

PKS

PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT

**REVISTA DE GEOGRAFIA
(RECIFE)**

<http://www.revista.ufpe.br/revistageografia>

OJS

OPEN
JOURNAL
SYSTEMS

LA NATURALEZA EN DISPUTA EN AMÉRICA LATINA: LA ENCRUCIJADA CIVILIZATORIA ENTRE EL “DESARROLLO” Y EL “BUEN VIVIR” DESDE UNA MIRADA DECOLONIAL

Juan Wahren¹

1. Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani - Universidad de Buenos Aires. Email: juanwahren@gmail.com

Artigo recebido em 14/09/2016 e aceito em 16/10/2016

RESUMEN

En este artículo nos proponemos problematizar la noción de Naturaleza a través de los debates actuales en torno a los conceptos de “Desarrollo” y “Buen Vivir” que se dan en América Latina. Para ello, realizaremos un análisis crítico del concepto de “Desarrollo” a la vez que presentamos la noción del “Buen Vivir” como construcción conceptual que emerge desde diferentes pueblos indígenas de América Latina, particularmente los pueblos Guaraní (*Nande Reko*), Kichwa (*Sumak Kawsay*) y Aymara (*Sumaq Qamaña*) que habitan en los actuales territorios de Bolivia, Argentina, Brasil, Paraguay, Perú, Chile y Ecuador. Ambos conceptos implican una forma específica de relacionamiento entre los seres humanos y la Naturaleza que, además, enmarcan procesos de disputa simbólica pero también material (económica, política y territorial) en torno los usos y sentidos otorgados por diversos actores -estados nacionales, empresas transnacionales, pueblos indígenas, comunidades campesinas, entre otros- a la Naturaleza; la cual es denominada -según los diferentes usos y sentidos- como “recursos naturales”, “bienes comunes” y/o “Madre Tierra” (*Pachamama*). En síntesis, presentamos al “Desarrollo” y al “Buen Vivir” como nociones diferenciadas en torno a proyectos civilizatorios que sostienen modos contrapuestos (y en disputa) sobre cómo relacionarse con la Naturaleza sustentados en diferentes formaciones sociales; en un esquema donde el “Desarrollo” aparece como noción hegemónica y el “Buen Vivir” como potencial concepto contrahegemónico para repensar los modelos civilizatorios y la relación de la humanidad con la Naturaleza.

Palabras clave: Naturaleza; Desarrollo; Buen Vivir; América Latina; Pueblos Indígenas

A NATUREZA EM DISPUTA NA AMÉRICA LATINA: A ENCRUZILHADA CIVILIZATÓRIA ENTRE O “DESENVOLVIMENTO” E O “BEM VIVER” DESDE UMA MIRADA DECOLONIAL

Resumo

Neste artigo nos propomos problematizar a noção de Natureza através dos debates atuais entorno dos conceitos de “Desenvolvimento” e “Bem Viver” que se apresentam na América Latina. Para isto, realizaremos uma análise crítica do conceito de “Desenvolvimento” uma vez que apresentamos a noção de “Bem Viver” como construção conceitual que emerge desde diferentes povos indígenas da América Latina, particularmente os povos Guaraní (*Nande Reko*), Kichwa (*Sumak Kawsay*) y Aymara (*Sumaq Qamaña*) que habitam nos atuais territórios da Bolívia, Argentina, Brasil, Paraguai, Peru, Chile e Equador. Ambos conceitos implicam uma forma específica de relacionamento entre os seres humanos e a Natureza que, además, demarcam processos de disputa simbólica e também material (econômica, política e territorial) entorno dos usos e sentidos outorgados por diversos atores - Estados nacionais, empresas transnacionais, povos indígenas, comunidades camponesas, entre outros - a Natureza; a qual é denominada - segundo os diferentes usos e sentidos - como “recursos naturais”, “bens comuns” e/o “Mãe Terra” (*Pachamama*). Em síntese, apresentamos o “Desenvolvimento” e o “Bem Viver” como noções diferenciadas entorno de projetos civilizatórios que sustentam modos contrapostos (e em disputa) sobre como se

relacionar com a Natureza sustentada em diferentes formações sociais; num esquema onde o “Desenvolvimento” aparece como noção hegemônica e o “Bem Viver” como potencial conceito contra-hegemônico para repensar os modelos civilizatórios e a relação da humanidade com a Natureza.

Palavras-chave: Natureza; Desenvolvimento; Bem Viver; América Latina; Povos Indígenas

NATURE DISPUTED IN LATIN AMERICA: CIVILIZATIONAL CROSSROADS BETWEEN "DEVELOPMENT" AND "BUEN VIVIR" FROM A LOOK DECOLONIAL

ABSTRACT

In this article we analyze the conception of Nature through current debates between the concepts of Development and *Buen Vivir* (Good Living) in Latin America. We present a critical approach about the Development concept and present the idea of *Buen Vivir* that emerges from different Indigenous Peoples, in particular from Guarani People (*Nande Reko*), Kichwa People (*Sumak Kawsay*) and Aymara People (*Sumaq Qamaña*) inhabiting in Bolivia, Argentina, Brazil, Paraguay, Peru, Chile and Ecuador. Both concepts -Development and *Buen Vivir*- purport a specific way of relationship between human beings and Nature; framed in symbolic and material disputes around the uses and significances of Nature amongst national States, transnational enterprises, Indigenous People, Peasants and other environmental social movements. In this sense, the Nature can be nominated as natural resources, commons or “Mother Earth” (*Pachamama*), depending on which social actor is in question. In synthesis, we present the “Development” and “Good Life” as distinct notions about civilizing projects that support contrasting modes (and disputes) over the relationship with Nature, sustaining in different societies, where the Development appears like a hegemonic concept and *Buen Vivir* like a potential counter-hegemonic to rethinking the hegemonic civilization project and the relationship between Humanity and Nature

Keywords: Nature; Development; “Good Living”; Latin America; Indigenous Peoples

INTRODUCCIÓN

Miradas decoloniales sobre la relación entre Naturaleza, Desarrollo y *Buen Vivir*

“Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”

Walter Benjamin (2007:49)

“Instamos a los países industrializados bajar la palanca para el futuro, sustituir los actuales modelos energéticos y de desarrollo e ilimitado crecimiento económico, limitar el consumo irresponsable, el derroche de recursos naturales y la generación de basura que contamina y daña a la Madre Tierra”.

En este artículo nos proponemos problematizar la noción de Naturaleza y los diferentes usos y sentidos otorgados a la misma a través de los debates actuales en torno a las nociones de “Desarrollo” y “Buen Vivir” que se dan en América Latina desde una mirada decolonial.

Nos enfocamos en torno a la noción de “desarrollo” a partir de un análisis crítico de cómo se construyó este concepto, a la vez que planteamos posibles alternativas al mismo ligadas a los “mundos de vida” de los pueblos indígenas de América Latina, particularmente los pueblos Guaraní, Kichwa y Aymara que habitan el actual territorio de Bolivia, Argentina, Brasil, Paraguay, Perú, Chile y Ecuador. Para ello retomaremos las nociones de “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay/Sumaq Qamaña*) de los pueblos Kichwa y Aymara respectivamente y la de “Nuestro modo de ser/estar” (*Ñande Reko*) del pueblo Guaraní; analizando estos conceptos a través de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina como “sociología de las ausencias” y “sociología de las emergencias”. (2003).

Frente a los procesos de la denominada "colonialidad del saber" (Quijano, 2000) que implica que al instaurarse a escala mundial un sistema mundo hegemónico moderno/capitalista/colonial que impone a una raza como superior a las demás -la raza blanca europea occidental- tuvo como consecuencia por un lado que todos los otros pueblos y culturas fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas" y, a su vez, su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante ni eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores (...) El patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo" (Quijano, 2000:221).

En efecto, "el dominio global de la ciencia moderna por el conocimiento-regulación trajo consigo la destrucción de muchas formas de saber, sobre todo de aquellas que eran propias de los pueblos objeto del colonialismo occidental. tal destrucción produjo silencios que volvieron impronunciables las necesidades y aspiraciones de los pueblos o grupos sociales cuyas formas de saber fueron objeto de destrucción" (Santos, 2003:31) La Sociología de las Ausencias nos brinda la posibilidad de comprender y retomar aquellas cosmovisiones y paradigmas de los actores sociales subalternos históricamente invisibilizados, rescatando sus propias voces y pensamientos y otorgándoles la posibilidad de desplegar su potencia epistemológica a partir de construir un espacio de diálogo y relación entre los saberes hegemónicos y contrahegemónicos y al “análisis de las jerarquías entre ellos y de los vacíos que tales jerarquías producen. El silencio es, pues, una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada” (Santos 2003:32). Esto implica entonces, desde una mirada decolonial, un "epistemicidio" (Santos, 2006) que pone en jaque los saberes de esos sujetos subalternos a la vez que invisibiliza a los propios sujetos en

pos de una "monocultura del saber" (Santos,2006) que postula como saber universal y jerárquicamente superior a la ciencia moderna y occidental (Quijano, 2000).

De esta manera la Sociología de las Ausencias se propone como un "una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo" (Santos, 2006:23). La idea de construir una "ecología de saberes" (Santos, 2003) implica entonces el desafío de poner en dialogo no jerárquico el saber científico moderno occidental (sin abjurar del mismo) con esos otros saberes invisibilizados, donde pueda dialogar "con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino" (Santos, 2006:26).

Asimismo la "sociología de las emergencias" (Santos, 2006) se propone retomar aquellas experiencias actuales de creación de alternativas al sistema hegemónico, aquellos "campos de experimentación social" que ponen en practica, de manera embrionaria en territorios específicos otras formas de practicar y significar la relación con la naturaleza, las relaciones sociales y económicas, los sistemas de salud o educativos, etc. Experiencias que aparecen apenas como indicios de formas sociales nuevas y que suelen dejarse de lado en las consideraciones científicas por pequeñas o por no expresar al conjunto de una sociedad específica. Esta sociología de las ausencias intenta analizar y rescatar " las señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son "descredibilizadas" porque son embriones, porque son cosas no muy visibles" (Santos, 2006:30).

Por otro lado, esta posibilidad de reconstrucción de un discurso contrahegemónico frente la noción de "desarrollo" se encuentra dada por el proceso de re emergencia de la cuestión indígena en América Latina (Toledo Llancaqueo 2005 y Bengoa 2007) que comenzó desde mediados de los ochenta hasta la actualidad donde una actor que hasta entonces aparecía invisibilizado recobró relevancia pública en América Latina convirtiéndose en un actor político no sólo en los procesos de acción colectiva y resistencia a los cambios estructurales promovidos por el neoliberalismo imperante en la región en estos años, sino como usina de pensamientos y propuestas alternativas para los procesos políticos, económicos y culturales de nuestro continente.

En este sentido, desde la mirada de la "sociología de las ausencias" y "sociología de las emergencias" (Santos 2003) y en el marco de la re-emergencia de los modos de vida indígenas es que observamos como estas "formas societales" (Tapia, 2008) de los pueblos indígenas que tienen un origen pre moderno que se "movilizan contra los efectos expropiadores de su territorio

y destructores de sus comunidades causados por los procesos modernos de explotación de la Naturaleza y de las personas” (Tapia 2008:63) en el marco de una sociedad “abigarrada” (Zavaleta Mercado 2008) como lo son la mayoría de las sociedades latinoamericanas.

Por otra parte, nos parece interesante plantear que tanto la noción de “desarrollo” como la de “Buen Vivir” son construcciones históricas, culturales y políticas de un relato anclado en proyectos civilizatorios determinados. Son construcciones “míticas” producto de imbricaciones entre experiencias concretas de diferentes pueblos, clases sociales y disputas de sentido entre actores contrapuestos que se cristalizan en determinados conceptos o cosmovisiones que ordenan proyectos societales determinados.

Para analizar estas disputas y tensiones, tomamos la idea de mito planteada tangencialmente en su obra por Ernesto Laclau, para quien la eficacia del mito es esencialmente hegemónica; “consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. Toda objetividad no es, por lo tanto, sino un mito cristalizado” (2000:77). Así el mito funciona como un agente dislocador y desestructurante de una objetividad estructural determinada. El espacio mítico “se presenta como alternativa frente a la forma lógica del discurso estructural dominante” (Laclau 2000:78).

Pero el mito no es una opción plenamente constituida frente a otro sistema estructurado dominante, sino que justamente se opone a los efectos desestructurantes de la estructura dominante. Así, el mito surge como crítica a las fallas en la estructuración dominante. En este sentido, el espacio mítico tiene una doble función, “por un lado él es su propio contenido literal – el nuevo orden propuesto-; por el otro, este orden simboliza el principio mismo de la espacialidad y la estructuralidad” (Laclau 2000:78).

El mito así, seduce por una idea de plenitud que la realidad de la estructura dominante y sus fisuras no pueden otorgar. En este caso, el mito del desarrollo se conformó como estructurante de las sociedades latinoamericanas desde mitad del siglo XX, en tanto que se miraron en el espejo europeo y norteamericano al plantearse los modelos de crecimiento necesarios para el devenir de la propia sociedad. De este modo, el desarrollo europeo y norteamericano se transforman en los modelos a seguir por los países latinoamericanos. Pero al mismo tiempo, los mitos tienen una función contrahegemónica contrapuesta al mito dominante, es decir, funcionan también como aglutinadores de las dislocaciones, de las reivindicaciones sociales de diferentes sujetos; al tiempo que son esencialmente incompletos, “su contenido se reconstituye y desplaza constantemente” (Laclau 2000:79).

En este sentido es que Laclau habla de un doble movimiento del espacio mítico: por un lado al encarnar la forma de la plenitud impone en forma hegemónica un orden social

determinado pero, al mismo tiempo, es a esta misma forma de plenitud hacia la cual se le presentarán nuevas dislocaciones y, por ende, se constituirán nuevos mitos dislocadores y demandas que pondrán en cuestión a ese mito cristalizado como estructura dominante.

Así; el mito puede ser una herramienta de consolidación de una estructura dominante, pero también pueden habilitar procesos de cambios estructurales en pos de un horizonte emancipatorio (que, vale señalar, según el autor nunca cristalizará en una nueva estructura totalmente “suturada”). En efecto, la posibilidad de un cambio social es, en todo caso, contingente al devenir de las acciones colectivas y actores sociales que se articulen políticamente y logren plantear alternativas allí donde el sistema se ve impedido de generar respuestas que lo relegitimen desde las estructuras institucionales de la política.

En el marco de una sociedad “desgarrada” de sus fundamentos de “desarrollo” y de sus clivajes de contención identitaria, reemergen en América Latina otras lógicas económicas, políticas y culturales ancladas en formas societales previas a la Conquista del continente y la imposición paulatina de la Modernidad capitalista y colonial.

En esta sociedad “abigarrada” (Zavaleta Mercado 2008) latinoamericana surgen entonces, en una construcción mítica entre el pasado y el presente de diversos movimientos sociales, principalmente los pueblos indígenas y comunidades campesinas, mitos contrahegemónicos que comienzan a cristalizar dentro de la noción del “Buen Vivir”. Es en este clivaje del concepto de mito planteado por Laclau (2000), entre otros autores, que pondremos en juego los desafíos, límites y potencialidades de las disputas civilizatorias entre el “Desarrollo” y el “Buen Vivir” en el marco de formas antagónicas de relacionamiento con la naturaleza y el territorio.

LA CONSTRUCCIÓN DEL MITO DEL “DESARROLLO”

En este apartado establecemos brevemente una mirada crítica hacia la idea de desarrollo orientada a la forma de apropiación de la Naturaleza. Esta noción surge con la consolidación del “sistema/mundo capitalista/colonial” (Wallerstein 1974) en el marco de la Modernidad e identifica al desarrollo con el mejoramiento de la calidad de vida e indicadores de bienestar material, la reducción de la pobreza y los procesos de industrialización (Viola 2000) en base al modelo industrial surgido en Europa Occidental a partir de la denominada Revolución Industrial.

En efecto, este mito del desarrollo surge como parte del proceso de la consolidación del sistema capitalista y la conformación de la burguesía como clase hegemónica, así

la idea de que la Naturaleza no es otra cosa que un dominio a explotar por el hombre, por ejemplo, es todo lo que uno quiera excepto evidente desde el punto de vista de toda la humanidad anterior y, aun hoy, de los pueblos no industrializados. Hacer del saber científico esencialmente un medio de desarrollo técnico, darle un carácter de predominancia instrumental, corresponde también a una actitud nueva. La aparición de estas actitudes es inseparable del nacimiento de la burguesía (Castoriadis 2010: 34)¹.

Éste mito del desarrollo se estructuró como el modelo global deseable para el conjunto de los países a través de la hegemonía política, económica y cultural de los países centrales de Europa y Norteamérica. Así, la noción de desarrollo

convirtió la historia en un programa, un destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era más que una forma social entre muchas, se transformó por definición en el estadio terminal de una evolución social unilineal (...) La metáfora del desarrollo confirió hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, robando a las gentes y pueblos de distintas culturas la oportunidad de definir las formas de su vida social (Esteva 2000:73).

La noción de desarrollo, si bien empieza a utilizarse de manera hegemónica a escala global a mediados del siglo XX (Esteva 2000), se enraiza en el propio surgimiento de la Modernidad, el Capitalismo y la Colonialidad . Así el desarrollo, como dispositivo de la colonialidad del poder y del saber (Quijano 2003), expropia los saberes y las prácticas culturales, políticas y económicas subalternas subsumiéndolas a la idea de “subdesarrollo”; es decir, como todo aquello que necesita “evolucionar” hacia el estadio ideal del progreso: la modernización y la industrialización, la mercantilización de todas las esferas de la vida social y de la propia Naturaleza.

El desarrollo, entonces, remite a una red semántica ligada a las nociones de crecimiento, evolución, maduración y modernización. Esta noción permea y atraviesa el conjunto de las políticas públicas de los estados nacionales durante gran parte del siglo XX, pero también reaparece como mito hegemónico en el siglo XXI, sea en su versión “neodesarrollista-neoliberal” como por ejemplo los planes de infraestructura a nivel regional, como son para el caso de América Latina, el “Plan Puebla Panamá y el Plan IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana) o los Tratados de Libre Comercio (TLC), impulsados por diferentes organismos multilaterales de crédito y Estados Unidos; ya sea en su versión “neodesarrollista-neoprogresista” donde diferentes gobiernos latinoamericanos basan

¹ En la cita de Castoriadis realizamos un pequeño cambio de la traducción de la edición citada, tomando un fragmento de la traducción de esta frase realizada por Ana Esther Ceceña (2008:73).

sus planes de desarrollo y redistribución de la riqueza en la sobreexplotación de la Naturaleza, es decir en el uso intensivo-extractivo de los recursos naturales para insertarse en el mercado internacional del trabajo nuevamente como productores de materias primas que generan importantes excedentes a ser (re)distribuidos pero que no cambian la matriz productiva basada en un extractivismo de bienes primarios (Gudynas, 2011), proceso que Svampa ha definido como "Consenso de los Commodities" (2012).

En efecto, si en la década de los noventa, en plena hegemonía neoliberal el modelo hegemónico se basaba en el denominado "Consenso de Washington" -decálogo donde se proponían de manera normativa una serie de fuertes reformas del Estado, privatizaciones de empresas y bienes públicos y la desregulación (casi) total de las economías latinoamericanas- en la actualidad

lo que denominamos como Consenso de los commodities apunta a subrayar el ingreso a un nuevo orden económico y político, sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo, demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes (...) Este proceso de intercambio desigual no sólo ha contribuido al incremento del precio de los commodities, sino también a generar un creciente efecto de reprimarización en las economías latinoamericanas (...) desde el punto de vista de la lógica de acumulación, el nuevo Consenso de los Commodities conlleva la profundización de una dinámica de desposesión (Harvey 2004) o de despojo de tierras, recursos y territorios, al tiempo que genera nuevas formas de dependencia y dominación (Svampa 2012: 16-17).

Este consenso opera -según Svampa- como modelo hegemónico de desarrollo tanto para los gobiernos que se plantean como continuidad del neoliberalismo (por ejemplo México, Perú y Colombia) como para aquellos de corte progresista moderados (Brasil, Uruguay, Argentina) como aquellos gobiernos progresistas más radicalizados (Bolivia, Venezuela y Ecuador) y que establece continuidades y rupturas respecto al "Consenso de Washington" en un escenario regional "posneoliberal" (Svampa 2012) en el marco de un modelo que definimos como neo-extractivista y neo-desarrollista.

Por otra parte, el mito del desarrollo se asocia también a la idea de producción y consumo ilimitados, donde el crecimiento económico y el "desarrollo" son cuantificados y medidos de acuerdo a los niveles generales de industrialización y productividad y también a los niveles de consumo con estándares cada vez más altos de utilización de energía y de explotación de la Naturaleza. Es decir,

"se trata nada menos que de una crisis civilizatoria, de la imposible continuidad del modelo industrialista y depredador basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza, en la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados" (Lander, 2009).

En este sentido, la crisis climática global expresa una crisis paradigmática del propio sistema de acumulación capitalista donde la sustentabilidad del propio sistema, y el planeta tierra se encuentran en riesgo producto del colosal desarrollo de las fuerzas productivas no sólo a través de la sobreexplotación del trabajo humano sino también por medio de la sobreexplotación de la Naturaleza, así podemos afirmar junto a Boaventura de Sousa Santos que

"la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la partera del desarrollo. Por un lado, se asienta en una concepción retrógrada de la naturaleza, incapaz de ver la relación entre la degradación de ésta y la de la sociedad que sustenta. Por otro lado, para dos tercios de la humanidad no conllevó desarrollo" (Santos, 2003:28).

Efectivamente se trata de una crisis civilizatoria, de la imposible continuidad "del modelo industrialista y depredador basado en la lucha de los humanos contra la Naturaleza, en la identificación del bienestar y la riqueza como la acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados" (Lander 2009:31).

En la actualidad los recursos naturales volvieron a ser elementos estratégicos para el desarrollo del "sistema/mundo capitalista/colonial" (Wallerstein 1974), tal como se dio en el largo proceso de surgimiento de este sistema/mundo con la "acumulación primitiva" (Marx 2002) a través de la expropiación de la tierra y los recursos naturales. Este proceso lo caracterizamos como de "acumulación por desposesión" (Harvey 2004) que implica que el capitalismo, para mantener su proceso de reproducción ampliada del capital no requiere únicamente de un proceso previo o "originario" de acumulación extrayendo los recursos naturales y la tierra, sino que esta acumulación por desposesión de los recursos naturales y los territorios es un proceso permanente e inherente del capitalismo que incluye

la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad- común, colectiva, estatal, etc.- en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los

recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito (Harvey 2004:113).

En este proceso de apropiación de la renta de la Naturaleza existe también una apropiación discursiva y material que resignifica la Naturaleza como “recursos naturales”. En este sentido,

el discurso utilitario reemplaza el término Naturaleza con el término recursos naturales, focalizando en esos aspectos de la Naturaleza que pueden ser apropiados para el uso humano [...] las plantas consideradas valiosas devienen cultivos, las especies que compiten con ellas se estigmatizan como hierba, y los insectos que se las comen son estigmatizados como plagas (Scott 1998:13, en Ceceña 2008:72).

En efecto, el capitalismo no sólo mercantiliza la Naturaleza sino que el propio capital “rehace a la Naturaleza y a sus productos biológica y físicamente (y política e ideológicamente) a su propia imagen y semejanza” (O’Connor 2003:33) en una transformación que selecciona a algunos componentes de la Naturaleza como mercancías y a otros como desechos.

En los últimos años, además, por el avance de la biotecnología, se producen modificaciones para obtener nuevas cualidades de esa Naturaleza devenida en mercancía; el ejemplo más claro de esto son los organismos genéticamente modificados (OGM) que luego se patentan para su comercialización, principalmente en torno a las semillas transgénicas (Barri y Wahren 2010; Perelmuter 2011). Esto comporta un nuevo proceso de desposesión-apropiación de un “bien común” -las semillas- que algunos autores caracterizan como una apropiación de la “renta de la vida” por parte del sistema hegemónico (Bartra 2008).

Paralelamente, se profundizaron los esquemas productivos de extracción y aprovechamiento intensivo de los “recursos naturales” por parte de grandes empresas nacionales y multinacionales como la minería a cielo abierto y la extracción de hidrocarburos (incluso por medio de nuevos sistemas como el “fracking”). Como planteamos, los recursos naturales son, hoy en día, elementos estratégicos para el desarrollo del capitalismo y los campesinos, indígenas, y pobladores de las pequeñas ciudades rururbanas de diferentes regiones de nuestro continente.

Allí es donde se encuentra actualmente el nodo de la lógica extractiva del sistema productivo hegemónico que -además de desplazar y arrinconar a las comunidades indígenas y campesinas- destruye la propia Naturaleza de donde obtiene los “recursos” para su propio proceso de acumulación y expansión. Retomando a Lander, la tierra “está siendo explotada más allá de su capacidad de reposición. Los seres humanos que vivimos hoy estamos utilizando

no sólo la totalidad de la capacidad de reposición, sino la parte que le correspondería a las futuras generaciones” (2009:32).

El avance del modelo extractivo, mercantilizador y que sobre-explota a la Naturaleza, posee aristas autodestructivas, tanto para la propia sustentabilidad del capitalismo como para la vida del planeta a escala global que -crisis climática mediante- precisa de cambios paradigmáticos en las formas societales y en los modos de producción.

En este sentido, resulta significativo la búsqueda de otras formas alternativas al desarrollo que vayan más allá del desarrollo sustentable u otros adjetivos políticamente correctos. En efecto, "la quiebra del espejismo del desarrollo es cada vez más evidente y, en vez de buscar nuevos modelos de desarrollo alternativo, tal vez haya llegado la hora de comenzar a crear alternativas al desarrollo" (Santos, 2003:29)

En este sentido, probablemente, el acto de mayor osadía para un cambio societal y paradigmático esté dado por ese “manotazo hacia el freno de emergencia” de la Humanidad del que nos alertaba hace ya muchas décadas Walter Benjamin o del pedido acuciante que hoy nos hacen los pueblos indígenas de America en palabras de David Choquehuanca -Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia e intelectual aymara- al interpelar al conjunto de la humanidad a que “baje la palanca del futuro” y que cambie el paradigma de producción y consumo, entablando otra relación con la Naturaleza; alejada de las lógicas mercantilizadoras del libremercado, pero también de la Modernidad y el Desarrollo.

LA CONSTRUCCIÓN DEL MITO DEL “BUEN VIVIR” DESDE LAS COSMOVISIONES DE LOS PUEBLOS GUARANÍ, KICHWA Y AYMARA.

Frente a este avance del “desarrollo” como forma hegemónica de apropiación de la Naturaleza, resulta importante -retomando el planteo de la “sociología de las ausencias” (Santos 2003)- rescatar aquellas formas de producción campesinas e indígenas que sobrevivieron a distintos modos de producción desde los comienzos de la agricultura, adaptándose a los cambios productivos y a las presiones estructurales y políticas de los cambios económicos a nivel mundial; resistiendo desde su forma de producir y reproducir la vida campesina e indígena, ligadas a la producción para el autoconsumo, en una relación de reciprocidad con la Naturaleza (García Guerreiro y Wahren 2014).

En esta dirección, retomamos a Arturo Escobar quien afirma que

la construcción de paradigmas alternativos de producción, órdenes políticos, y sustentabilidad son aspectos de un mismo proceso, y éste proceso es impulsado en parte por la política cultural de los movimientos

sociales y de las comunidades en la defensa de sus modos de Naturaleza/cultura. Es así como el proyecto de movimientos sociales constituye una expresión concreta de la búsqueda de órdenes alternativos de producción y ambientales (2000: 202).

En definitiva, lo que diferencia a estos movimientos sociales de la lógica hegemónica del “sistema/mundo colonial/capitalista” (Wallerstein 1974) es que mantienen una relación de reciprocidad y pertenencia con el territorio y la Naturaleza.

En efecto, “muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la Naturaleza de maneras sorprendentemente distintas de las formas modernas predominantes; entienden, y usan, sus entornos naturales de maneras muy particulares” (Escobar 2000:77). Por medio de esta relación de reciprocidad reifican sus identidades, a la vez que disputan un modo de vida y una cosmovisión particular en pugna con otros actores. En este sentido, las acciones colectivas de los movimientos indígenas y campesinos, así como los de los sectores populares urbanos y rururbanos están

asociando los nuevos derechos culturales con reivindicaciones por el acceso y la apropiación de la Naturaleza en los que subyacen estrategias de poder, valores culturales y prácticas productivas alternativas. A los nuevos derechos culturales y ambientales se están incorporando demandas para autogestionar las condiciones de producción y los estilos de vida de los pueblos (Leff 2007:70).

La relación de reciprocidad y/o pertenencia con la Naturaleza por parte de los movimientos sociales implica una relación que va más allá- incluso de manera contrapuesta- de la forma de relacionamiento con la Naturaleza hegemónica que, como vimos en el apartado anterior, asume -en pos del “desarrollo”- una lógica racional económica estatal/colonial/capitalista que mercantiliza y objetiviza a la Naturaleza y al territorio resignificándolos como recursos naturales, a la vez que destruye sistemáticamente otras posibles formas de entender y relacionarse con la Naturaleza, otros usos y sentidos acerca del territorio.

Los conceptos que aquí desarrollamos constituyen parte de la identidad histórica y cultural de los pueblos guaraní, kichwa y aymara. Para ello, hemos tomado las perspectivas de los propios actores (Long 2007). En el caso de los pueblos kichwa y aymara, a partir de palabras de referentes políticos e intelectuales indígenas de Bolivia y Ecuador; y en el caso de los guaraní a través de entrevistas realizadas a dirigentes e integrantes de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) de Bolivia. Estos conceptos son el *Ñande Reko*, el *Teko Kavi*, el *Sumaq Qamaña* y el *Sumak Kawsay*.

Su recuperación y resignificación aparecen como herramientas clave para comprender el proyecto estratégico de regeneración cultural, identitaria y territorial de los pueblos indígenas de América Latina -en definitiva la reconstrucción de un mito- y su relacionamiento con la Naturaleza de manera contrapuesta a la forma hegemónica, mercantilizadora de la misma.

Estos conceptos, a su vez, se entrelazan con los procesos de resistencia contra la dominación colonial española en primer lugar y, luego de los procesos de independencia del siglo XIX, contra la dominación neocolonial de las repúblicas criollas. Pero también se entrelazan con las experiencias de resistencia más recientes contra las reformas neoliberales de fines del siglo XX y comienzos del XXI, e incluso con las resistencias a los actuales proyectos extractivo que se despliegan en sus territorios enmarcados en el denominado “Consenso de los Commodities” (Svampa 2012) impulsados no sólo por gobiernos neoliberales, sino también por los gobiernos “progresistas” de la región².

En este marco de disputa territorial pero también conceptual acerca de los usos y significados de la Naturaleza es que se despliegan a su vez, diversos procesos políticos y culturales de estos pueblos indígenas ligados a la territorialidad y a la autonomía indígena como forma de autogobierno que, no exentas de tensiones y contradicciones se plantean nuevos modelos civilizatorios y de relacionamiento recíproco con la Naturaleza.

De esta manera en la construcción de este mito del Buen Vivir –que es en realidad un relato que unifica y entrelaza diferentes cosmovisiones de diversos pueblos indígenas como el Kichwa y Aymara de donde surge el termino, pero también de otros pueblos que lo resignifican, como el caso de los Guaraní- implica un entrecruzamiento de temporalidades, algunas ligadas a las tradiciones ancestrales de estos pueblos indígenas, y otras articuladas a las acciones colectivas actuales de estos pueblos indígenas en articulación con lógicas modernas de organización como puede ser la lógica sindical o de los nuevos movimientos sociales.

2 "En el marco del Consenso de los *commodities*, son numerosos los movimientos campesinos indígenas, las organizaciones y las redes socioambientales que han venido generando un espacio común caracterizado por un saber experto independiente y alternativo. Asistimos así a la estructuración de temas, consignas, conceptos límites, que operan como marcos de acción colectiva contestatarios respecto de la modernidad dominante, al tiempo que alimentan los debates sobre la salida al extractivismo y una modernidad alternativa. Por otro lado, lo que resulta incontestable es que, más allá de las retóricas industrialistas y emancipatorias en boga, tanto los gobiernos progresistas como aquellos más conservadores tienden a aceptar como “destino” el nuevo consenso de los *commodities*, en nombre de las “ventajas comparativas” o de la pura subordinación al orden geopolítico mundial, el cual históricamente ha reservado a América Latina el rol de exportador de naturaleza, sin considerar los enormes efectos socioambientales, las consecuencias en términos económicos (los nuevos marcos de la dependencia y la consolidación de enclaves de exportación) y su traducción política (nuevas formas de disciplinamiento y coerción sobre la población)" (Svampa 2012: 34-35)

En este sentido, el “Buen Vivir” no es una mera reconstrucción de una noción ancestral/tradicional, sino que implica una imbricación también con nuevas formas de nominar y de producir sentidos que se plantean como contra-hegemónicos frente a la noción de desarrollo occidental en torno, por ejemplo, al relacionamiento con la Naturaleza y/o el territorio.

Para los pueblos Kichwa el “Buen vivir” se denomina como Sumak Kawsay, que implica básicamente una lógica de la complementariedad entre los sujetos y entre los sujetos y la Naturaleza como forma de alcanzar la “plenitud” de la vida que contiene la relación recíproca entre los seres humanos y entre éstos y la Naturaleza, así el dirigente indígena ecuatoriano y antropólogo Luis Macas realiza una explicación etimológica del concepto que da cuenta de que éste es un concepto dinámico, en permanente (re)construcción por la práctica histórica y política del pueblo kichwa.

El Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas 2010:14).

En el caso de los Aymara esta idea se refleja en el *Sumaq Qamaña* que comparte estas mismas ideas de la complementariedad y la relación de reciprocidad con la Naturaleza, reificada como “Pachamama”, también aparece muy fuertemente en el imaginario aymara la necesaria complementariedad y reciprocidad solidaria entre los hombres y las mujeres. De este modo, en palabras del actual Canciller de Bolivia David Choquehuanca explica al “Vivir Bien” –basado en la idea de la complementariedad- como algo diferente al “vivir mejor” que plantea el “desarrollo” basado en la producción y el consumo ilimitado.

El “Vivir Bien” aymara es un concepto que se basa en la complementariedad, porque todos somos hermanos, todos nos complementamos. Buscamos una vida complementaria, una vida complementaria entre el hombre y la mujer, una vida complementaria entre el hombre y la Naturaleza, donde todo está regulado por las leyes de la Naturaleza (Choquehuanca 2010:11).

Estos conceptos no solamente referencias las experiencias ancestrales de estos pueblos indígenas sino que actúan como ordenadores de la vida de estas comunidades en la actualidad y aparecen como un posible desafío para construir una “ecología de saberes” que permita encontrar alternativas globales viables al proceso de “desarrollo” hegemónico que está

llevando, entre otras cosas, a una crisis climática y ambiental de escala planetaria. En este sentido, el historiador aymara Fernando Huanacuni plantea que en la cosmovisión andina kichwa/aymara puede convertirse, potencialmente en una referencia alternativa al desarrollo a escala global.

La visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad y muchos otros principios que se han mantenido y hoy están siendo referentes en todo el mundo para encontrar un nuevo paradigma para vivir bien (Huanacuni 2010:19).

De este modo el “Buen Vivir” kichwa/Aymara “tiende puentes entre el pasado y el futuro, entre la matriz comunitaria, el lenguaje territorial y la mirada ecologista” (Svampa 2012: 24). Como noción que complementa cosmovisiones ancestrales con nuevas demandas y paradigmas de los pueblos indígenas en la actualidad, hay una coincidencia general en afirmar que es un “concepto en construcción” y, por ende, también en disputa (Svampa 2012). Para Xavier Albó (2009), esta noción condensa la lógica de producción y reproducción de la vida de las comunidades de muchos pueblos indígenas (no sólo kichwas y aymaras), contrapuestos a las sociedades y poderes dominantes ligadas a las lógicas de la Modernidad y el Desarrollo. Por otra parte, para Magdalena León (2009), la noción de buen vivir se sustenta “en reciprocidad, en cooperación, en complementariedad”, por su parte para Quiroga Suárez se entiende como un “nuevo pacto social en armonía con la naturaleza” (2009: 104); y, por último, aparece ligada a la visión ecofeminista de cuidado de la vida, de cuidado del otro” (en Svampa 2012: 24).

Por su parte, la noción del *Ñande Reko* es el pilar de la cultura y la identidad guaraní. *Ñande* significa “nuestro” y *Reko* denomina de manera amplia lo que en la cosmovisión occidental se considera “cultura”.

El Ñande Reko significa mucho para nosotros, una cultura que compone todo, ¿no? La visión, la cosmovisión de cómo vivir bien, ¿no? Justino Zambrana, presidente del CCGTT de la APG Tarija, entrevista propia.

En el sentido que le otorgan los guaraní, *Ñande Reko* se traduce como “nuestro modo de ser y estar”, de esto modo implica la cosmovisión, los aspectos religiosos, económicos, políticos y sociales del entramado comunitario de los guaraní como pueblo. De esta manera, aparece como proyección política y no sólo como una recuperación de las tradiciones ancestrales. Este concepto aparece incipientemente como alternativa política a la idea de “desarrollo” impuesta desde la matriz colonial/estatal/capitalista para los pueblos indígenas.

Yuxtapone nociones ancestrales con las prácticas económicas, culturales y políticas actuales del pueblo guaraní.

Ya se ha pedido que se descarte definitivamente el concepto de desarrollo, el concepto desarrollista del mundo occidental, y que más bien se trata de estructurar esa concepción del “vivir bien”, del Ñande Reko, de lo que significa para el guaraní vivir bien. No solamente encasillado y enmarcado en esos idearios tradicionales, digamos, de “la tierra sin mal”, la tierra del descanso, la paz, sino ya en un contexto actual y hacia el futuro. Cómo lograr mejorar condiciones materiales de vida sin perder, rescatando más bien, los valores de la identidad cultural guaraní. Hernán Ruiz, Equipo Técnico de la APG de Tarija, entrevista propia.

La noción de *Teko Kavi*, “buen vivir” en guaraní se encuentra contenida en el *Ñande Reko* que actúa como la noción articuladora de la cosmovisión guaraní tradicional pero también como proyecto político en la actualidad, en el marco de, por ejemplo, los debates acerca de la construcción de un Estado Plurinacional, las autonomías indígenas y, por supuesto, la gestión y utilización de los territorios, los recursos naturales, especialmente los hidrocarburos.

Finalmente, en torno a las disputas de los territorios podemos afirmar que el *Ñande Reko*, como “modo de ser”, también implica un “modo de estar”, una forma específica de habitar y practicar los territorios ligada a lógicas de reciprocidad con la Naturaleza, con lógicas económicas alejadas de la idea de acumulación de bienes y de la acumulación de capital, sino que se encuentran ligadas a lógicas productivas propias de los guaraní orientadas al autoconsumo y al intercambio de dones en el marco de pautas culturales que son definidas de manera colectiva por las propias comunidades.

En este sentido la cosmovisión de estos pueblos indígenas está signada por relaciones de complementariedad y reciprocidad entre los sujetos y que implican también otras formas de otorgar sentidos y usos a la Naturaleza diferentes a los usos y sentidos hegemónicos ligados a la noción de “desarrollo” y progreso del “sistema mundo” capitalista-moderno-colonial. En este sentido el “*Buen Vivir*” o sus referencias conceptuales similares en diferentes pueblos indígenas, dan cuenta de una cosmovisión

de armonía de las comunidades humanas con la Naturaleza, en la cual el ser humano es parte de una comunidad de personas que, a su vez, es un elemento constituyente de la misma Pachamama, o madre tierra (...) y donde las personas viven bajo principios milenarios y fundamentales que determinan que sólo se toma de la Naturaleza lo necesario (Quiroga Suárez 2009:105).

LAS TENSIONES ENTRE EL “DESARROLLO” Y EL “BUEN VIVIR”

Estas nociones y conceptos de los actores, son parte importante del proceso de recuperación y resignificación de las identidades indígenas, con un anclaje de intervención política que apunta al nivel local y territorial pero también al municipal, regional, nacional e, incluso, en algunos casos con referencialidad internacional entremezclando las tradiciones indígenas con las prácticas contemporáneas de estos pueblos. Esta recuperación cultural e identitaria de lo guaraní, kichwa y aymara, se da en contraposición (en una permanente tensión de intercambio, negociación y conflicto) con el mundo occidental blanco-mestizo, que implica una categoría identitaria antagónica que, a la vez, refuerza la propia identidad.

Esta confrontación, como dijimos, implica conflicto, pero también intercambios y negociación, reapropiaciones culturales e identitarias que se encarnan en los territorios habitado y practicados por estas comunidades indígenas. En última instancia, se trata de construir el *Ñande Reko*, el *Sumak Kawsay* y el *Sumaq Qamaña* en esos “campos de experimentación social” (Santos 2003) que son las comunidades guaraní, kichwa y aymara regeneradas en términos políticos, económicos y culturales.

Estos procesos de regeneración de la identidad y la cosmovisión indígena en toda América Latina genera múltiples tensiones entre estas “formas societales” y el Estado, entre el “Buen Vivir” y el “Desarrollo” que atraviesan las relaciones entre los distintos actores sociales pero también atraviesa en tensión a los propios movimientos sociales y pueblos indígenas y pone en el centro de la escena como se relacionan y utilizan a la Naturaleza estos distintos actores. Estas tensiones se pueden observar de manera paradigmática en las disputas que se suceden con cada vez mayor intensidad en torno a los territorios donde se encuentran los “recursos naturales” estratégicos para la “acumulación por desposesión” capitalista (Harvey 2004).

Estas tensiones incluso ponen en crisis la propia forma del Estado Nación, promotor de las “políticas de desarrollo”- en lo que en la región andina, principalmente Ecuador y Bolivia, se ha dado en llamar los estados plurinacionales que cuestionan, en parte al menos, la noción moderna del Estado Nación y que han colocado en aspectos centrales de sus respectivas constituciones algunos de los conceptos del “Buen Vivir”.

No es posible “la convivencia del Sumak Kawsay y el sistema actual, no puede ser un sistema de este Estado, hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos, con las manos de todos y todas. Estamos presentando una propuesta como opción de vida para todos, no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad. Debemos

llegar a acuerdos, consensos entre los diferentes sectores hacia la construcción de una sola agenda, una propuesta de lucha y al entendimiento del Sumak Kawsay. El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento (Macas 2010:16).

Así, las tensiones entre movimientos sociales y Estado adquieren dimensiones cada vez más complejas y, en parte, es en la disputa por los territorios donde se dirimen o donde se vislumbran con mayor claridad estos procesos de diálogo, tensiones y conflictos.

Cuando el propio gobierno está impulsando la explotación de los recursos naturales, de gas, de otros recursos que existen en el país, entonces pareciera que para qué sirve que vamos a plantear que ya no se siga haciendo estas cosas que contaminan. Cuando el propio gobierno está firmando para que sigan explorando para que sigan explotando, impulsando que se perforen los pozos, entonces pareciera que es difícil decir basta, pero yo creo que estamos haciendo bien, todos los pueblos indígenas respecto a esto para que no siga contaminando. No se cómo lo tomará el Presidente, porque pareciera que se contradice él sólo. Nosotros como pueblo guaraní tenemos que plantearle esto, no para hacerle contra sino presentarle nuestra realidad como pueblo, para defender de verdad la Madre Tierra. Román Gómez, Mburuvicha Guasu de la APG Karaparí, entrevista propia.

La matriz “nacional-popular” y desarrollista cuenta con un fuerte arraigo en los países latinoamericanos (Svampa 2012), lo cual incluye también a los propios pueblos indígenas. Así las tensiones descritas entre desarrollismo y una mirada ligada a las cosmovisiones indígenas de complementariedad y reciprocidad con la Naturaleza aparecen no sólo dentro del Estado y entre éste y los movimientos sociales; sino que también aparece en el seno de los propios movimientos sociales.

El “proceso de descolonización” de los países latinoamericanos – signadas por ser sociedades verticales, racistas y abigarradas- no puede darse únicamente en los ámbitos del Estado y de la institucionalidad, sino que es un desafío que atraviesa a todos los colectivos sociales y a los individuos que componen esas sociedades yuxtapuestas y en tensión permanente. De esta manera, el derrotero que sigan las políticas públicas acerca de los recursos naturales en relación a los territorios indígenas y campesinos en estos países, definirán gran parte de este potencial proceso de transformación social, cultural y civilizatorio articulado en el “Buen Vivir”. Por su parte, todos los gobiernos latinoamericanos, de distinto signo político, vienen aplicando de manera más o menos acrítica, los planes de “desarrollo” en infraestructura, educación, salud, producción, etc. de la noción hegemónica, anclada en un modelo extractivo

y mercantilizador de la Naturaleza, incluso los mismos gobiernos que han promovido en “Buen Vivir” en sus reformas constitucionales como el gobierno de Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador.

En este sentido, la profundización de estas contradicciones entre estos dos “proyectos civilizatorios”, entre el “Buen Vivir” y el “Desarrollo”, implican actualmente confrontaciones y disputas por los sentidos del Buen Vivir, pero sobre todo, por territorios concretos y el uso de la Naturaleza en esos territorios, entre los movimientos sociales y pueblos indígenas versus los estados nacionales y empresas transnacionales (y en muchos casos también movimientos sociales que apoyan a estos gobiernos “nacional-populares”)

Nuestra hipótesis es que las disputas entre los proyectos de “desarrollo” y las formas de vida y producción indígena y campesina, el “Buen vivir” y “Nuestro modo de ser/estar”, pone en escena un conflicto por un espacio de vida entre actores que son mutuamente excluyentes. Las formas de habitar y practicar los territorios de las empresas multinacionales no pueden coexistir con el *Ñande Reko* guaraní o el *Buen Vivir* Kichwa/Aymara que precisa una utilización material y simbólica de la Naturaleza imposible de practicar en un mismo territorio donde se aplican las prácticas extractivistas propias de las industrias hidrocarburíferas, del agronegocio o mineras por sobre la Naturaleza mercantilizada.

El espacio de vida- el territorio- de los pueblos indígenas y comunidades campesinas es incompatible con las necesidades de producción y reproducción de las empresas transnacionales extractivas (y los estados nacionales) sea a partir de actividades agrícola-ganaderas de mediana y gran escala del denominado agronegocio, empresas mineras, emprendimientos forestales, explotación de hidrocarburos, etc. Y si de hecho conviven estas formas antagónicas en un mismo territorio, esto sucede de manera conflictiva, es decir, en permanente tensión entre el impedimento de un desarrollo pleno de las actividades de producción de los hidrocarburos –y la desarticulación de diferentes lógicas comunitarias, productivas y culturales de los pueblos indígenas que, en el mejor de los casos, son suplidas por “planes de desarrollo” o compensaciones de las empresas extractivas y/o el Estado que de manera transitoria aplican políticas focalizadas de remediación de los impactos sociales y ambientales en las comunidades y en los territorios donde la Naturaleza es explotada de forma intensiva-extractiva.

CONCLUSIONES

Como vimos en este trabajo, la construcción de estos relatos míticos se encuentra en permanente movimiento y disputa de sentidos contrapuestos, como ejemplo de esto, podemos afirmar que probablemente en pocos años más organismos financieros internacionales como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo presenten sus propios “Planes de Desarrollo para el Buen Vivir”, lo cual no significará que estos organismos asuman los presupuestos básicos del Buen Vivir, es decir la idea de reciprocidad con la Naturaleza y solidaridad entre los seres humanos entre sí y con los seres “no humanos”. Sino, precisamente, todo lo contrario: una profundización de la mercantilización de la naturaleza con un rostro verde y sustentable.

Observamos también cómo distintos sujetos sociales pueden elaborar y construir una forma determinada de apropiación territorial “contra-hegemónica” - "territorios insurgentes" (Wahren, 2011 y 2012)- trastocando por lo menos algunas de las lógicas esenciales del sistema hegemónico en torno a los recursos naturales, es decir, construir nuevos usos y sentidos en torno a la Naturaleza, alejados de la lógica mercantilizadora del *sistema mundo capitalista colonial*. En efecto, estas formas de apropiación del territorio y los diferentes usos y sentidos otorgados a la Naturaleza ponen en discusión, diálogo y conflicto a diversos modelos “civilizatorios” que contraponen formas de “desarrollo” ligadas a las lógicas del “sistema mundo moderno y colonial” con otras formas de relacionamiento con el territorio y la Naturaleza ligadas a los usos y costumbres indígenas y campesinas: el *Ñande Reko* y la búsqueda de la “*tierra sin mal*” en el caso de los guaraní, el Sumak Kawsay de los pueblos kichwa y el Sumaq Qamaña de los aymara.

Si bien es importante que estos conceptos se incluyan en las políticas públicas e incluso en las nuevas constituciones nacionales, junto con los denominados “derechos de la Naturaleza”, esto no basta para la construcción concreta de nuevas formas de producción, comercialización y consumo que permitan nuevos patrones sociales económicos y políticos en el marco de relaciones de solidaridad y reciprocidad no sólo entre las personas sino también con la Naturaleza.

En este sentido, los gobiernos latinoamericanos, y más aún aquellos denominados “progresistas”, se encuentran en una encrucijada entre el mito del desarrollo (y la promesa incumplida de la Modernidad capitalista acerca del progreso indefinido de la humanidad) y

otras formas sociales que articuladas en el mito del Buen Vivir podrían dar cuenta de la construcción de sociedades plurinacionales que incorporen otros patrones de crecimiento, producción y distribución de los bienes comunes de las personas y la Naturaleza.

De este modo, desde la “sociología de las ausencias” y la “sociología de las emergencias” (Santos 2003) rescatando cosmovisiones y mundos de vida subalternizados e invisibilizados y el desafío epistemológico de construir una “ecología de saberes” que combine las prácticas y conceptos de los pueblos indígenas de nuestro continente, con otros saberes científicos, académicos y de otros actores sociales podrán encontrarse, construirse alternativas posibles a un “desarrollo” que aparece –pese a sus promesas discursivas- como uno de los factores de mayor desigualdad social y como promotor de la crisis climática y ambiental a escala global.

Quizás el intercambio de estos saberes (proceso que estará también atravesado por tensiones y conflictos) sea el que permita a la humanidad “bajar la palanca”, dar un “manotazo hacia el freno de emergencia” -como nos interpelan y provocan desde tiempos y geografías diferentes David Choquehuanca (2010) y Walter Benjamin (2007)- para establecer nuevas formas de vivir en sociedad, nuevos mitos de una forma de vida, alejada de la mercantilización de la Naturaleza, a distancia del “desarrollo y progreso” indefinidos y más cerca de las nociones de complementariedad, reciprocidad, solidaridad con la Naturaleza que, si bien no son potestad única de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas, éstos poseen experiencias e ideas para aportar a la construcción de nuevas sociedades más justas e igualitarias, así como de (re)pensarnos como Humanidad en nuestro relacionamiento con la Naturaleza; es decir, como parte de la Naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

ALBO, X. “Suma Qamaña = el buen convivir”. Revista Obets, Buen Vivir, Desarrollo y Maldesarrollo, Alicante, Número 4 • diciembre de 2008, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz • Universidad de Alicante.

BARRI, F. y WAHREN, J.. 2010 “El modelo sojero de desarrollo en la Argentina: tensiones y conflictos en la era del neocolonialismo de los agronegocios y el cientificismo-tecnológico”, Realidad Económica, Buenos Aires N° 255, Diciembre, [pags. 43-65]: IADE.

BARTRA, A. El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital. México: UAM, 2008.

- BENGOA, J. La emergencia indígena en América Latina. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BENJAMIN, W. Sobre El concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes Buenos Aires: Piedras de Papel, 2007.
- CASTORIADIS, C. La institución imaginaria de la sociedad, Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- CECEÑA, A. E. Derivas del mundo en el que caben todos los mundos, México: CLACSO – Siglo XXI Editores, 2008.
- CHOQUEHUANCA, D. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien, América Latina en Movimiento N° 452, Febrero, pps. 8-13, 2010
- ESTEVA, G. Desarrollo. In: VIOLA, A. (comp.) Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina, 1 ed. Barcelona: Paidós, 2000.
- GARCÍA GUERREIRO, L. y WAHREN, J. Campesinado, territorios en disputa y nuevas estrategias de comercialización de la producción campesina en la Argentina. Veredas, Revista del pensamiento sociológico. México, primer semestre 2014/Año 15, Nro. 28, pp. 297-34
- GUDYNAS, E. “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Vivir Bien” In: Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) Vivir Bien: ¿Paradigma no Capitalista? La Paz: CIDES-UMSA/ Sapienza Università di Roma/Oxfam/Plural, 2011.
- HARVEY, D. El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial, Buenos Aires, 2004.
- HUANACUNI, F. Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario, América Latina en Movimiento N° 452, Febrero, pps. 17-22, 2010.
- LACLAU, E. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- LANDER, E. Hacia otra noción de riqueza, In: Acosta, A. y Martínez, E. (Comp.) El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo, Quito: Abya-Yala, 2009.
- LEFF, E. Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder, México: Siglo XXI, 2007.
- LEÓN, M. Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida, In: Acosta, A. y Martínez, E. (Comp.) El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo, Quito: Abya-Yala, 2009.
- LONG, N. Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor, México: COLSAN - CIESAS, 2007.
- MACAS, L. Sumak Kawsay: la vida en plenitud, América Latina en Movimiento N° 452, Febrero, pps. 14-16, 2010
- MARX, K. El Capital, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

- O'CONNOR, J. ¿Es posible el capitalismo sostenible? In: ALIMONDA, H. (Comp.) *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Buenos Aires: CLACSO, 2003.
- PERELMUTER, T. Bienes comunes vs. mercancías: las semillas en disputa. Un análisis sobre del rol de la propiedad intelectual en los actuales procesos de cercamientos. *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente*, 11(22), 53-86 México: Universidad Autónoma de México-Xochimilco, 2011.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2003.
- Quiroga Suárez, D. Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza In: Acosta, A. y Martínez, E. (Comp.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Abya-Yala, 2009.
- SANTOS, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. 1 ed. Bilbao: Editorial Desclée, 2003, vol. 1.
- SANTOS, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar La emancipación social [Encuentros en Buenos Aires]*. Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- SANTOS, B. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Buenos Aires: Antropofagia, 2010.
- SCOTT, J. *Seeking like a state*. Londres: New Haven - Yale University Press, 1998.
- SVAMPA, M. *Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina* In: OSAL *Año XIII, N° 32, noviembre*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- TAPIA, L. *Política Salvaje*, Buenos Aires: Muela del Diablo-CLACSO, 2008.
- TOLEDO LLANCAQUEO, V. *Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990- 2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?* In: DÁVALOS, P. (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- VIOLA, A. *Introducción*. In -----, (comp.) *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*, 1 ed. Barcelona: Paidós, 2000.
- WAHREN, J. *Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina*. In: *Jornadas de Sociología, IX*, 2011, Buenos Aires.
- WAHREN, J. *Movimientos sociales y territorios en disputa: Experiencias de trabajo y autonomía de la Unión de Trabajadores Desocupados de Gral. Mosconi, Salta*. *Trabajo y Sociedad*, Santiago del Estero, Invierno 2012, Nro. 19, pp. 133-147.
- WALLERSTEIN, I. *El Moderno Sistema Mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. 5 ed. México: Siglo XXI Editores, 1974.
- ZAVALETA MERCADO, R. *Lo nacional popular en Bolivia*, La Paz: Plural, 2008.