del síntoma, ya que si no se conoce

la causa que está en las acciones nuestras, curar el síntoma será curar parcial o momentáneamente, pues la causa seguirá generando la enfermedad.

Hablar de alimentación es hablar de “alimentación digna y con identidad”, lo que significa primero, que el alimento debe ser para todos, y cuando decimos para todos nos referimos a todas las formas de existencia, no solo para el ser humano, sino para todos los seres que habitan la Madre Tierra, pues concebimos que todo es parte del equilibrio de la vida. Cuando decimos “con identidad” nos referimos a restablecer nuestras propias formas de producción de alimentos, con nuestra lógica, con nuestras propias tecnologías, que nos permitan producir alimentos sanos, para recuperar las semillas sanas también. Utilizar tecnologías como la rotación de cultivos en la lógica del multicultivo, que, a diferencia del monocultivo, además de darle mayor riqueza nutricional al alimento, permiten también preservar la fertilidad de la tierra y evitar la aparición de plagas. Al reconstituir nuestras tecnologías, los pueblos indígena originarios queremos volver a producir como lo hicieron nuestros ancestros; con un profundo respeto, porque para nosotros la Madre Tierra es un ser que vive, es nuestra Madre y como todo ser tiene ciclos de producción y ciclos de descanso que hay que respetar. Entonces no hay una relación de explotación, ni de uso y menos de abuso, sino una relación de afecto y de cariño.

Hablar de educación implica hablar de educación comunitaria, comprendiendo que los procesos de aprendizaje no pueden ser individuales o aislados del entorno, porque la naturaleza nos indica que todo está conectado. La vida de uno es complementaria con la vida del otro. Al final todo en la vida se expresa en una complementariedad dinámica permanente. Entonces en la educación comunitaria, la enseñanza no puede estar aislada de la Madre Tierra, sino más bien debe enseñar a comprender y respetar las leyes naturales. La educación comunitaria está basada en un enfoque y principio comunitarios, no implica solamente un cambio de contenidos, sino un cambio en la estructura educativa. Esto significa salir de la lógica individual antropocéntrica, para entrar a una lógica natural comunitaria, salir de una enseñanza y evaluación individuales, a una enseñanza y valoración comunitarias, salir del proceso de desintegración del ser humano con la naturaleza y reemplazarlo por la conciencia integrada con la naturaleza, salir de una enseñanza orientada a obtener solo fuerza de trabajo, para instituir una enseñanza que permita expresar nuestras capacidades naturales, salir de la teoría dirigida a la razón para solo entender, a una enseñanza práctica para comprender con sabiduría, salir de una enseñanza que alienta

el espíritu de competencia, a una enseñanza/aprendizaje complementaria para que todos vivamos bien y en plenitud.

Hablar de economía bajo el planteamiento del Vivir Bien, es hablar de “economía comunitaria complementaria” y hay que explicarla desde el *ayllu*, que es el sistema de organización de vida. *Ayllu*, es un término aymara que se traduce como “comunidad”, pero no como una “unidad y estructura social”, solamente, sino, como una “unidad y estructura de vida”, es decir, no solo humana. Todas las formas de relación en el *ayllu* deben estar en permanente equilibrio y armonía con todo, pues cuando se rompe esta regla las consecuencias son para todos. Dentro el *ayllu* no hay lugar para el término “recurso”, ya que, si todo vive, lo que existe son seres y no objetos, y el ser humano no es el único parámetro de vida ni es el rey de la creación. El principio de Occidente busca dominar la naturaleza; desde el principio originario se busca “relacionarnos” bajo el principio y la conciencia del *ayni*, término aymara que significa reciprocidad, la energía que fluye entre todas las formas de existencia. Tampoco cabe el concepto de explotación de nada ni de nadie, porque nada ni nadie es útil solo para uno, ni el propósito de las demás formas de existencia es solo el beneficio del ser humano, todo está en una relación complementaria, en un perfecto equilibrio (*khuskha*). Los pueblos originarios parten de la conciencia de que todo está conectado y por su naturaleza todos tienen un rol complementario y recíproco. *Suma qamaña* en términos económicos significa: generar relaciones económicas en complementariedad y reciprocidad con la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia. Toda relación económica no es con el fin de acumular capital, sino esencialmente para preservar la vida, por lo tanto, toda relación económica, no solo debe estar enmarcada en leyes económicas de interés humano, sino que debe estar enmarcada en leyes naturales que cuiden la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia.

En cuanto a lo jurídico, como sabemos, en el ordenamiento jurídico de Occidente el derecho fundamental es el derecho a la vida y a la libertad. Para las naciones originarias, en cambio, el derecho fundamental es el derecho a tierra y territorio, un derecho que fue negado con la llegada de los europeos al Abya Yala hoy América, y que hasta el día de hoy se constituye en parte de la “deuda histórica” con los pueblos indígena originarios. Desde el ordenamiento jurídico ancestral comunitario, los derechos comunitarios están por encima de los derechos individuales y por lo tanto no existe el derecho a la propiedad privada sobre la tierra, más bien se concibe

el “derecho de relación” con la Madre Tierra y por lo tanto un derecho que no se puede negar a ningún miembro de la comunidad. Un derecho que fue negado desde la colonia a los pueblos indígenas originarios y que hasta el día de hoy no fue resarcido, y que es el origen de los grandes millonarios en el planeta, que son muy pocos, frente a la pobreza extrema generada en consecuencia, que son muchos y que es producto de haber convertido a la Madre Tierra en una mercancía, después de haber despojado de sus tierras a los habitantes del Abya Yala.

La tierra no es una mercancía, es sagrada para nosotros y mientras no se resuelva la deuda histórica que los Estados tienen con los pueblos indígenas originarios, devolviéndonos nuestros territorios ancestrales, ningún enunciado o declaración a favor nuestro tendrá sentido y tampoco podremos vivir bien, después de haber generado tantos desequilibrios, el primer paso para construir de aquí en adelante, es devolvernos el equilibrio a todos los miembros de la comunidad y a partir de ello, reorganizarnos bajo un nuevo paradigma, bajo nuevos principios y valores que nos devuelvan el equilibrio y la armonía como sociedad.

## Autoras y autores

**Philipp Altmann**, did studies in sociology, cultural anthropology and Spanish philology at the Universität Trier and the Universidad Autónoma de Madrid (2001-2007). He finished his doctorate in Sociology at the Freie Universität Berlin in 2013 with a work on the decolonial aspects of the discourse of the indigenous movement in Ecuador. Since March 2015, he is profesor titular for Sociological Theory at the Universidad Central del Ecuador. He works on how ideas spread, on the intersection of discourse analysis, history of concepts, and sociology of knowledge. At the moment, he is doing so by studying the diffusion of the political concepts of the indigenous movement in Ecuador –*Buen Vivir/Sumak Kawsay* at the centre– and the development of Ecuadorian sociology in relation to global sociology and other national/local traditions. His research interests are: indigenous and social movements, decoloniality, identity, social exclusion, systems theory, political sociology, sociology of science.

**Gabriela Canedo Vásquez**, socióloga y doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-México). Docente de pre y posgrado de la Universidad Mayor de San Simón (Cochabamba), y de la Universidad Católica Boliviana. Investigadora adscrita al Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES). Publicó libros y artículos especializados: *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio, Cultura y Estado en la amazonia boliviana*, producto de la tesis de doctorado. En coautoría *Mi delito es ser indio. Política y racismo en Bolivia* (2023). Desempeñó el cargo de vicepresidenta de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB), entre 2013-2015. Es articulista de prensa.

**Bartira Silva Fortes** is a performance artist, anthropologist, and Ph.D. candidate in environmental studies at the Department of Environment, Development and Sustainability Studies, Södertörns högskola, Stockholm. She investigates Indigenous ethnomedia in Latin America, focusing on how Indigenous peoples of the Amazon region have used media technologies as a tool for mobilization. Her academic background can be found in the conjuncture of humanities and social sciences, intersecting environmental science, global development studies, social anthropology, perform-

ing arts and media. Her research interests include themes of democracy, climate change, Indigenous media and art, Indigenous peoples' participation in global politics, socioenvironmental justice, digital activism, activism and decolonization.

**J. Fernando Galindo** es doctor en Sociología Rural, University of Missouri, Columbia; postdoctorado en Educación, University of Bath; investigador del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia; docente de las materias de Sociología de la Educación y Redacción Científica. Su tesis doctoral se centró en la colaboración-conflicto académico norte-sur en el área del riego. Sus áreas de interés de investigación son los estudios interculturales, la construcción del conocimiento local, educación superior intercultural, la reflexividad en la investigación social y los vínculos entre autobiografías y descolonización.

**Werther Gonzales León** es doctorando en el Instituto de Filosofía de la Friedrich-Schiller-Universität Jena y tiene un máster en Zukunftsforschung por la Freie Universität Berlin. Ha sido profesor contratado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), donde además obtuvo su título de grado en Filosofía. En el año 2022 fue investigador visitante en el Ibero-Amerikanisches Institut (IAI) y al año siguiente, en el Lateinamerika-Institut (LAI). Focos temáticos de su investigación son filosofía griega antigua, filosofía alemana del siglo XIX y estética en perspectiva ambiental e intercultural.

**Alexis Gros** es sociólogo y sus áreas de investigación son fenomenología y teoría social. Recibió el grado de doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y fue becario posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) y de la Fundación Alexander von Humbolt en el Instituto de Sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Actualmente trabaja en un proyecto de investigación sobre la calidad de vida cerca de los ríos del Sur global para el *cluster* de innovación sobre el agua de Thuringia (Thüringer Wasser-Innovationscluster, ThWIC). Es docente en sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena y publicó extensamente sobre temas sociológicos y fenomenológicos en diversas revistas internacionales. Además, es traductor de textos filosóficos y sociológicos del alemán al castellano.

**Fernando Huanacuni Mamani** es hijo de la nación aymara, abogado de profesión, excanciller boliviano, investigador de la cosmovisión ancestral andina y de la historia de los pueblos originarios altiplánicos. Activista político en Bolivia y en el continente en la promoción de la reconstitución de la identidad ancestral de las naciones indígenas, ha realizado un valioso aporte a nivel internacional sobre los Derechos de la Madre Tierra, el Sistema Jurídico Ancestral Comunitario, la educación comunitaria, la diplomacia y Protocolo de los Pueblos Indígenas. En particular, es reconocido por ser uno de los iniciadores en la sistematización de las diferentes visiones de los pueblos ancestrales sobre Vivir Bien/Buen Vivir.

**Kilian Jörg** works both artistically and philosophically on the topic of ecological catastrophe and how its transformative forces can best be imagined and deployed. Previous publications have been on club culture, the political backlash from an ecological perspective and a speculative religion of waste. He is currently researching the car as a metaphor for our toxic entanglements with modern lifestyles at the SFB Affective Societies at the Freie Universität Berlin.

**Timmo Krüger** studied Cultural Sciences and Political Science in Leipzig and Santiago de Chile. He holds a doctorate in Political Science and is a research associate at the Chair of Urban Studies and Social Research at the Bauhaus-Universität Weimar. His research interests are degrowth, radical democracy, and socio-ecological transformation. He works with poststructuralist approaches in discourse theory, hegemony analysis, and political ecology as well as with various qualitative social research methods.

**Rickard Lalander** is a sociologist and political scientist; full professor in Global Development Studies/Environmental Science at Södertörns högskola; PhD (2004) and associate professor (2009) in Latin American Studies, Helsingin yliopisto (University of Helsinki). At Södertörns högskola he teaches and supervises in Development and Environmental Studies at all academic levels, for instance, in the fields of world politics, critical development theory and socio-environmental governance. He collaborates since many years with academic institutions in South America, such as the Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, and the Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, and Universidad Técnica Particular de Loja, both in Ecuador. In recent years, he has particularly carried out research

activities on and with Indigenous peoples and communities, amidst political mobilization, livelihood alterations, and local alternatives in the face of global capitalism and the impacts of extractivist projects in Indigenous territories in Bolivia and Ecuador.

**Magnus Lembke** holds a PhD in Political Science, Södertörns högskola, Stockholm, and has worked for decades at the Nordic Institute of Latin American Studies at the same university. His doctoral thesis analyzed ethnically defined politics and the struggle for social justice among peasant-indigenous movements in Ecuador and Guatemala. His areas of research specialization are social movements, Indigenous peoples, territorial studies, and deliberative democracy.

**Pabel Camilo López-Flores** is a Bolivian-Italian researcher, PhD in Sociology (SNS/Università degli Studi di Milano Bicocca). Associate researcher with postgraduate in Development Sciences, CIDES-UMSA in Bolivia, and distinguished visiting researcher at the Institute of Latin American Studies at the Universidad de Sevilla. His current research activities are situated in the fields of social movements and sociology of territory. Some of his recent publications include: *Neoextractivism and Territorial Disputes in Latin America. Socio-ecological Conflict and Resistance on the Front Lines* (co-edited with Penelope Anthias) and “Reloaded Neo-Extractivism, Multi-Actor Conflicts and Alternative Horizons. Some Keys About the Socio-Ecological Crisis in South America” in the Routledge Critical Development Studies.

**Kirsten Mahlke** enseña Literatura Romance en la Universität Konstanz. Sus campos de investigación son las formas narrativas de la desaparición en la posdictadura argentina y otras narrativas de terror, la literatura fantástica (Cono Sur) y la teoría fantástica, los relatos de entrelazamientos coloniales, *science and fiction*, así como la teoría cuántica en la literatura. Tiene una maestría en lenguas romances, estudios eslavos y etnología por la Goethe-Universität Frankfurt y recibió su doctorado como miembro asociado en la Escuela de Graduados en Literatura de viajes y Antropología cultural en Paderborn, antes de obtener, en el año 2008, su habilitación en Literatura General y Lenguas Romances en la Universität Konstanz. Ha dirigido cátedras de estudios romances en Múnich y Heidelberg y desde el año 2011

tiene la cátedra de teoría cultural y métodos de estudios culturales en la Universität Konstanz.

**Lukas Meisner** studied philosophy, sociology, and comparative literature before completing his PhD in “Critical Marxist Theory. Political Autonomy and the Radicalising Project of Modernity” in Venice, Erfurt, and Berlin. Currently he teaches at the Friedrich-Schiller-Universität Jena and at the Berlin School of Business and Law. Recent book publications include *Capitalist Nihilism and the Murder of Art* (2020), *Medienkritik ist links. Warum wir eine medienkritische Linke brauchen* (2023) and *Wrackmente* (2024).

**Manuel Moser** es investigador de doctorado en la Escuela Internacional de Posgrado “Relaciones resonantes entre el sí-mismo y el mundo en las prácticas socio-religiosas de la Antigüedad y la Modernidad” del Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt en cooperación con la Karl-Franzens-Universität Graz. Su tesis doctoral es una etnografía multi-situada de los camioneros a larga distancia en Alemania oriental y Bolivia occidental. Especialmente interesado en la agencia más-que-humana focaliza su mirada en el rol de los camiones mismos como actores no-humanos: presenta los detalles de la migración de los viejos camiones alemanes a través del Atlántico y su resocialización entre los conductores bolivianos. Manuel Moser es titular de un máster en Estudios Internacionales por la Universitat de Barcelona y de un Bachelor of Arts en Ciencias de la Religión y Medios y Comunicación por la Université de Fribourg (Suiza).

**Eija Ranta** es investigadora de la Suomen Akatemia (Consejo de Investigación de Finlandia) en Estudios de Desarrollo Global en la Helsingin yliopisto. Dirige los proyectos de investigación de la Suomen Akatemia “Utopías ciudadanas en el Sur Global” (2019-2024) y “Justicia social y racialidad en América Latina postutópico” (2021-2026). Su trabajo se centra en el desarrollo, la política y el poder desde perspectivas etnográficas y descolonizadoras. Es autora de *Vivir Bien as an Alternative of Neoliberal Globalization* (2018) y ha publicado en revistas como *Journal of Latin American Studies*, *AlterNative: International Journal of Indigenous Peoples* y *Third World Quarterly*.

**José Manuel Rocha Balboa** es docente en la Universidad Privada Boliviana (UPB) y la Universidad Técnica Privada Cosmos (UNITECP), Cochabamba. Graduado en Economía por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), se especializó en teoría institucional, economía conductual y mercado de trabajo. Su enfoque actual se centra en el análisis econométrico y explora métodos antropológicos y psicoanalíticos en los análisis económicos. Expositor en encuentros de economistas del Banco Central de Bolivia (BCB). Ha publicado, en 2020, “Sin Sangre en la Cara. (Des) Honestidad, Normas Sociales y Procesos Económicos” en la *Latin American Journal of Development* (LAJED) de la Universidad Católica Boliviana.

**Hartmut Rosa** es catedrático de Sociología General y Teórica en la Friedrich-Schiller-Universität Jena y director del Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien de la Universität Erfurt. Ha recibido numerosos premios por su trabajo, entre ellos el premio Tractatus, el premio Erich-Fromm, el anillo de honor Paul Watzlawick, la medalla Werner Heisenberg y el Rob Rhoads Global Citizenship Education Award. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran las monografías *Lo indisponible* (2021), *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (2020), *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (2016), las cuales se tradujeron de su versión original en alemán al castellano, cómo también al inglés y al francés.

**Lourdes Irma Saavedra Berbetty** es docente e investigadora adscrita a la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba. Es psicóloga y socióloga de profesión y realizó sus estudios de posgrado en Investigación Social en La Paz. Relata historias urbanas e poesías de Cochabamba en una serie de libros publicados en diferentes editoriales bolivianas, entre los más recientes: *Velocidad de la luz* (2019), *Alicia en el país de la anarquía* (2017), y *Relatos de la Yarqay Plazuela Osorio* (2014).

**Samantha Samez** es investigadora de doctorado en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Córdoba y en el Instituto de Sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sus principales intereses son la apropiación temporal y los vínculos resonantes con el mundo en los asentamientos informales de Latinoamérica. Estos factores definen su proyecto de investigación que atiende el problema del hábitat desde una perspectiva socio-antropológica en comunidades menos favorecidas. Es titular

de un máster en Arquitectura Sostenible y Bioclimática en la fundación A.N.A.S. y arquitecta egresada de la Universidad Católica de Córdoba.

**Adolfo Suárez Muñoz** nació en Oruro, Bolivia. Su abuela materna, con la que convivió hasta su muerte, interpretaba sus experiencias oníricas cada mañana, el canto diario del *phichitanka* (*zonotrichia capensis*, es un ave nativa pequeña parecida al gorrión que se adapta bien a los entornos urbanos de la ciudad de Oruro) y las hojas de coca durante el *pijcheo* (masticado de la hoja de coca con fines rituales, por ejemplo, de adivinación) cada noche. Creció en las faldas del cerro Luricancho, que aloja a la *wak'a* sagrada del Cóndor, lugar de importantes rituales andinos. Estudia las identidades ancestrales, especialmente la aymara y la quechua, porque está convencido de que la espiritualidad desempeña un papel determinante para la política. Su especialización en pedagogía Waldorf (también conocida como pedagogía Steiner) responde a que ella fomenta el desarrollo espiritual de los niños y jóvenes. En la ciencia occidental, es licenciado en Estudios Latinoamericanos y máster en Estudios Globales.





El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. La “Bibliotheca Ibero-Americana” es una serie que existe desde el año 1959 y en la que aparecen publicadas monografías y ediciones sobre literatura, cultura e idiomas, economía y política de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

### **Volúmenes actuales:**

196. *Colectivas, parlantes y populares. Algunas juventudes y violencias en México y otros países latinoamericanos.* Friedhelm Schmidt-Welle / Mauricio Zabalgaitia Herrera (eds.), 2024.

195. *Políticas, representaciones y memorias entre Argentina y Alemania: miradas entrelazadas y agendas emergentes.* Christian Pfeiffer / Clara Ruvituso / Nicolás Welschinger (eds.), 2024.

194. *Centroamérica. Perspectivas desde el bicentenario: tensiones, identidades y asedios al istmo letrado.* Rolando Carrasco / Mauricio Chaves / Susanne Schlünder (eds.), 2023.

193. *África. Edición crítica, lecturas y material.* Roberto Arlt, coordinado por Friedhelm Schmidt-Welle, 2023.

192. *Redes transatlánticas. Intelectuales y artistas entre América Latina y Europa durante la Guerra Fría.* Verónica Abrego / Thomas Bremer (eds.), 2023.

191. *Conocimiento, poder y transformación digital en América Latina.* Peter Birle / Astrid Windus (eds.), 2023.

190. *La desigualdad en nuestras vidas. Una mirada microsociedad desde América Latina.* Claudia Maldonado Graus / Bettina Schorr (eds.), 2023.

189. *La lengua y el cazador. La poética de Martín Gambarotta.* Bodil Carina Ponte-Kok, 2022.

188. *Spanien heute: Politik, Wirtschaft, Kultur.* Walther L. Bernecker / Carlos Collado Seidel (eds.), 2022.

187. *Open Scriptures. Notation in Contemporary Artistic Practices in Europe and the Americas.* Susana González Aktories / Susanne Klengel (eds.), 2022.

186. *La contemporaneidad de Juan Rulfo.* Vittoria Borsò / Friedhelm Schmidt-Welle (eds.), 2021.





IBEROAMERICANA  
VERVUERT

Tanto en el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* de los pueblos indígenas andinos como en la Teoría de la Resonancia del sociólogo alemán Hartmut Rosa, vivir bien evoca una forma de vida caracterizada por el encuentro no solo entre seres humanos, sino también entre estos y la naturaleza, los artefactos y lo existencial o sagrado. A pesar de esta afinidad temática, hasta la fecha no se ha establecido un diálogo entre ambas perspectivas.

Este libro tiene como objetivo iniciar dicho diálogo de un modo transcultural e interdisciplinario, con la intención de fortalecer las bases teóricas de ambas corrientes y de ofrecer a investigadores e investigadoras una herramienta sólida para el trabajo empírico. Las contribuciones del volumen debaten la cuestión de la vida buena desde las humanidades y las ciencias sociales, con un alcance regional y global, y bajo la convicción de que se necesitan diálogos intercontinentales para una nueva teoría crítica de la sociedad, una alternativa al desarrollo y un replanteamiento de lo humano y lo no humano.

**J. FERNANDO GALINDO** es docente-investigador del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón. Sus temas de investigación incluyen la diversidad e interculturalidad en la educación superior, la reflexividad en los procesos de investigación social y el desarrollo rural y la interculturalidad en Bolivia.

**MANUEL MOSER** es antropólogo y sociólogo, e investigador doctoral en el Centro Max Weber de la Universität Erfurt y en el Departamento de Ciencias de las Religiones de la Karl-Franzens-Universität Graz. Sus temas de investigación son la religión vivida, los estudios de la movilidad y la agentividad más-que-humana, sobre todo en el sector del transporte pesado.

**WERTHER GONZALES LEÓN** es doctorando en Filosofía de la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Obtuvo su título de grado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, donde trabajó luego como profesor contratado. Sus temas de investigación son la filosofía griega antigua, la filosofía alemana del siglo XIX y la estética en perspectiva ambiental y transcultural.



Ibero-Amerikanisches  
Institut

Preußischer Kulturbesitz

