

Nuevos horizontes de futuro en el capitalismo globalizado. Utopías latinoamericanas como formas de pensar una racionalidad alternativa.

Emiliano Prada y Martin Selem.

Cita:

Emiliano Prada y Martin Selem (2021). *Nuevos horizontes de futuro en el capitalismo globalizado. Utopías latinoamericanas como formas de pensar una racionalidad alternativa. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/40>

Nuevos horizontes de futuro en el capitalismo globalizado: formas de pensar una racionalidad alternativa

Emiliano Prada¹
emiprada33@gmail.com

Martin Selem²
martinselem_92@hotmail.com

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos indagar sobre las posibilidades de la construcción de un nuevo horizonte de futuro latinoamericano teniendo en cuenta los procesos de globalización-neoliberalización del capitalismo actual. Para esto comenzaremos desarrollando cómo se configuró, lo que Quijano llamó, el nuevo patrón mundial de poder en relación a los pueblos no blancos, en particular nos centraremos en los pueblos indígenas, desde su exterminio a su asimilación social y política. Luego abordaremos el nuevo escenario que se plantea a finales del siglo XX, en donde surgen perspectivas multiculturalistas en torno a identidades globalizadas que suponen un rol específico de los Estados nacionales. Para luego, analizar las bases en torno a un nuevo horizonte de futuro desde un pluralismo radical, en el cual los pueblos puedan ser los sujetos colectivos productores de sus historias en diálogos con los demás, y el rol que debería cumplir un buen Estado en estas condiciones para la posibilidad de una nueva racionalidad. Posteriormente, analizaremos el término “buen vivir” propuesto desde los pueblos indígenas como la posibilidad de un mundo en común, y la introducción en las constituciones nacionales de Ecuador y Bolivia viendo las limitaciones de la misma. Para finalizar, con una propuesta ontológica política de conexiones parciales

¹ Estudiante de la Licenciatura en Sociología, UBA.

² Estudiante de la Licenciatura en Sociología, UBA.

1. El nuevo patrón de poder capitalista: del aniquilamiento a la asimilación de los pueblos no blancos

Reflexionar sobre las diversas formas de existencia social presentes en los múltiples pueblos de Latinoamérica, siguiendo a Aníbal Quijano (2014), implica dar cuenta de los efectos de un patrón de poder que no puede dejar su colonialidad. En este sentido, el abordaje del patrón de poder producido y reproducido a partir de la experiencia colonial, cuya “piedra basal” es la racialización de las relaciones sociales, se vuelve ineludible a la hora de pensar la cuestión de las identidades no-blancas de los pueblos latinoamericanos. Según Quijano (2014), durante el siglo XVII se consolidó un nuevo patrón mundial de poder que se establece como producto de la configuración de un nuevo sistema de explotación de carácter capitalista en base a un nuevo régimen de saber, el eurocentrismo: un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo, que organizaba y clasificaba a la humanidad en términos binarios (inferior/superior; irracional/racional; primitivo/civilizado, etc.), naturalizando los efectos del patrón de poder capitalista. En este sentido, Eduardo Grüner (2002) también remarca que una de las principales especificidades de la conquista colonial, que permitió la expansión del capitalismo, es que se presenta, desde un comienzo, como una “empresa civilizadora universal”. Además, afirma que nunca como en el colonialismo capitalista aparece con mayor exactitud la idea de Marx de que la operación ideológica por excelencia es hacer aparecer los intereses particulares de una clase o grupo social como los intereses de la totalidad. En efecto, la realización de los intereses del patrón de poder capitalista expandido mundialmente se presenta como universal y como realización de los “anhelos de la especie”. Durante el siglo XIX, con la “derrota” del poder colonial británico e ibérico sobre América Latina, se comenzaron a conformar Estados independientes de las metrópolis europeas pero, aún así, articulados en sociedades coloniales como resultado de nuevas conquistas coloniales. Por consiguiente, las sociedades siguieron organizadas bajo el patrón de poder colonial. En este contexto de formación de Estados independientes en busca de la conformación de identidades nacionales, ansiosos por insertarse de manera exitosa en el mercado capitalista mundial y lucir las inseparables cualidades propias de la modernidad eurocentrista, la población “india” aparece como un problema, un obstáculo construido en torno a la racialización de los “nativos”, en tanto inferiores por parte del patrón de poder colonial. En este sentido, Quijano (2014) advierte un desencuentro entre nación, identidad y democracia que reside en la falsa resolución del llamado “problema indígena”, el cual lo entiende como un “nudo histórico no desatado” ya que para eso sería necesaria la “subversión y desintegración del entero patrón de poder”. En

cambio, las estrategias que fueron llevadas a cabo a lo largo de la conformación de los Estados nacionales principalmente fueron dos: el aniquilamiento, y la asimilación cultural y política. Ambas, aunque una más brutal que la otra, refieren a la destrucción de las formas de existencia consideradas como esencialmente inferiores desde la idea de raza en tanto marco de clasificación social de la colonial modernidad. Por otro lado, Quijano presenta la hipótesis de que la exclusión de la población “negra” latinoamericana, en el debate político sobre el Estado, en el siglo XIX con posterioridad a la revolución haitiana, fue el resultado de una invisibilización sociológica y política de dicha población, incluyéndola solamente en el debate sobre la esclavitud.

1.1 El “problema indígena”: hacia una racionalidad alternativa

El denominado “problema indígena”, a lo largo de la historia latinoamericana, también es el problema de la categoría “indígena” o “indio” que unifica de manera abstracta una multiplicidad de identidades históricas. Durante el siglo XX, este término fue resignificado por parte de los llamados “Movimientos Indígenas”. Tal como afirma Quijano (2014), esta rearticulación de sentido, que permitió el abandono de la identificación de “indio” a una adopción favorable de la de “indígena”, es entre otras cosas resultado de un proceso de reclasificación social ligado a las crisis identitarias propias del contexto de neoliberalización-globalización del sistema-mundo capitalista. En este sentido, Rita Segato (2007) considera que después de la caída del muro de Berlín se produjo un impacto sobre la cultura del “cambio de paradigma de la política” en América Latina, en donde sucedió un progresivo abandono de la crítica del sistema. En efecto, surgió a partir de los años ochenta una creciente politización de las identidades por demandas de inclusión al sistema por parte de los excluidos, “cada uno en nombre de una identidad” (Segato, 2007, p.15). La autora, sostiene que esta disputa se desarrolló en el “espacio democrático” y se terminó asentando un movimiento social que se expresó como políticas de la identidad. Por su parte, Quijano (2014) explica que como efecto de un proceso de debilitamiento del Estado y de la reprivatización de sectores productivos y de servicios, que antes estaban bajo la órbita estatal, en muchos países de la región latinoamericana sucedió un gran recorte de derechos, servicios públicos y, de manera generalizada, la pérdida de referencia para las demandas sociales dada la reconfiguración del escenario político y social. En este contexto, afirma que “sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los ‘indios’, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que tienen que encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado”(Quijano,

2014, p.656). En efecto, se produjo una revitalización de lo “indígena” mediante la reorganización necesaria de las comunidades a partir de las cuales se pudo pensar la construcción de nuevos lenguajes críticos emergentes en el marco de tensiones y conflictos en torno al dominio político territorial. Quijano indica que a partir de la década de 1980, surgieron experiencias de organizaciones y movilizaciones indígenas con autoridades colectivas y comunales principalmente en países andino-amazónicos, además del emblemático caso de Chiapas. Entre ellas menciona a la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), integrada por poblaciones de Perú, Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador y Colombia, y a la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA) organizada en la ciudad de Puno, en Perú. Así pues, se conformaron organizaciones cuyos objetivos no son meramente identitarios sino también y, fundamentalmente, de participación política en tensión con Estados nacionales que se anclan en el eurocentrismo. El autor, sostiene que aquello que unifica a todos estos movimientos, no es un componente homogéneo o continuo y tampoco una cultura esencializada que debiera preservarse como en un museo, sino más bien confluyen en un nuevo horizonte común de imaginarios de cambio social y político. Es de esta manera que pueden pensarse en articulación con otras experiencias de reorganización popular y formas de autoridad comunal y democrática.

Por otra parte, Quijano (2014) refiere, en relación a la razón instrumental de la colonialidad de poder, que el debate que se da a partir de finales del siglo XX entre el neoliberalismo y el neodesarrollismo supone un callejón sin salida en el cual se opone lo “privado capitalista” a lo “(público) estatal capitalista” representando, de esta forma, dos caras de un mismo tipo de racionalidad. Pues, bajo el dominio de la racionalidad instrumental lo privado y lo público aparecen como términos opuestos:

“Lo privado capitalista, o más generalmente lo privado mercantil, implica un interés opuesto a los del conjunto de la sociedad, de modo que no puede ser compatible con la equidad, la solidaridad, la libertad o una democracia que esté constituida de esos elementos, sino hasta el límite del interés privado. Lo estatal o lo público de ese privado son, exactamente, la expresión de esa limitada compatibilidad: emerge y se impone, precisamente, cuando la lógica última de la dominación está en peligro. Y en sus formas limitadas bajo la presión de sus dominados” (Quijano, 2014, p.717)

Por eso, esta encrucijada parece encerrarnos de manera ineludible en las falsas alternativas entre lo público -bajo el dominio burocrático- y lo privado -bajo el dominio del mercado y el valor de cambio-, ya que ambas son producto y reproducen la racionalidad instrumental. Por consiguiente, Quijano nos invita a pensar, a partir de la experiencia histórica en América Latina (lo cual, nos advierte, no implica sugerir que estas experiencias sean exclusivamente latinoamericanas) otro privado posible no mercantil, y otras formas de lo público no restringidas al Estado. Este puede ser el caso de la experiencia latinoamericana de la vieja comunidad andina (Quijano, 2014, p.217-721), en donde las redefiniciones de lo privado y lo público refieren a la constitución de las bases de lo que puede entenderse como una racionalidad alternativa.

2. Identidades globalizadas: del multiculturalismo y el Estado

Segato (1991), identifica que desde finales del siglo pasado surgen dos tendencias opuestas. La primera, tiende a la progresiva unificación planetaria y homogenización de los modos de vida. La segunda, como resultado de la emergencia de identidades transnacionales, surge de la producción de nuevas formas de heterogeneidades y el pluralismo. Una tendencia globaliza las regionalidades y la otra refuerza heterogeneidades dentro de los órdenes nacionales. Por consiguiente, el resultante es un proceso ambiguo e inestable: por un lado, se homogenizan las culturas y, por el otro, se afirma los derechos de las minorías. Pero esta última, como contra cara a la primera, implica un mandato de diversidad (Segato, 1999). Por consiguiente, la diversidad se presenta como norma preestablecida bajo el paraguas de las identidades del paradigma global. En este sentido, el multiculturalismo como efecto de la globalización, puede ser entendido como “una forma de racismo negada, que afirma tolerar la identidad del Otro y que sustituye las meta-narrativas por una historia-en-fragmentos” (Bidaseca, 2010, p.94). Para Žižek (1998) este nuevo escenario sería una nueva forma posmoderna de racismo, negada, invertida y autorreferencial, que respeta la identidad del “otro”, esencializándolo, encerrándolo en una identidad fija e inmutable percibida desde una posición “universal” privilegiada. Esto lo visibiliza bien Chandra Mohanty en relación a la crítica que realiza de la práctica académica feminista que “colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo” (2008, p.72) con la categoría “diferencia del Tercer Mundo” como compuesta en singular, de forma transcultural y monolítica, quedando así las

mujeres como un grupo coherente ya constituidos con los mismos deseos e intereses sin poder captar las múltiples diferencias. Así pues, el multiculturalismo puede entenderse como forma ideológica del capitalismo global dado que, en tanto propone la “coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos”, erradica cualquier horizonte crítico de la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial (Zizek, 1998). Es de esta forma que el multiculturalismo se erige como paradigma cultural del fin de la historia, en el cual las “utopías de un mundo diverso” o los horizontes emancipatorios quedan desterrados. Si las utopías “emergen en el tramonto de un período histórico, cuando, como es históricamente demostrable, el mundo que llega se abre de nuevo a opciones de sentido, de racionalidades alternativas” (Quijano, 2014, p.736), el juego de las multiculturalidades no es otro que la propuesta del “reinado del capital y del orden neoliberal” que comunica no solamente el fin de la historia sino también el fin de los grandes relatos, los sueños de liberación, solidaridad y, en otras palabras, el fin de las utopías. En efecto, esta diversidad cultural subsumida a las identidades globalizadas no entra a fondo en lo que Segato (1999) postula como una “diferencia radical” y “pluralidad de mundos”. Se subordina el valor de la diversidad al proyecto homogenizador de la globalización. En este sentido, la autora critica a “la política de las identidades globalizadas como aspectos de los Derechos Humanos” (2007, p.15) que sirvió para la intervención del Imperio en los asuntos internos de los países latinoamericanos bajo un Imperialismo moral de los derechos humanos. Por otra parte, en este nuevo panorama, el Estado nacional cumple un fuerte papel como productor de diversidad cristalizando, a través de los dispositivos estatales, las demandas identitarias de las minorías. Pero para Segato, este papel del Estado se da luego del olvido del protagonismo del mismo como forjador de alteridades y desigualdades a lo largo de la historia y de su propia constitución. En efecto, cada historia nacional configuró un sistema de “formación nacional de diversidad”, y por eso la autora considera que es importante “distinguir rigurosamente entre nuevas identidades políticas, por un lado y, por el otro, las formas tradicionales de alteridad y desigualdad con sus culturas asociadas que surgieron de su convivencia histórica en determinada escena nacional” (Segato, 1999, p.121), para que las primeras no eliminen las huellas de las segundas ya que permanecen como alteridades históricas. En sintonía con la vieja comunidad andina analizada por Quijano, Segato considera que la raza como signo es indicio de posibilidad de una memoria que puede guiarnos a la recuperación de viejos saberes, soluciones olvidadas. Así, retomando los análisis de Quijano sobre el proceso de formación de raza, postulándola como una invención, considera que la raza no se fija en sus contenidos y que solo se comprende por un mecanismo histórico de eyecciones constantemente renovadas y resignificados en la historia. Segato retoma el concepto de raza no como un grupo o pueblo otro

constituido, sino como un trazo, como “huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora”. Por eso, el no blanco es Otro que tiene la marca, la huella de su subordinación histórica, una herencia de desposesión, en donde sus historias múltiples intervienen en una “cultura nacional” que no es fija. De aquí radica la importancia de la “diferencia entre horizontes culturales en un sentido profundo y radical” (Segato, 2007, p.17), como por ejemplo, lo estudia Ochy Curiel (2002) analizando la tensión entre las identidades esencialistas y las construcciones de identidades políticas poniendo de manifiesto “la diferencia como constante producción y emergencia de sujetos en el embate de sus antagonismos y tensiones” (Segato, 2007, p.27), en grupos de feministas afrodescendientes que construyen sus identidades a partir de estas relaciones y conflictos sociales.

Por consiguiente, para Segato los “términos como *cultura, relativismo cultural, tradición y pre-modernidad*” (Segato, 2011:18; énfasis original), son palabra ineficientes para la comprensión situada del conjunto de las relaciones estructuradas por el orden colonial. Porque:

“La complicidad, entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizada y a fin al neo-liberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el ‘tiempo heterogéneo’ y rico de la Nación” (Segato, 2007:21).

En este sentido, Segato (2011), afirma que en el contexto actual el Estado entrega con una mano lo que ya retiró desde antes con la otra, y ese juego contradictorio se pone en evidencia continuamente. Por ejemplo, como lo expone Bidaseca (2011) en cuanto al colonialismo jurídico de parte del Estado y el colonialismo discursivo, cuando las voces bajas son representadas o traducidas por otras voces en torno a una retórica salvacionista, en el caso de “violación” de una “niña” wichí; o en el caso expuesto por Jofre (2020), en relación a la violencia ejercida por parte del Estado provincial de San Juan sobre “los cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes”; o sobre los conflictos medioambientales entre el Estado y los pueblos indígenas que da cuenta Blaser (2019) y de la Cadena (2020).

3. Hacia un nuevo horizonte de futuro desde un pluralismo radical, los pueblos y un buen Estado

Ante el panorama desarrollado con anterioridad, Quijano (2014) plantea la necesidad y urgencia de pensar y organizar un nuevo horizonte de futuro. Un imaginario crítico que nos permita negar el fin de la historia y el desierto posmoderno. El “regreso del futuro” como reconstitución de un horizonte se nutre de experiencias de resistencias diversas en América Latina que permiten plantearse la restitución de un imaginario a partir del cual puedan concebirse nuevas formas de comunidad. La derrota material e intelectual del socialismo realmente existente, supuso también un resquebrajamiento del horizonte de futuro y un vacío del imaginario. Pero dicha situación comenzó a modificarse a partir de un periodo de nuevas acciones sociales que enfrentan al poder capitalista mundial, citamos *in extenso*:

“la que fue derrotada y parecía enterrada, la esperanza más iluminada de los años sesenta, la democracia como igualdad social, no sólo como ciudadanía en el Estado nación, como legitimación de la diversidad de las gentes y de la heterogeneidad de sus creaciones, como liberación de la vida en sociedad respecto de cada una de las formas y de los mecanismos de explotación, de dominación, de discriminación, como descolonización y liberación del conocimiento y del imaginario, como la co-presencia de la igualdad, de la solidaridad y de la libertad de todas las gentes en todas las sociedades, tenderá a buscar y a producir otro universo institucional donde pueda, realmente, ser expresada y defendida. Las disputas y combinaciones entre el moderno Estado-nación y la nueva Comunidad, serán quizás las que expresen la búsqueda de nuevas formas institucionales de autoridad donde el poder no esté presente o esté reducido y controlado su espacio” (Quijano: 2014, p. 845).

La formación de un nuevo imaginario crítico y un nuevo horizonte del futuro planteado por Quijano va de la mano de las propuestas de una comunidad solidaria en América Latina, como “realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales”, que rigen su existencia con el “valor-comunidad” en su centro (Segato, 2014). De esta manera, se producen modos de vida disfuncionales, divergentes del proyecto del capital globalizado. La marcha hacia el futuro puede entenderse como un movimiento de la sociedad a partir de esta “materialidad de la diferencia” teniendo en cuenta la densa “heterogeneidad histórico-cultural” de cada pueblo. Esta “heterogeneidad histórico-

estructural”, es una de las principales categorías de la perspectiva decolonial que nos permite pensar a las dimensiones económica, social y civilizatoria en simultaneidades, alejadas de un binarismo reduccionista que postula, por un lado, una sociedad capitalista y moderna y, por el otro, sociedades feudales y tradicionales. La heterogeneidad en Latinoamérica refiere a la convivencia de temporalidades, historias y cosmologías diversas, como así también a la coexistencia de variadas relaciones de producción. Como afirma Chakrabarty (1999), es necesario tanto recuperar las historias de identidades minoritarias como la de los pasados subalternos que interpelan las “formas de ser plurales” en el presente. Por consiguiente, la formación de un nuevo horizonte de futuro, que supone también una reconstitución del universo intersubjetivo, no refiere a una restauración de manera nostálgica e idealizada de un pasado aún no corrompido, se trata más bien de “la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad” (Segato, 2014, p.185). En ese sentido, la decolonialidad que nos plantea Quijano, permite pensar a América latina, y a sus poblaciones marginalizadas e inferiorizadas, en un papel fundante en la constitución de la colonialidad del poder, pero también como un lugar central en la “subversión epistémica-teórica-estética-ética-política” de este patrón global. El camino que se vislumbra, en tanto “horizonte alternativo” o “imaginario anticapitalista”, no es resultado de postulados abstractos basados en la idea de un destino universal y producto del “progreso”, sino de “prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo, impuestas por la mirada etnocéntrica” (Segato, 2014, p.186). Por eso, Segato postula la defensa de un mundo “radicalmente plural” con derecho a una “diferencia profunda” en contraposición a una visión de diversidad que supone identidades que se incluyen a la base de un mundo ya constituido. La cuestión no radica en una diferencia de matices u otras formas de ser otro respecto de identidades globales preformateadas. Por eso, “afirmar la diferencia de las culturas en un sentido denso es afirmar la posibilidad de que otros valores y otros fines orienten la convivencia humana” (Segato, 2007, p.18). Esto supone el acogimiento pleno del pluralismo, el respeto radical a valores, metas y perspectivas culturales. Es desde esta pluralidad, donde también podemos ubicar a la propuesta de Bidaseca (2010) sobre una teoría de las voces y su apuesta por una heteroglosia, en donde se vuelve central una etnografía dialógica – o en términos de Segato (2011), una escucha etnográfica- para distinguir las distintas intensidades de tonalidades de todas las voces que están en juego. Segato (2007) plantea la necesidad de apelar no al “derecho a la diferencia”, sino al “derecho a la autonomía”. La autonomía en este caso, no está ligada a un discurso de respeto de lo culturalmente distinto en el marco de un relativismo cultural, sino a la construcción de un

pluralismo histórico, cuyos sujetos colectivos son los pueblos “*con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico*” (Segato, 2011, p.24; énfasis en el original). Esto supone al pueblo como sujeto vivo de una historia entre intercambios que diseña una inter-historicidad ligada a un pasado común pero también en la construcción de un futuro común. “*Un pueblo es el proyecto de ser una historia*” (Segato, 2011, p.25; énfasis en el original). El orden de la colonial/modernidad interrumpió esa historicidad tejida colectivamente, y la sigue interrumpiendo e interceptando a través del papel estatal administrador del territorio y de sus cuerpos. Por eso, “*un buen Estado, lejos de ser un estado que impone su propia ley, será un estado restituidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario*” (Segato, 2011, p.25; énfasis en el original). Dentro de la matriz estatal la devolución de jurisdicción y garantía para deliberar es devolverle a cada pueblo la capacidad de desplegar su propio proyecto histórico, y la posibilidad que los pueblos desde adentro puedan decidir sus prácticas sin la intrusión del Estado³. El argumento relativista debe dejar lugar al argumento histórico, al pluralismo histórico.

A continuación, haremos un breve análisis sobre un caso concreto que puso en marcha el proyecto de un “nuevo horizonte de futuro”, en donde el concepto de “buen vivir” propio de los pueblos indígenas andinos es introducido en la Constitución de algunos Estados nacionales latinoamericanos.

4. Un “buen vivir” como utopía latinoamericana

El término “buen vivir”, *sumak kawsay* en kichwa, *suma qamaña* en aymara, o *ñandareko* en guaraní, refiere a un tipo de concepción de la vida propia de las poblaciones indígenas de la región andina. Según David Cortez, las poblaciones indígenas andinas conciben el *sumak kawsay* o “buen vivir” como “la participación de los seres humanos en un conjunto vital de carácter cósmico, en estrecha relacionalidad, o también armonía, con la naturaleza” (2010, p.1) que rompe con la concepción monocultural en clave universalista. Por su parte, Quijano (2014) se refiere al “buen vivir” como la formulación más antigua en la resistencia indígena en contra de la colonialidad del poder acuñada en 1615 en el virreinato del Perú por Guaman Poma de Ayala en la obra *Nueva crónica y buen gobierno*. El “buen vivir” se entiende como una formulación a partir de la cual se concibe a la vida colocando en su centro a las relaciones humanas y a las relaciones con el medio natural, orientando a las finalidades de la existencia de una manera alternativa a la racionalidad instrumental y a sus pautas de cálculo de costo-

³ Un caso paradigmático de esto lo podemos encontrar en la película *Mooladé* (2004) de Ousmane Sembene.

beneficio y acumulación. En sus versiones indígenas andinas y amazónicas, el “buen vivir” refiere a una concepción holística, a partir de la cual la participación política, la fundación de lo humano en tanto ser social, no se produce a partir de una separación con la naturaleza, es decir “no se acoge a la desnaturalización de las relaciones humanas como base del ordenamiento político” (Cortez, 2010, p.5). Tampoco se produce a partir de una “inferiorización” de la naturaleza, a partir de la cual se crean las condiciones de legitimidad para su sometimiento. Por el contrario, la escisión de lo humano con respecto a la naturaleza, constituye una de las bases de la racionalidad moderna, impuesta y admitida como única racionalidad válida en el mundo capitalista:

“coincidente con las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conoedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción” (Quijano, 2014, p.286).

Desde la racionalidad moderna eurocentrista se entiende a la vida política y a las relaciones humanas como una “superación” de la naturaleza, o en otras palabras, como un alejamiento de un pasado primitivo en el cual se vivía bajo un “estado de naturaleza”. De esta forma, a partir de la imposición del patrón mundial de poder se erigió el mito de la civilización europea como el momento y el nivel más avanzado del devenir de la especie. Fue así, que en nombre del progreso se subalternizó en América Latina a las poblaciones indígenas y afroamericanas.

El “buen vivir”, por su parte, en tanto concepción de la naturaleza pero también de lo humano, no divide a la realidad en términos binarios ni ordena jerárquicamente el mundo, sino más bien, lo codifica de acuerdo a líneas de complementariedad y reciprocidad. La figura del individuo no aparece como centro o fundamento de la vida política, sino que la “dimensión comunitaria” es aquella que orienta a las decisiones colectivas, con el objetivo de “contribuir a la conservación y perpetuación de un orden cósmico de relaciones vitales” (Cortez, 2010, p.6). Cortez nos advierte también, que el “buen vivir” no representa un discurso homogéneo, sino una “búsqueda común” de actores heterogéneos ante el declive del modo de vida capitalista, liberal y/o neoliberal y sus diferentes propuestas de desarrollo. Por su parte, Xavier Albó (2011), realiza un análisis detallado de la expresión aymara *suma qamaña*, traducida como “buen vivir” o “vivir bien”, contextualizando el sentido de las palabras, para despejar los inconvenientes de los intentos fallidos de traducción literal. *Qamaña* significa “habitar, vivir en un lugar, morar, radicar”

y también puede ser entendido como el “lugar abrigado y protegido de los vientos”, es decir un lugar de cobijo y de cuidado⁴. Por otro lado, *suma* en aymara y *sumaq* en quechua, describen un sentido de plenitud, “el mayor grado posible”. En la cosmovisiones andinas, concluye Albó, el “vivir bien” requiere estrechar los lazos de convivencia, y esa buena convivencia no se refiere solamente otras personas sino también al entorno vital. El “desarrollo” entendido desde la mirada instrumental como crecimiento económico es cuestionado radicalmente, “de la prioridad económica se pasa a la humana, y ésta se inserta en lo cósmico, que no excluye lo demás, pero le da un sentido más incluyente. Y sólo entonces podemos comprender qué es realmente el convivir bien e intentar realizarlo” (Albo, 2010, p.140).

Ahora bien, el término “buen vivir” fue incorporado en dos Constituciones latinoamericanas, en la de Ecuador en 2008 y, un año más tarde, en la de Bolivia. En la Constitución ecuatoriana se plantea el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el “buen vivir”, *Sumak Kawsay*, mientras que, en la Constitución boliviana, se promueven principios ético-morales de la sociedad plural. La inclusión de los términos *sumak kawsay* y *suma qamaña* en ambas Constituciones, puede entenderse como “el resultado de décadas de luchas sociales protagonizadas por unas plataformas identitarias en proceso de apoderamiento de su destino” (Breton, Cortez y García, 2014, p.10). En este sentido, Acosta (2011) refiere que el “buen vivir” no solamente puede ser entendido como una declaración Constitucional, como una mera sumatoria de artículos, sino más bien, como una oportunidad para construir nuevas formas de vida centradas en la construcción colectiva de un nuevo régimen de desarrollo. También por su parte Cortez (2010) plantea la tesis de que la inscripción en la Constitución ecuatoriana del *sumak kawsay*, que recurre al legado de tradiciones indígenas, comporta transformaciones que rompen con una matriz colonial y neocolonial de un discurso político monocultural, o subalternizado y racializado. De la Cadena, sostiene que “la nueva constitución ecuatoriana, hecha con una sólida participación de políticos indígenas, es fascinante en este sentido: declara que la «Naturaleza» o Pachamama (Fuente de Vida) tiene derechos. Esta frase compone una entidad, cultura-naturaleza que, más compleja de lo que parece a primera vista, puede participar de más de uno y menos de dos mundos” (2020, p.293). Sin embargo, Breton, Cortez y García (2014), destacan las tensiones inherentes al significado del “buen vivir”, y los intentos estatales por cooptar dicho termino para

⁴ La clave para entender el significado de la palabra, está en la raíz conceptual *qama* (el sufijo *ña* se encarga de verbalizarla), que sirve de base para otros términos. Entre ello menciona a la palabra *qamasa* que es “el carácter, el modo de ser, el valor la audacia el ánimo y el coraje” una energía y fuerza vital para “vivir y compartir con otros” y *qamiri*, entendida como una versión común de llamar a alguien rico, cuya connotación más profunda no refiere a quien tiene una vida lujosa o prepotente a costa de otros, sino a quien tiene “la capacidad de vivir acogido y compartiendo con los demás” (Albó, 2011, p.135).

legitimar caminos de desarrollo ligados al extractivismo y, en términos de Blaser (2019), la puesta en marcha de una “política racional” que en el fondo enfatiza en la diferencias culturales, como meras perspectivas, y en donde tanto gobiernos considerados neoliberales como progresista, en sus prácticas concretas, consideran a la naturaleza separada de los humanos, y a los occidentales como sujetos de acceso privilegiado a ella.

Por consiguiente, el “buen vivir” no se presentó con un claro denominador común, como así tampoco se pudo realizar “traducciones” transparentes del término ya que provenía de ontologías completamente diferentes. De esta forma su carácter utópico, referido a la construcción de procesos radicales de transformación atravesada por principios políticos, económicos, sociales pero también éticos y estéticos, es resultado de experiencias históricas, y no de un significado esencial del “buen vivir”, rescatado de un “pasado ancestral” idealizado. Aún así, Bretón, Cortez y García (2014), consideran que si bien *sumak kawsay* podía llegar a caer en una idea esencializadora, encarnaba un gran potencial transformador, pues quería presentarse como alternativa a los modelos imperantes. Si bien la incorporación del “buen vivir” en las Constituciones de Ecuador y Bolivia supuso un dialogo entre los diferentes pueblos y permitió la utilización de un “concepto” como la posibilidad de otra racionalidad posible, en la práctica esta diferencia radical no se respetó. Cuenta de ello dan las manifestaciones de los pueblos indígenas, seguidas de represiones por parte de Estado, y las declaraciones de diversos presidentes en torno a una política racional con respecto a los “conflictos ambientales” (Blaser, 2019) (de la Cadena, 2020).

5. Hacia una ontología política de conexiones parciales y una cosmopolítica indígena en los Andes

El escenario descrito con anterioridad en relación al “buen vivir” posibilita un nuevo horizonte de futuro, pero en cuanto se avanza en esa dirección enseguida se ven los límites impuestos por la colonialidad del poder. En este sentido, Blaser (2019) propone abordar este tipo de conflictos, no como problemas culturales, sino como conflictos ontológicos. En donde lo que se pone en juego y disputa son los cosmos, entendidos como ontologías completamente diferente pero relacionadas. Esto lo ilustra muy bien de la Cadena (2020) con respecto al conflicto en Diciembre del 2006 en Perú, en torno de los llamas “conflictos ambientales”. De la Cadena, considera que surge el desafío conceptual planteado por las presencias, no de los políticos indígenas, sino de las entidades (a las que llama «seres-tierra») que convocan a la esfera

política. La autora, considera que a medida que se desenvuelve el siglo XXI, los “seres-tierra” y las interacciones humanas con ellos han sido presencias cada vez más frecuentes en los escenarios políticos de los Andes. En este sentido, seguir manteniendo la idea de que las prácticas indígenas con la tierra son creencias es una práctica que señala los límites ontológicos de la política racional. Como vimos en el apartado anterior:

“cuando los movimientos indígenas invocan la «cultura», esta noción tiene la capacidad de incluir tanto a la naturaleza (lo que nosotros llamamos naturaleza), como a los seres-tierra (que no sólo son lo que llamamos montañas, sino además ríos, rocas, lagunas, arena, etc.) que no tienen voz en el lenguaje político establecido” (de la Cadena 2020, p.293).

En este sentido, con la misma finalidad que de la Cadena en torno a su propuesta cosmpolítica desde los Andes, Blaser (2019) propone una “ontología política relacional de conexiones parciales”, en donde si bien no hay garantías de un mundo en común conformada por los distintos cosmos y pueblos, dado que muchas veces son irreductible el uno al otro, es posible a través de una “sensibilidad política”, una “escucha etnográfica” (Segato, 2011) y una “etnografía dialógica” (Bidaseca, 2010), establecer conexiones parciales entre los diversos cosmos y pueblos para poder conformar una política plural en un pluriverso político en el que todos somos partícipes.

6. Conclusión

Hemos realizado un largo recorrido desde la conformación del nuevo patrón de poder capitalista viendo cómo los pueblos no blancos se fueron configurando de diversas maneras en esta matriz colonial. Desde el exterminio a su clasificación racial y posterior asimilación político y social. Posteriormente, analizamos cómo las propuestas multiculturalitas en torno a identidades globalizadas otorgan etiquetas identitarias desde los Estados nacionales dando derechos a las minorías sin problematizar cómo se dan esos derechos a ser diverso. En tercer lugar, planteamos las posibles bases para lo que en términos de Quijano podría ser un nuevo horizonte de futuro, sobre las bases de un pluralismo radical, que tenga en cuenta la diferencia radical, en términos de Segato, y el derecho a la autonomía, y no a la simple diversidad. En este sentido, es que le prestamos relevancia a los pueblos como sujetos colectivos históricos en torno a las configuraciones de sus propias historias pero en diálogo con los demás. En cuarto

lugar, exploramos la “noción” del “buen vivir” planteado por diversos pueblos indígenas como la posibilidad de un nuevo horizonte de futuro articulador para un mundo en común en torno a una nueva racionalidad. Sin embargo, más allá de la inclusión de este “buen vivir” en distintas Constituciones nacionales, vimos que en la práctica gobiernos considerados tanto neoliberales como progresistas recaen en la misma matriz colonial de separar ontológicamente a la naturaleza de los humanos y postularse como sujetos que tiene, a través de la ciencia, acceso privilegiado a la naturaleza en desmedro de los Otros que sólo poseerían representaciones o perspectivas culturales de la misma. En este sentido, hicimos hincapié en ver estos problemas como conflictos ontológicos, y su consecuente apuesta por lo que Blaser denomina una “ontología política”, y de la Cadena “cosmopolítica”, en donde las conexiones entre los distintos cosmos y pueblos son parciales, sin garantías de conformación de un mundo en común a futuro. Para concluir, ahora nos referimos en relación a otra racionalidad posible -como bien lo apostaba Quijano-, a otras maneras de pensar la composición de un mundo en común pero desde las cosmovisiones indígenas: “a diferencia del diferentes pero iguales de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, difícil para nosotros acceder, de desiguales pero distintos” (Segato, 2011, p.46). Entonces, desde esta racionalidad-otra, los realmente múltiples otros no representan un problema a ser resuelto, más bien de lo que se trata es de ver sus posibles conexiones parciales.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2011). "Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir". En *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?* La paz, Ed. Plural.
- Albó, Xavier (2011). "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?" En *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?* La paz, Ed. Plural.
- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Ed. SB.
- Blaser, Mario (2019). "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>.
- Breton, Cortez y García (2014). "En busca del Sumak Kawsay". En *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero-, 2014, pp. 9-24 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Quito, Ecuador.
- Chakrabarty, Dipesh (1999) "Historias de las minorías, pasados subalternos", en *Revista Historia y grafía*, año 6, No 12.
- Cortez, David (2010). *Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana*. Ponencia presentada en el VIII International Congress for Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today, Seoul, Ewha Womans University.
- Cortez, David (2011) "*La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador*. Genealogía del diseño y gestión política de la vida". En: Aportes Andinos No. 28. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos

Curiel, Ochy (2002) "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas afrodescendientes" en *Construyendo nuestra Interculturalidad*. nº 5. Vol. 9 4: 1-16

de la Cadena, Marisol (2020) Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política. *Tabula Rasa*, 33, 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos aires, Paidós.

Jofre, Ivana (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios De La política Y La Cultura*. Intervenciones Latinoamericanas, 9(17). Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>

Mohanty, Chandra (1984) "*Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires, Ed. CLACSO.

Quijano, Aníbal (2004). "El laberinto de América Latina ¿Hay otras salidas?" En Revista OSAL N° 13.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Ed. Sociedad y Política.

Segato, Rita (2007). *La Nación y sus otros*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Segato, Rita (2014). "La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial". En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur*. José Luis Coraggio (et.al) Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Segato, Rita (2011), *“Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”*, En Bidaseca y Vázquez Laba (comps) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.*, Ediciones Godot, Buenos Aires.

Zizek, Slavoj (1998), *“Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.”* En Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Buenos Aires, Paidós.

Contenido

Resumen.....	1
1. El nuevo patrón de poder capitalista: del aniquilamiento a la asimilación de los pueblos no blancos.....	2
1.1 El “problema indígena”: hacia una racionalidad alternativa.....	3
2. Identidades globalizadas: del multiculturalismo y el Estado.....	5
3. Hacia un nuevo horizonte de futuro desde un pluralismo radical, los pueblos y un buen Estado.....	8
4. Un “buen vivir” como utopía latinoamericana.....	10
6. Conclusión.....	14
Bibliografía.....	16