

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR**

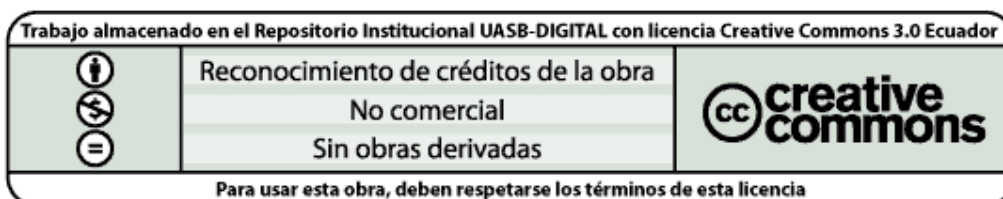
COMITÉ DE INVESTIGACIONES

INFORME DE INVESTIGACIÓN

**El sumak kawsay: una crítica al modelo de desarrollo capitalista y una
alternativa posible desde la literatura y las voces indígenas**

Ramiro Fernando Ávila Santamaría

**Quito – Ecuador
2015**



Resumen ejecutivo

El sistema capitalista comenzó con la conquista española en América Latina. La inserción al capitalismo tuvo tres pasos: uno violento (el shock), unas medidas que permitieron la expansión del capitalismo (terapia del shock) y, en caso de existir malestar, represión. Estos pasos lo encontramos tanto al inicio de la conquista como actualmente cuando se realizan actividades extractivistas. Por otro lado, el capitalismo tiene características que intrínsecamente producen desigualdad, exclusión y violencia, como se demuestra con el análisis de las contradicciones. Una de las alternativas al capitalismo es la comprensión del *sumak kawsay* como modelo de organización económica y social. El contenido y el alcance del *sumak kawsay* está en debate. Podría entenderse como el modelo clásico de desarrollo y progreso, como un retorno al mundo indígena prehispánico o como una alternativa al desarrollo. Este último sentido es el que podría ser una alternativa viable. El *sumak kawsay* es una práctica actual, no hegemónica, que se basa en algunos principios: (1) la relacionalidad, (2) la reciprocidad, (3) la complementariedad, (4) la correspondencia, (5) la afectividad y la espiritualidad, (6) la ciclicidad y (7) el comunitarismo. El expandir prácticas comunitarias y localizadas a nivel nacional, es un reto complejo pero necesario.

Palabras clave: capitalismo, desarrollo, progreso, *sumak kawsay*, interculturalidad, literatura y derecho.

Datos del autor: Doctor en jurisprudencia por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Master en Derecho por Columbia University (New York), Master en Sociología Jurídica por la Universidad del País Vasco-Instituto Internacional de Sociología Jurídica. Doctor en Sociología Jurídica (candidato) por la Universidad del País Vasco. Docente de planta del Área de Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador y coordina la Maestría en Derecho Penal.

Tabla de contenidos

Introducción. 1. El capitalismo. Una mirada al proceso de inserción de América Latina al capitalismo. Funcionamiento del capitalismo. El perfeccionamiento del sistema liberal capitalista. Los problemas irresolubles del capitalismo. La ideología: el desarrollo, el progreso y el bienestar material. 2. *El sumak kawsay*. La comprensión y las disputas sobre el *sumak kawsay*. Comprensión del mundo desde el *sumak kawsay*. Los principios del *sumak kawsay*: (1) la relacionalidad, (2) la reciprocidad, (3) la complementariedad, (4) la correspondencia, (5) la afectividad y la espiritualidad, (6) la ciclicidad y (7) el comunitarismo. Dimensiones del *sumak kawsay*. El modelo alternativo al desarrollo. Bibliografía.

Tabla de contenido

Introducción.....	4
El capitalismo.....	4
Comunidad indígena Sarayaku,.....	4
Sarayaku, El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro, 82	4
Una mirada al proceso de inserción de América Latina al capitalismo	5
Funcionamiento del capitalismo	11
El perfeccionamiento del sistema liberal capitalista	12
Los problemas irresolubles del capitalismo	18
La ideología: el desarrollo, el progreso y el bienestar material.....	29
El <i>sumak kawsay</i>	33
La comprensión y las disputas sobre el <i>sumak kawsay</i>	33
Comprensión del mundo desde el <i>sumak kawsay</i>	39
Los principios del <i>sumak kawsay</i>	41
(1) La relacionalidad	41
2. La reciprocidad	42
3. La complementariedad	45
4. La correspondencia.....	47
5. La afectividad y la espiritualidad	48
6. La ciclicidad.....	49
7. El comunitarismo	50
Dimensiones del <i>sumak kawsay</i>	53
El modelo alternativo al desarrollo	54
Bibliografía	63

Introducción

Este informe está dividido en dos partes. En la primera se describe al capitalismo como forma de organización socio-económica hegemónica, comenzando desde una perspectiva histórica, enfocada en América Latina, su funcionamiento y sus fatales contradicciones. En esta parte se demuestra que el capitalismo intrínsecamente requiere inequidad, violencia, extractivismo, destrucción y muerte. Al final de esta parte se concluye que es urgente salir de esta forma de organización y buscar alternativas. En la segunda parte se describirá una de las alternativas al capitalismo, que es el *sumak kawsay*. El *sumak kawsay* es una institución constitucional en Ecuador y Bolivia que está en disputa. Se describirá las principales perspectivas y la visión que asumimos, que es un sistema de vida y una forma de organización social que recoge tanto el saber indígena como los saberes emancipatorios de occidente. Se enuncian y se describirán los principios que lo sustentan, las dimensiones y se analizará al *sumak kawsay* por oposición al sistema capitalista (*llaki kawsay*). Para explicar tanto al modelo capitalista como al *sumak kawsay* se utilizará, además de doctrina contemporánea, la literatura y testimonios de intelectuales indígenas.

El capitalismo

*Dejad, pues, de quejaros:
sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado.
Fraude, lujo y orgullo deben vivir, si queremos gozar de sus dulces beneficios.*
Bernardo de Mandeville, *La fábula de las abejas*

*Y todos sentían como si acabaran de recordar de un grato sueño,
de ese sueño formidable
en que tú te encuentras una bolsa repleta de monedas de oro
y la pones debajo de la almohada y sigues durmiendo
y al día siguiente temprano, al despertar, la buscas y te hallas con el vacío.*
Augusto Monterroso, *Mr. Taylor*, 17

*Al fin, todo se pudre, todo cría cáscara
y hay que tirarlo o venderlo. Para eso está;
y para conseguir negocios*
Juan Carlos Onetti, *El astillero*, 30.

*Nuestro pueblo y nuestra selva valen más que todas las petroleras del mundo y sus
magnates juntos. Nos hablan de una globalización que nos quiere desechar por el
hecho de que no hablamos el lenguaje del dinero y el mercado.*
Comunidad indígena Sarayaku,
Sarayaku, *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, 82

Una mirada al proceso de inserción de América Latina al capitalismo

Mister Taylor sale de Boston sin un centavo y aparece en América del Sur, en la región del Amazonas. Convive con los indígenas de una tribu. Por su aspecto, le llamaban el gringo pobre. Un día, en busca de hierbas para alimentarse, se internó en la selva. Por pura casualidad se encontró con un nativo. Éste le dijo: *buy head? Money, money*. Le ofrecía una cabeza reducida. Como no tenía dinero, Mister Taylor aparentó no comprender. “El indio se sintió terriblemente disminuido por no hablar bien inglés, y se la regaló pidiendo disculpas” (Monterroso 1998, 10). Mr. Taylor, hombre de vasta cultura, entregado a la contemplación, contaba uno por uno los pelos de la cara. Aburrido, dispuso obsequiar la cabeza a un tío suyo, Mr. Rolston, “quien desde la más tierna infancia había revelado una fuerte inclinación por las manifestaciones culturales de los pueblos hispanoamericanos” (11).

Mr. Rolston pide 5 cabezas. Luego, solicita 10 cabezas. Un mes más tarde, 20. Mr. Taylor presintió que se trataba de un negocio y así lo confirmó. Se conformó una sociedad mercantil. El uno adquiere las cabezas y el otro las vende. Mr. Taylor consiguió permiso de exportación y una concesión exclusiva por 99 años. Este sería un “paso patriótico que enriquecería en corto tiempo a la comunidad.” (12). A cambio, los aborígenes, en la pausa de recolección de cabezas, recibirían un refresco bien frío, “cuya fórmula mágica él mismo proporcionaría” (12). El parlamento, cuando se dieron cuenta de las ventajas, promulgaron un decreto “exigiendo al pueblo que acelerara la producción de cabezas reducidas” (12).

Meses más tarde, en Estados Unidos, las cabezas alcanzaban popularidad. Al principio era privilegio de familias pudientes. Luego se fue popularizando. Todo hogar tenía su cabeza; si no la tenía, se consideraba hogar fracasado. Hubo coleccionistas y otros que compraban cabezas raras para salvarse de la vulgaridad. Hubo inversión extranjera “para impulsar el desenvolvimiento de aquella manifestación cultural” (13). Efectivamente, “la tribu había progresado en tal forma que ya contaba con una veredita” (13).

Pero vino la escasez. Las meras defunciones resultaron insuficientes. ¿Cómo elevar la mortalidad a “un nivel grato a los intereses de la Compañía”? Había que “tomar medidas heroicas.” Se estableció la pena de muerte. “Los juristas se consultaron unos a otros y elevaron a la categoría de delito hasta la falta más nimia” (14). Si alguien se quejaba de mucho calor y se comprobaba que no era para tanto, o si estornudaba sin justificación, le ejecutaban enseguida. La cabeza para la compañía, el resto para los familiares. Se estableció una legislación sobre las enfermedades. Los enfermos graves debían morir en 24 horas, salvo si contagiaban a la familia. Las víctimas de enfermedades leves eran despreciadas y escupidas en la cara. Fallecer y no curar eran actos patrióticos. Hubo un período de auge económico. Industrias subsidiarias, como las de ataúdes, florecieron. Se construyó otra veredita. Por su parte, Mr. Taylor fue consejero particular del Presidente. Mientras que poca gente quedaba en el pueblo: las autoridades y periodistas, y sus señoras.

El progreso exigía el único remedio posible: fomentar la guerra entre tribus vecinas. Las tribus fueron eliminándose. Una, dos, tres, cuatro y cinco tribus. “El progreso se extendió con tanta rapidez que llegó la hora en que, por más esfuerzos que realizaron los técnicos, no fue posible encontrar tribus vecinas a quienes hacer la guerra” (16). Todo comenzó a languidecer. La gente “estaba más triste y fúnebre que nunca” (17). “Y todos sentían como si acabaran de recordar de un grato sueño, de ese sueño formidable en que tú te encuentras una bolsa repleta de monedas de oro y la

pones debajo de la almohada y sigues durmiendo y al día siguiente temprano, al despertar, la buscas y te hallas con el vacío” (17). Se dormía con dificultad y con temor a “amanecer exportado”. Todos exigían, en el país de Mr. Taylor, cabecitas hispanoamericanas. Se pedía más y más. Los embarques disminuyeron uno por mes “ya con cualquier cosa, con cabezas de niño, de señoras, de diputados.”

De repente cesaron del todo. Un viernes áspero y gris, Rolston saltó de la ventana cuando al abrir un paquete de correo encontró la cabecita de Mr. Taylor, que parecía decirle desde el fiero Amazonas: “perdón, perdón, no lo vuelvo a hacer” (18).

La historia de Mr. Taylor es la historia del capitalismo y de la relación entre países hegemónicos y periféricos. En un inicio, Mr. Taylor sale del primer mundo sin un centavo y se dirige a América del Sur. Mr. Taylor podría ser el mismo Cristóbal Colón, o cualquier otro aventurero que ha buscado suerte y mejor vida en el Sur. El encuentro con el mundo indígena es un desencuentro, un hecho no esperado y hasta cierto punto indeseado. Mr. Taylor simplemente quería comer y estaba sobreviviendo. Aparece un indígena y ambos se asustan. El uno le ofrece una cabeza reducida, *tzantza*, y el otro no tenía más que demostrar incompreensión. Para el indígena, la *tzantza* tiene un valor cultural enorme. De hecho, es una especie de trofeo de guerra. Para Mr. Taylor no es nada y lo único que le llama la atención son los pelos de la cara. En ese encuentro, existe ya una relación asimétrica: el indio se siente disminuido, cree que hizo algo inadecuado y acaba regalando la cabeza. La distancia entre el indígena y el norteamericano culturalmente se irá alejando de forma proporcionalmente inversa a la relación comercial que se irá creando.

Mr. Taylor envía la cabeza a su tío Mr. Rolston, y éste encontrará el *valor de cambio* de la *tzantza*. La cabeza reducida se convierte en un *recurso natural*. La cabeza podría ser cacao, oro, caucho, plata, canela, cobre, banano, petróleo. Pero la metáfora va al extremo: se trata de un objeto que solo puede provenir de un cuerpo humano. Las *tzantz* entran al mercado, tienen precio, se pueden vender y comprar. El símbolo de guerra se convierte en un adorno exótico. ¿Cómo era la vida de cada una de las cabezas? ¿Qué pensaban, qué necesidades tenían, qué luchas libraban, qué podían enseñar, tenían nombres, papás, hijas, hizo algo bueno en la vida? No importa. El objeto de comercio tiene que ser descontextualizado, sin historia, sin cultura, sin vida. En la relación asimétrica solo importa el significado que otorga el que tiene el dinero. ¿Tiene sentido preguntar cuánto ganaba y si iba a la escuela el niño que coció los botones de nuestra camisa fabricada en Filipinas?

La iniciativa del comercio viene del norte. Hay que importar con exclusividad y garantizar la mayor ganancia posible. Varios mecanismos garantizan este lucrativo negocio: un tratado de libre comercio, propiedad intelectual, leyes que protejan la propiedad, promuevan la inversión y la ganancia, intercambio desigual (los indígenas entregan sus cabezas y a cambio reciben un refresco), estado protector y todo el pueblo colaborando y sacrificándose para que el negocio no se detenga. Desde el lado del consumo, se creó la necesidad, la exclusividad, la moda: todo hogar tenía su cabeza. Desde el lado del productor, había progreso: la heredita y mucha violencia.

Si la explotación de cabezas significaba que tarde o temprano la cabeza de todos los indígenas sería reducida, ¿cómo se explica que la gente colabore con la empresa transnacional? Acá es donde entra la ideología y viene el discurso del desarrollo. El libre comercio de cabezas reducidas es “paso patriótico que enriquecería en corto tiempo a la comunidad.” Beneficia a la nación, enriquece a la gente, trae progreso. Y el desarrollo exige sacrificio y mucho heroísmo. Satisfacer el mercado significa producir más que lo necesario y esto implica agotar los *recursos naturales*. Morir, matar, hacer la guerra era un virtud siempre que sirva para atender el mercado del primer mundo. Como

afirma Galeano, “nuestra derrota siempre estuvo implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros” (2004, 16). Conseguir la mercancía y el progreso se lo hace a cualquier costo. El costo es la vida misma tanto del vendedor como del comprador. El cuento nos abre la posibilidad de mirar el daño no solo desde el lado del abastecedor de materia prima sino también del comerciante y del consumidor. Mr. Taylor, quien se enriqueció con el negocio, acaba también triturado por la máquina del mercado. Mr. Rolston, muy tarde, se da cuenta que también a él le llegará la hora de morir y se mata.

El capitalismo tiene una fascinación por la muerte, y no solo por la muerte física y cultural, sino por los objetos muertos. A este fenómeno Esterman lo denomina “Necrofilia del androcentrismo.” El capitalismo idolatra objetos muertos, como las *tzantzas*, los automóviles, las computadoras, los aviones. También se refleja el “amor” a los objetos muertos cuando optamos por reemplazar los procesos orgánicos por mecánicos, y ahí podemos verificar en la biomedicina, la robótica, la manipulación genética, la sexualidad por el cibersexo, la afectividad por el consumo de bienes, el origen de la vida en lugar de encuentro de pareja por fecundación in vitro (2014, 54). La muerte nos lleva a un axioma suicida: si Mr. Taylor vive, los indígenas no viven; si Mr. Rolston vive, Mr. Taylor tiene que morir. La relación trágica entre Caín y Abel se reproduce cotidianamente: si yo vivo, tú no vives, y su tú vives, yo no vivo (58). El varón lo conquista todo, en el mundo de la economía, en el deporte, en la bolsa de valores, en la relación de pareja.

El drama de Mr. Taylor ha sido el drama de todos los pueblos de América Latina de la periferia. Mr. Taylor y Mr. Rolston son Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Francisco de Orellana, Gonzalo Pizarro, las misiones del Fondo Monetario Internacional, los directivos del Banco Mundial, los ejecutivos de las empresas transnacionales.

La primera *tzantza* fueron los metales preciosos, el oro y la plata, que era el medio de pago para el tráfico comercial, y que “impulsó la travesía de los mares malditos. Europa entera necesitaba plata” (Galeano 2004: 28). Llegaron, como escribía Bernal Díaz del Castillo, “por servir a Dios y a su Majestad y también por haber riquezas” (29) y Cristóbal Colón escribía en su diario que “estaba atento y trabajaba de saber si había oro” (29). Nació el mito de El Dorado: un monarca bañado en oro, que bebía agua en copas de oro, un cerro que manaba plata.

La conquista comenzó con la masacre de los indígenas de la Dominicana (28) y continuó con la derrota de otros pueblos en la América India. Hernán Cortez en México, Pedro de Alvarado en Guatemala, devastaron las ciudades indígenas y “eran tantos los indios que mataron, que se hizo un río de sangre”, cuenta Miguel León Portilla (36). A este desastre humano, hay que añadir las epidemias importadas de Europa (enfermedades intestinales, pulmonares, venéreas, la viruela, la lepra, la fiebre amarilla, las caries). Le siguió el saqueo de templos y palacios, y luego la producción intensiva de minerales. Esto será el *shock* del que hablaremos más adelante.

El sueño de El Dorado se hizo realidad cuando, en 1545, descubrieron las minas de Potosí, que inauguró el ciclo de la producción de “recursos naturales” hasta su agotamiento, tal como narra Monterroso en Mr. Taylor. En 1650 Potosí tenía 160.000 habitantes, era considerada una de las ciudades más grandes y ricas del mundo y tenía 36 iglesias ornamentadas con plata (38). Carlos V declaró a Potosí con el título de Villa Imperial y paso a ser “el nervio principal del reino” (39). Como cuando las cabezas reducidas estaban en cada hogar, toda dama que se preste en Europa ostentaba joyas del Potosí. “El flujo de plata alcanzó dimensiones gigantescas: 16 millones de kilos de plata” (40). Para lograr tal cantidad de riqueza, los indígenas eran arrancados de sus

comunidades agrícolas y llevados a trabajar a la fuerza en el cerro (59). Mientras la mina significaba para unos riqueza, para otros era muerte y desastre. “La mita era una máquina de triturar indios”: entrar a las profundidades de la mina, cargar, aspirar gases tóxicos que salía de los hornos. Un indígena que entraba sano a la mina terminaba muerto o mendigando en las calles (61). La riqueza se concentró en los propietarios de las minas, en la iglesia, en los comerciantes y en los banqueros europeos. El siglo XVIII fue el principio del fin para la economía basada en la plata, el más claro ejemplo, como afirma Galeano, “de esta caída al vacío” (51). Al terminarse la plata, Potosí “es la ciudad que más ha dado al mundo y es la que menos tiene” (51), las iglesias y palacios quedaron en ruinas, murieron más de 8 millones de indígenas, y Bolivia es hoy uno de los países más pobres del mundo (51). Actualmente existen aún mineros y buscan estaño porque plata ya no hay. Existe una población tres veces menos que hace cuatro siglos, todos se han ido, los ricos y los pobres. “En Potosí sólo quedaron vivos los fantasmas de la riqueza muerta” (55). Los pocos habitantes que quedan “continúan masticando coca para matar el hambre y matarse y siguen quemándose las tripas con alcohol puro” (69).

Lo mismo sucedió con la ciudad de Ouro Preto de Brasil (74). En el siglo XVIII la producción de oro superó al volumen de oro que España había extraído dos siglos antes de sus colonias. La ciudad multiplicó su población once veces (74). Proliferaron iglesias, inversionistas, comerciantes. Como en Potosí, espectáculos y riqueza súbita se derrochaban (76). Mientras la riqueza se producía, esclavos negros vivían un promedio de siete años trabajando (77). Portugal firmó el tratado de Methuen (1703) con Inglaterra, que concedió privilegios a los comerciantes británicos. El comercio de oro y esclavos fue un negocio del que se beneficiaron Inglaterra y Holanda (79). Al acabarse el oro, “nada quedó en suelo brasileño del impulso dinámico del oro, salvo los templos y las obras de arte” (80) y la condena a la pobreza en función del progreso ajeno. Ahora lo que se encuentra en la zona son “pueblitos sin agua ni luz, prostitutas con una edad media de trece años, locos y famélicos a la vera de los caminos” (80).

El segundo motor de la conquista después de los minerales, fue la azúcar, el “oro blanco”. Miles de esclavos negros y de indígenas mediante las encomiendas fueron explotados en Barbados, Jamaica, Haití, Dominicana, Guadalupe, Cuba, Puerto Rico, México, Brasil y Perú (83). Las plantaciones de caña devastaron bosques y extinguieron el humo de las tierras. La prosperidad del azúcar fue tan mortal como la de la plata y el oro. La plantación colonial beneficiaba exclusivamente a Europa. Se calcula que solo en Brasil existieron 120 ingenios que sumaban un capital de dos millones de libras, pero en esas tierras no se cultivaban alimentos (87). “Hormigueros humanos condenados a la miseria” (85). El azúcar latinoamericano aportó a la acumulación de capitales para el desarrollo industrial de Inglaterra, Francia, Holanda y Estados Unidos, y al mismo tiempo que mutiló la economía de donde se produjo y selló la ruina histórica de África” (106). Actualmente el noreste brasileño es la región más pobre de Brasil (88).

Cuando en 1770 se descubrieron las virtudes del caucho y en 1850 se revestía de goma a las ruedas de los vehículos, nació el consumo de neumáticos y la demanda del árbol de caucho. La mayor producción provenía de la amazonia americana, en particular del Brasil, Perú y Ecuador. Los magnates del caucho edificaron ciudades, construyeron sus palacios, despilfarraron su riqueza, y hasta Caruso cantó en Manaus es un teatro construido en la mitad de la selva (120). En 1913 la caída del precio del caucho por la producción intensiva en Ceilán y Malasia determinó la crisis de su producción (120). “La prosperidad amazónica se hizo humo. La selva volvió a cerrarse sobre sí misma” (121).

Mario Vargas Llosa, en *El sueño del celta*, escribe la historia de Roger Casement, un político, diplomático y explorador irlandés, quien desde pequeño escuchó historias sobre África y “le llenaba la cabeza de bosques, fieras, aventuras y hombres intrépidos” (2010, 24). A los quince años Roger abandonó los estudios y comenzó a trabajar en una empresa con la que acabaría llegando a África, cuando tenía diecinueve años. Estuvo en el Congo, en Nigeria y en Perú, donde valoró el impacto de las empresas británicas y su extracción de caucho, y fue uno de los primeros europeos que tuvo la capacidad de apreciar el dolor de las personas en las colonias británicas y donde habían empresas inglesas, y de denunciar hechos. En un inicio, Roger estaba convencido que “el comercio llevaba allá la religión, la moral, la ley, los valores de la Europa moderna, culta, libre y democrática, un progreso que acabaría por transformar a los desdichados de las tribus en hombres y mujeres de nuestro tiempo” (26). Pronto se daría cuenta que la realidad era totalmente diferente: “pueblos diezmados, caciques decapitados y sus mujeres e hijos fusilados si se negaban a alimentar a los expedicionarios o a cederles cargadores, guías, macheteros que abrieran trochas en el bosque” (44). Los colonizadores y los empresarios no eran precisamente personas civilizadoras, que llevaban lo mejor de la cultura europea, sino que eran ex militares, ex carceleros, ex presos o forajidos, que “se harían celebres por su salvajismo” (52). Los europeos trataban a los negros y a los indígenas “como animales sin alma, a los que se podía engañar, explotar, azotar, incluso matar, sin el menor remordimiento” (63)

Vargas Llosa cuenta que, en 1910, llegó al Perú como comisionado de la *Foreign Office* para investigar las denuncias recibidas contra la compañía británica *Peruvian Rubber Company*, dedicada a la extracción del caucho en la selva amazónica. Se decía que la compañía abusaba cruelmente de los indígenas amazónicos. Casement pudo constatar lo que cuenta Galeano en su versión de la historia y la veracidad de los hechos denunciados. Los indígenas tenían una forma particular de reclutar indígenas para el trabajo en el caucho, que se llamaba “correrías”, que consistía en largas expediciones para cazar indios en sus aldeas para que vayan a recoger caucho de las aldeas. Producto de estas correrías, que narramos más en detalle en el último capítulo sobre los waorani, hubo maltrato, tortura, trabajo forzado y masacre. En cuanto al discurso oficial, como en el cuento de Mr. Taylor, la Corona Británica lo que se propone es no “desperdiciar una riqueza que podría levantar el nivel de vida de los peruanos y hacer del Perú un país moderno” (208). Londres era el modelo de desarrollo, al que había que llegar, salir de la selva para tener un centro financiero, “un local espectacular, con un paisaje de Gainsborough en las paredes, secretarías de uniforme, oficinas alfombradas, sofás de cuero para visitas y un enjambre de *clerks*, llevando cuentas, vendiendo y cobrando las remesas del caucho peruano. Y, al otro extremo del mundo, en el Putumayo, huitotos, ocaimas, muinanes, nonuyas, andoques, rezígaros y boras extinguiéndose poco a poco sin que nadie moviera un dedo para cambiar ese estado de cosas” (220), tal como sucedió en Mr. Taylor. “Así, el régimen impuesto por los caucheros había liquidado tres cuartas partes de la población indígena” (248).

Lo mismo pasó con el cacao en Venezuela, el café en Colombia, Ecuador, Brasil y los países centroamericanos. “Cuanto más codiciado por el mercado mundial, mayor es la desgracia que un producto trae consigo al pueblo latinoamericano” (Galeano 2004: 85).

El petróleo, principal producto de exportación del Ecuador, merece un comentario especial. “Una vez más, se optaría por la explotación de los recursos naturales por las necesidades externas y no por razones nacionales” (Acosta 2009: 39). En agosto de 1972, mediante la extracción de petróleo principalmente por parte de las compañías Texaco y Gulf, el petróleo de la Amazonía ecuatoriana comenzó a fluir al

mercado global. Ecuador, en diez años, llegó a exportar de 190 millones de dólares a 2.500 millones de dólares, “otorgándole a Ecuador la imagen de nuevo rico” (40). Con la riqueza vino también el endeudamiento externo exagerado, la corrupción y el despilfarro (44). De la mano de estos efectos, “las actividades petroleras han atropellado masivamente la biodiversidad y el bienestar de la población de la Amazonía” (71). Actualmente, ha desaparecido el pueblo indígena Tetete, el 93% de la población es pobre, el 87% de las tierras comunales fueron destruidas. Un testimonio de una mujer afectada por la explotación petrolera resume todos los daños:

las mujeres que veían los peces muertos lloraban de tristeza, lloran también porque tienen miedo, lloran porque su familia está enferma, lloran porque vivir en riesgo permanente genera ansiedad, inseguridad, preocupación permanente. Yo sí lloro porque soy madre y tengo miedo que me digan que mi hijo tiene cáncer y no tenemos el dinero suficiente para seguir el tratamiento (Acosta 2009, 77).

Acosta sostiene que en toda explotación intensiva de “recursos naturales” se produce el “efecto voracidad”: desesperada búsqueda y apropiación abusiva de los excedentes generados por el sector exportador, deterioro irreversible del medio ambiente natural y social, lucha por el excedente, concentración de riqueza y poder político en pocas manos (158).

En el año 2003, la Comunidad indígena de Sarayaku, con toda claridad supo leer la relación entre la petrolera, la naturaleza y la comunidad: colonización y programas de desarrollo, paquetes tecnológicos, incompatibles con su forma de vida y con la selva, destrucción de la naturaleza y de su cultura.

En los tiempos actuales, el comercio, la ciencia occidental y el mismo Estado pretenden ahora considerar nuestros conocimientos como bienes y recursos ajenos a sus autores pasados y presentes, desconociendo los derechos colectivos que nos asisten. El Estado pretende convertir a la Amazonía y a nuestros territorios en un gran campo petrolero. Por un lado, el Estado capta fondos para la protección de los llamados patrimonios naturales y reservas de la biósfera, por otro, a través de esos discursos ambientales, se garantiza el control sobre nuestros territorios y poblaciones para ponerlas al servicio de la acumulación de capital. Nuestro pueblo y nuestra selva valen más que todas las petroleras del mundo y sus magnates juntos. Nos hablan de una globalización que nos quiere desechar por el hecho de que no hablamos el lenguaje del dinero y el mercado. Una globalización que quiere dividirnos para convertirnos en brazos baratos para la explotación de petróleo y madera de nuestros territorios. Una globalización que solo ve a la gente como consumidores y compradores de cosas. El reino de la codicia y del dinero en su máxima expresión. Afianzando nuestra propuesta de vida, podemos contribuir en la búsqueda de otro mundo, en la construcción de otra democracia y otra economía basados en nuestros principios. En el resto de la amazonía su proyecto funciona: destrucción de bosques, contaminación de ríos, aniquilamiento de pueblos como el Tetete, o las mascaras continuas a los Taromenane o Tagaeri. Colonización descontrolada, pobreza por doquier. Claro que su proyecto avanza y se presenta como la civilización. Por eso, a ese proyecto de muerte lo queremos lejos de nuestras tierras. (Sarayaku 2014, 85-101).

Cada país de la periferia nos hemos especializado en exportar algún “recurso natural.” El resultado siempre es el mismo: pocos acumulan riqueza, explotación, mucho dolor, violencia y exclusión. En las Américas, antes de la conquista, se calcula que existían setenta millones de personas, un siglo y medio después se redujo a tres millones y medio (Galeano 2004: 59). ¿Cómo se llama este sistema que produce

historias como las de Mr. Taylor y de cualquier país de la periferia? Pues estamos hablando del sistema capitalista.

Funcionamiento del capitalismo

Para que el sistema capitalista se reproduzca requiere de lo que Naomi Klein denominó *la doctrina del shock*. Para que opere el proceso de acumulación del capital se requieren tres golpes (*shock*). El primer *shock* se produce por una catástrofe natural o creada por el ser humano, real o percibida, grave y profunda, que puede ser una guerra, una invasión, un acto de conquista violenta, un ataque terrorista, un golpe de estado, una crisis bancaria, un terremoto, un tsunami o cualquier desastre natural. En este momento las personas sienten miedo y desorientación, y están dispuestas a que cualquiera persona ejerza el poder para implementar una solución mágica, salir de la crisis y generar un cambio real (2007: 210). En este momento se presenta el segundo golpe, que es la “terapia de *shock*,” en la que se toman medidas que favorecen a las empresas y a políticos. Finalmente, cuando es necesario si es que la población ofrece resistencia, el tercer golpe tiene relación con la represión y la intervención policial, militar, la detención arbitraria, la tortura y las graves violaciones a los derechos humanos para garantizar el control social (30). En suma, los tres momentos de *shock* son el desastre o golpe, el tratamiento y el control (87). Para Klein no hay forma pacífica de perjudicar a millones de personas privando de servicios públicos, de sus tierras y de formas comunitarias de organización de la vida, si no fuere por el pánico creado por el desastre.

La implementación de la doctrina, cuando se “ablanda” a la gente, requiere de ideas e instituciones. Las ideas son las que sostienen el capitalismo, el neoliberalismo económico, y las instituciones son a nivel nacional el estado y a nivel internacional las instituciones financieras. El estado toma las decisiones técnicas supuestamente adecuadas para salir de la crisis, políticas neoliberales, que solo una élite capacitada puede formular y aplicar. Los movimientos sociales y la democracia participativa no tienen reconocimiento por los técnicos para poder llevar a cabo las reformas (318). Como podremos apreciar, la agenda neoliberal, neoconservadora o la apertura del mercado, ha sido una cruzada contra las ideas socialistas, contra el estado de bienestar y en general contra la agenda anti-capitalista (321).

Una de las teorías que han intentado explicar el fenómeno del capitalismo ha sido el marxismo, que también propuso una alternativa y un camino para llegar a esa alternativa. La alternativa era el socialismo y el camino la revolución. El camino se siguió y no fue fácil porque produjo tanta violencia cómo la que intentó combatir. Basta ver la lista de muertos, desaparecidos, torturados, privados arbitrariamente de la libertad en Latino América. Solo Guatemala tiene una lista de 200.000 personas muertas. Incluso cuando se logró la toma de poder, tampoco se pudo revertir el sistema capitalista. Lo que existió fue un cambio de administración del capital, que pasó de las manos privadas a las públicas, manejadas por una pequeña élite en el poder. La administración pública del capitalismo, o capitalismo de estado, que era un modelo liderado por la ex Unión Soviética, fracasó en 1989 y el evento simbólico de este hecho fue la caída del Muro de Berlín. Pero no solo fue la caída del modelo comunista, sino incluso el comienzo de la decadencia de los estados de bienestar de Europa occidental (Zizek 2014, 38) ¿Qué viene después de la pugna entre socialismo real o capitalismo de estado y capitalismo liberal?

En 1989 Francis Fukuyama publicó un ensayo que tituló “The End of History”, en el que sostuvo que había un consenso mundial alrededor de la legitimidad de la democracia liberal como un sistema de gobierno, que era la culminación de un proceso

histórico que había superado el feudalismo, la monarquía, el fascismo y el comunismo y que, en consecuencia, se convertía en el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, y que, como tal, constituía el fin de la historia (1992: xi). Años más tarde aclaró que la historia no había terminado, sino que, por un lado, debía continuar hacia el perfeccionamiento de la democracia liberal, reconociendo la existencia de desigualdad social y falta de reconocimiento individual, y, por otro lado, mientras la ciencia progresa (biotecnología) y no respeta límites éticos, existe una amenaza para el ser humano y sus libertades, considerando que alterar la esencia del ser humano puede alterar los fines de la humanidad (Fukuyama 2002: 218). El ensayo y el mensaje de Fukuyama era claro y puso en palabras lo que mucha gente pensaba: no hay alternativas. Efectivamente, en los años 90 el mundo vivió una ola neoliberal en base al conocido “Consenso de Washington”, que fue promovido por agencias globales como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC).

En el año 2000, Jürgen Habermas y Ulrich Beck profetizaron que la Unión Europea y su moneda común iba a ser el modelo de la humanidad (Douzinas y Žižek 2010: vii). Años más tarde nos daríamos cuenta, particularmente con la crisis griega, que la Unión Europea había apostado por el mismo sistema capitalista y que no fue una alternativa viable, la misma historia del socialismo para los bancos y el capitalismo para los pobres. Actualmente lo que tenemos es un sistema capitalista global hegemónico con algunas variantes en todos los países: Neoliberalismo capitalista en Estados Unidos, capitalismo de estado en Corea del Norte, capitalismo autoritario con valores de Oriente en China, capitalismo populistas en América Latina (Žižek 2014, 159). En fin, todos los estados del mundo son, con mayor o menor intensidad, capitalistas.

En el año 2009 se organizó una conferencia en Instituto Birkbeck de Humanidades en la que se consideró que la idea de comunismo tiene el potencial para revertir el capitalismo imperante y que era la hipótesis correcta como alternativa al capitalismo (Žižek 2010: 210). Al mismo tiempo se reconoció que el “enemigo” ya no era la tradicional organización jerárquica de clases y el Estado, y que no existe una fórmula o un camino claro para la alternativa (219).

Ese mismo año, 2009, la Constitución de Bolivia fue promulgada y la de Ecuador tenía un año de vigencia. En esas constituciones se reconoció una palabra, *sumak kawsay*, que ha sido reconocido a nivel político y doctrinario como una alternativa al capitalismo. ¿Conviene realmente buscar una alternativa radicalmente diferente al capitalismo o se debe perfeccionar lo que ya tenemos, que es el sistema liberal capitalista para cumplir sus promesas de crecimiento, igualdad y libertad? Comencemos respondiendo la segunda pregunta.

El perfeccionamiento del sistema liberal capitalista

Las distorsiones del mercado han sido apreciadas por todos los teóricos liberales. Por ejemplo, David Ricardo consideraba que el gran problema era la escasez. Ante el aumento de la población y la limitación de la propiedad de la tierra, que no alcanzaba para todos, la solución era incrementar los impuestos y la rentas sobre las tierras, de tal forma que pocos sean los que accedan a la propiedad y se evite la presión sobre la misma, y así se restablezca el equilibrio social (Piketty 2014: 11). Cincuenta años más tarde, las soluciones propuestas por Ricardo acabarían generando en el primer mundo un sistema productor de miseria, como lo atestiguan las novelas de Víctor Hugo, *Los miserables*, o de Mark Twain, *Oliver Twist*. El capitalismo industrial, en el siglo XIX,

tenía el potencial de solucionar la falta de tierras para todos y alimentar a toda la población. Sin embargo, este efecto no se produjo. A mediados del siglo XX, con la influencia de las ideas socialistas, se creó el estado de bienestar que palió muchos de los problemas a nivel local. Pero tampoco, a nivel global, se solucionó el problema de la exclusión y la inequidad. La alternativa radical, que consistió en establecer la dictadura del proletariado para garantizar una transición hacia el comunismo, para evitar la acumulación infinita del capital y la concentración en pocas manos, tampoco produjo la promesa de igualdad (Piketty: 13): Los proletarios no gobernaron y la transición hacia el socialismo nunca se produjo. Cayó el muro de Berlín y volvió la necesidad de pensar en mejorar el sistema capitalista desde dentro.

Bruce Ackerman, un reconocido constitucionalista norteamericano, profesor de la Universidad de Yale, cuando cayó el muro de Berlín, afirmó que el sistema socialista fue una tiranía burocrática y que la verdadera revolución de la historia fue la liberal que evolucionó hacia un sistema de bienestar. Sin embargo, reconoció que la economía basada en el libre mercado tenía cuatro limitaciones operacionales que había que afrontar y corregir: 1. No existe una perfecta competitividad entre los actores económicos, por lo que se hacía necesaria la intervención del estado en particular para proteger el medio ambiente y a los consumidores; 2. El mercado genera desigualdad y hay muchas personas que nacen sin igualdad de oportunidades, por lo que es necesario adoptar una teoría distributiva de la justicia; 3. No existen condiciones para el ejercicio significativo de la libertad, por lo que se deben crear las condiciones para el ejercicio de la libertad; 4. No todas las personas participan políticamente en la toma de decisiones, por lo que se debe asegurar el ejercicio de los derechos de la ciudadanía a todas las personas sin considerar su ubicación en el mercado de bienes y servicios (1992: 9-10). La economía de libre mercado ha evolucionado con el tiempo y existen hitos importantes que lo demuestran: el esclavismo, que consideraba a unos seres humanos objeto de comercio; el feudalismo que se basaba en la apropiación extensiva de la tierra; el libre mercado sin regulación que permitió que pocas personas acumularan riquezas; el estado de bienestar que corrigió las distorsiones del mercado, más el “New Deal”, que aseguró mayor igualdad racial (16). El reto ahora es revitalizar la idea de libertad individual, la propiedad privada, los mercados competitivos, adecuadamente regulados para garantizar el ideal liberal (35). ¿Qué es lo que puede ofrecer Estados Unidos y Europa Occidental a los países “comunistas”?, se pregunta Ackerman. Por un lado, la posibilidad de hacer riqueza y, basados en el ejercicio de las libertades, consumir (95); por otro lado, occidente puede ofrecer una democracia liberal civilizada, en la que se impida la injusticia social (121). Finalmente, Ackerman confirma la tesis de Fukuyama en el sentido de que la revolución y el comunismo deben ser descartadas como alternativa (115).

En otras palabras, el libre mercado es el mejor sistema, solo que hay que corregirlo. Esto ha venido pregonando la doctrina económica desde Adams Smith, pasando por David Ricardo y llegando incluso hasta Amartya Sen ¿Se puede corregir el mercado y es deseable hacerlo?

En el año 1714 Bernard Mandeville escribió una fábula sobre las abejas. En un gran panal de abejas, en el que se vivía con lujo y comodidad, se gobernaba por reyes que respetaban las leyes. Las abejas no eran esclavas de la tiranía ni les regía “la loca democracia.” Las abejas vivían como los seres humanos. En el panal había mucha riqueza, que permitía la lujuria y la vanidad, trabajo, que necesitaba abejas que se dediquen a “todos esos oficios laboriosos en los que miserables voluntariosos sudan cada día agotando su energía y sus brazos para comer.” En el panal también hay “fulleros, parásitos, rufianes, jugadores, rateros, falsificadores, curanderos, agoreros, y

todos aquellos que, enemigos del trabajo sincero, astutamente se apropian del trabajo del vecino incauto y bonachón.” Los abogados vivían del pleito; los médicos de la enfermedad y valoraban más la riqueza y la fama que la salud; los curas enmascaraban “su pereza, lujuria, avaricia y orgullo”; los soldados disfrutaban de “la sangrienta pelea” y de los honores; los comerciantes vendían piedras inservibles y daban gato por liebre; los jueces se dejaban sobornar e inclinaban su balanza, condenaban a la hora “en el árbol de los infelices por crímenes que no merecían tal destino, salvo por la seguridad de los grandes y los ricos.” Todas las abejas viven de la lisonja. Unas abejas gozan de la comodidad y otras mendigan pan. Todas las abejas querían tener más.

Hasta este punto del cuento, uno creería que hay que buscar una alternativa a este mundo rapaz, egoísta e inequitativo. Pero Mendeville es sincero y, desde su lugar seguramente de privilegio, afirma que precisamente ese mundo es el adecuado y el perfecto: “Cada parte estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un Paraíso.” No solo que no hace falta mejorar el sistema sino que hay que conservarlo tal como está. En este mundo, la avaricia es un “noble pecado”, “mientras que el lujo daba trabajo a un millón de pobres, y el odioso orgullo a un millón más”, “el vicio nutría al ingenio, el cual, unido al tiempo y la industria, traía consigo las conveniencias de la vida, los verdaderos placeres, comodidad, holgura.”

Si damos forma teórica a esta descripción de Mendeville, tendríamos que recurrir a las doctrinas de Friedrich Hayek, Milton Friedman y Jeffrey Sachs a la cabeza, que se resumen en tres postulados: privatización de los bienes públicos, desregulación estatal para permitir la libre empresa, y disminución del gasto social. Estas tres medidas, como analizaremos de la mano de Harvey y Wright, producen inevitable y necesariamente desigualdad. A estos tres, para aplacar el descontento y la inequidad, hay que aumentar un aumento del control social (Klein 2007: 18, 68, 94). La idea utópica del liberalismo es que el libre mercado es un sistema perfecto y equilibrado, en el cual los individuos, todos empresarios por esencia, actúan por sus propios intereses y deseos, y crean el máximo beneficio para todos (Klein 2007, 62). Estas ideas fueron plasmadas en el consenso de Washington (1989), que tenía unos mínimos necesarios para lo que consideraban una economía saludable, y han venido siendo implementadas por organizaciones globales (FMI, BM, OMC), mediante los conocidos “ajustes estructurales”, que es la forma sutil de llamar a la *doctrina del shock* (Klein 2007: 204).

La *doctrina del shock* o el “capitalismo del desastre” es como el vicio en la fábula de las abejas. El desastre es una oportunidad del mercado y el sistema capitalista lo crea si es que no se produce espontáneamente. Cuando ocurre una catástrofe, las decisiones que se toman dependen de las ideas que se presenten, que normalmente son aprovechadas por las personas más conservadoras y con intereses personales. Cuando hay desastres, lo políticamente imposible se vuelve inevitable. La estrategia consiste en esperar o crear una grave crisis o conmoción, tomar medidas emergentes para privatizar la mayor cantidad de bienes públicos mientras la población se recupera del shock, generar lucro del desastre, para finalmente hacer permanente las reformas (Klein 2007: 7).

La alternativa no solo es innecesaria sino que es indeseable. Algunas abejas reclamaban “un poco de honradez.” Júpiter, movido por la indignación, “prometió liberar por completo del fraude al aullante panal” y así lo hizo. En el panal dejó de existir el fraude y todas las abejas “se colman de honradez”: no hay delitos, las abejas se avergüenzan del mal y hacen el bien. En media hora se sienten los efectos del cambio: baja la carne, el estadista es humilde hasta en sus ropas, los tribunales dejaron de funcionar, todos los deudores pagaron, cesaron los pleitos porque se daba la razón al

que la tenía, los abogados se extinguieron, la cárcel se cerró, los verdugos perdieron el empleo, no habían recetas médicas innecesarias, el clero volvió a trabajar para su sustento, el estado dejó de “pellizcar el jornal de los pobres.” La organización social colapsó. La desolación fue general y se tuvo conciencia que la honradez era inconveniente, y que antes estaban mejor. El mensaje fue inequívoco: “Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Fraude, lujo y orgullo deben vivir, si queremos gozar de sus dulces beneficios”.

La historia de Mendeville mira a la organización social desde una perspectiva: la de las personas que viven los beneficios del capitalismo, los pocos que disfrutan el *ethos* ideal. Desde esta perspectiva, el cambio significa disminución considerable de beneficios. El defecto de Mendeville es el de suponer que la perspectiva de los pocos beneficiarios es la mirada de todos los que viven en el sistema. De hecho afirma que todos se perjudicarían y asume que así sucedería. Esa mirada oculta o no quiere ver el dolor de unos, que son la mayoría, para el bienestar de pocos, que es una de las funciones de la ideología, como veremos más adelante..

La mejor forma de evitar la mirada de los pobres sobre el sistema capitalista es separar la economía de la política y de considerarla una ciencia neutral. Se considera que la economía liberal era un ciencia, rigurosa y objetiva, como la física, la química y la medicina. Y esto lo afirmó Friedman cuando recibió el premio nobel de economía en 1976. Siendo científica resulta ser apolítica. Por esta razón, nunca hubo una vinculación entre violaciones graves a derechos humanos e implementación de medidas económicas liberales, cuando las violaciones a los derechos humanos son parte de la terapia de *shock* sin las cuales no se pueden tomar medidas liberales. Si uno analiza los informes de derechos humanos realizados por organizaciones como Amnistía Internacional o de Naciones Unidas, se podrá apreciar que hay relatos sobre los excesos de poder, pero todos desvinculados del aparato económico estatal (Naomi Klein 20019, 151).¹

Hemos visto cómo históricamente ha funcionado el capitalismo y su doctrina del *shock* en el proceso de conquista y colonización de Europa a América. La historia continua y *el panal de las abejas* es mucho más que una fábula. Un ejemplo de la aplicación de la doctrina del *shock* es la caída de Allende en Chile, en 1973. El primer *shock* fue el golpe mismo y la ola represiva en contra de sus colaboradores y personas que compartían la ideología de Allende. Como nunca antes, hubo ejecuciones extrajudiciales, detenciones masivas arbitrarias, torturas, desapariciones forzadas. El segundo *shock* fue la aplicación de las recetas liberales por parte de los *Chicago boys*: desmantelar el estado de bienestar que había implementado Allende, cortar el gasto social en educación y en salud en un 27%, privatizar 500 empresas estatales y eliminar todas las barreras comerciales (Klein 2009, 100). Los efectos de estas medidas dependen de quienes se beneficiaron y perjudicaron. Para quienes se beneficiaron, que es la visión de Mendeville, que fueron las grandes corporaciones como la Ford, Monsanto, Philip Morris y la ITT, hubo grandes ganancias; para la gran mayoría de la población, en cambio, fueron desastrosas: se eliminaron 177.000 puestos estatales de trabajo, en el año 2007 Chile era una de los ocho países más inequitativas sociedades del mundo, muchos servicios públicos son inaccesibles y las deudas privadas han sido pagadas con fondos públicos (105). Finalmente, el tercer *shock* se prolongó en el tiempo y tienen relación con las graves y sistemáticas violaciones a los derechos humanos durante todo el régimen de Pinochet, que estrenaron la “guerra contra el terror” (120).

¹ Naomi Klein demuestra que, en sus inicios, la Fundación Ford era parte de la General Motors y los fondos creados para promover el activismo en derechos humanos en los años setenta tenía como finalidad exclusiva informar y denunciar las violaciones, pero hubo el condicionamiento para no entrometerse en activismo político (Klein 2007: 153).

¿Quiénes fueron las víctimas y por qué? Estas víctimas fueron consideradas terroristas y tenían en común que no compartían la ideología liberal y estaban pensando y también luchando por un socialismo democrático (131). Años más tarde, en 1982, la doctrina del *shock* fue utilizada en Argentina y en el Reino Unido al mismo tiempo. La guerra de las Malvinas convenía a los dos estados. Por un lado, Argentina necesitaba este *shock* para implementar el liberalismo, el Reino Unido para subir la popularidad de Margaret Thatcher y también para privatizar las comunicaciones, el gas, el hierro y el aeropuerto (172). En 1985 la misma receta fue aplicada en Bolivia, que aprovechó una hiperinflación para aplicar la doctrina (181) y en los años 90 se intentó aplicar en Ecuador.

El origen de China como potencia económica en el siglo XXI se remonta al año 1989, el mismo año de la caída del Muro de Berlín. En la Plaza Tiananmen, miles de manifestantes, muchos de ellos estudiantes, demandaban más democracia y se oponían al capitalismo sin regulación estatal que estaban ya sintiendo. Efectivamente, Deng Xiaoping había restringido algunos beneficios sociales, había pedido renunciar a los trabajadores a algunos beneficios laborales y había abierto el país a la inversión extranjera (233). El gobierno declaró el estado de emergencia y masacró a miles de personas en la plaza: el *shock*. La terapia fue implementada: flexibilidad y explotación laboral, bajos impuestos y salarios, protección al capital (239). Los resultados fueron evidentes, pocos acumularon riqueza y la gran mayoría permaneció pobre o su pobreza se acentuó.

Rusia tampoco fue la excepción. Gorbachov pretendió construir una social democracia al estilo del modelo escandinavo. El G7, en 1991, prácticamente obligó a Gorbachov a aplicar un terapia económica radical de *shock*, que fue implementada de forma entusiasta por Boris Yeltsin. Entre las medidas de la terapia aplicada estaban la privatización de 225.000 empresas estatales y la liberalización del mercado. En poco tiempo, la riqueza se acumuló en pocas manos y la pobreza aumentó. Sólo después de la liberalización del mercado, como nunca antes, Rusia llegó a tener en el año 2002 diecisiete personas billonarias y más de 715.000 personas sin casa (Klein 2009, 300). El tercer momento hubo que implementar y la represión y la guerra con Chechenia no se hizo esperar. El estado comunista se convirtió en un estado corporativista y generador de terror y control (292). Cuando mercados emergentes se abren al libre comercio, como en el caso de Rusia, se puede predecir la explosión de nuevos billonarios y, además, mientras más rápido y menos regulado es la transferencia de riqueza, más rentable es la apertura (306).

Los tigres asiáticos no se salvaron de oleada liberal. Su economía se forjó con un proteccionismo interno (bloquearon importaciones foráneas con Japón, EEUU y Europa hasta construir sus mercados nacionales) hasta que lograron un nivel competitivo internacional. Pero había que romper su localismo globalizado. El pánico era necesario y fue creado, comenzó un rumor y acabó siendo letal en los mercados volátiles globalizados (334). La crisis fue tan severa que las compañías tuvieron que quebrar o vender a compañías occidentales. De paso, el FMI ayudó al mercado flexibilizando los derechos laborales, despidiendo personas y privatizando sectores claves de la economía (energía, transporte). La tasa de desempleo se triplicó en tres años (24 millones de personas perdieron el trabajo en dos años), 20 millones de personas pasaron a ser pobres, un 48% de clase media dejó de serla para ser pobres. En general la intervención sobre la economía de los tigres asiáticos fue calificada como “miseria planificada” (344). Al final, las grandes firmas occidentales y americanas compraron las empresas y se tomaron el mercado (347).

La catástrofe también fue aprovechada por los liberales norteamericanos después de los ataques terroristas a las Torres Gemelas. Después del desastre, se logró lo que hubiese sido difícil en tiempos normales: desmontar el estado de bienestar construido a mediados del siglo XX. La guerra contra el terror tuvo dos efectos. El uno, incrementar dramáticamente las políticas de seguridad y control social, casi al punto de vivir un estado de excepción; el otro, permitió la invasión, ocupación y reconstrucción de Irak, que fue un negocio lucrativo sin precedentes tanto por los gastos militares como los servicios públicos entregados a empresas privadas (377). Sin debates públicos, los contratistas, las empresas privadas, fueron la cuarta función del estado en Irak (378). El mercado creado alrededor del terrorismo se convirtió en una verdadera industria del desastre y en un negocio altamente lucrativo (387). La agenda es simple: combatir el terrorismo, expandir el capitalismo y su libre mercado, y tener elecciones y democracia de papel (415). En Irak no solo que no hubo reconstrucción sino destrucción total en todo nivel: político, histórico, económico, social, comunitario, jurídico. Irak es el resultado de 55 años de cruzadas para privatizar el mundo, que comenzó en Chile (455).

Los políticos liberales no asumen los costos de sus decisiones. En esta cruzada por el libre mercado tenemos mayor inequidad, corrupción, degradación ambiental y violaciones a los derechos humanos. Unos pocos muy ricos y una gran mayoría pobre (Klein 2009, 353). Es decir, tenemos el panal de abejas retratado por Mandeville.

El capitalismo, a diferencia de lo que sostienen la mayoría de teóricos liberales, no puede modificarse hacia su perfeccionamiento para evitar la inequidad, que es lo que se podría llamar “capitalismo con rostro humano” o, en palabras más aceptables, “desarrollo sustentable.” El capitalismo requiere de exclusión y violencia. Veamos las evidencias de dos teóricos para demostrar las bases en las que se sostiene el capitalismo.

Thomas Piketty sostiene que todos los economistas, incluido Marx, apreciaron la desigualdad que se producía en el capitalismo, pero que nadie lo midió o lo hicieron de forma deficiente (2014, 16), y que la distribución de la riqueza es el centro del análisis económico. Realizando modelos matemáticos y aplicándolos a la dinámica de la distribución de la riqueza desde el siglo XVIII, concluye que la economía de mercado basada en la propiedad privada, sin regulación alguna, atenta contra la democracia y los valores de justicia social. La principal contradicción del capital es la diferencia entre la tasa de rendimiento del capital (r) y la tasa de crecimiento del ingreso (g), por lo que siempre el capital aumenta en proporciones mayores al ingreso ($r > g$). En este sentido, el propietario de capital siempre llegará a tener más que el que es solo dueño de su fuerza de trabajo, porque el capital crece más rápido que el salario y el capital lucha contra un salario digno que significaría menos ganancia. La brecha entre ambos puede disminuirse, como cuando se invierte en educación, conocimiento o tecnologías limpias, pero nunca se podría eliminar dentro del sistema, cualquiera sea la política a adoptarse (398); aún si se lograra un mercado y actores que compiten de forma pura y perfecta, se podría alterar la inequidad (399). Piketty también concluye que el crecimiento económico no ha significado en la historia distribución de riqueza, aquella noción de que hay que aumentar el pastel antes de dividirlo, también es falsa. La alternativa que visualiza Piketty es establecer un fuerte impuesto al capital para evitar el exceso de acumulación, que se debe lograr mediante un proceso político de integración regional (399).

Según David Harvey (2014b), Piketty no llega a explicar las razones de la inequidad, que tienen un carácter político, y que simplemente describe hechos sin explicarlos; también Harvey considera que la aplicación de fórmulas y leyes matemáticas esconden más que revela a la clase política involucrada en la producción de inequidad. Por otro lado, considera que un error conceptual de Piketty es la

consideración de que el capital es un bien y no un proceso, por lo que muchas de sus apreciaciones sobre el valor de los bienes llegan o podrían ser arbitrarias dada la subjetividad del precio de los bienes. El capital sobrevive por su rentabilidad, más allá de cómo se lo defina o mida, y esto depende de las personas capitalistas y no de los académicos e investigadores. Finalmente, Harvey considera que las propuestas de cambio, basadas en impuestos globales al movimiento de capital para lograr la equidad, son ingenuas; en el mismo sentido, Žižek considera que la propuesta de solución, imposible de realizar, es parte de una estrategia para pintar nuestra triste situación en la que nada puede cambiar (2014, 154). Piketty que no han logrado construir una teoría válida para el Siglo XXI por lo que hace falta aún esa teoría y, en su ausencia, es necesario recurrir al marxismo. Y eso es precisamente lo que hace Harvey, quien afirma que “la izquierda anticapitalista tiene mucho que aprender del capital al tiempo que lo combate” (147). Harvey, analizando las contradicciones del capital, contestará categóricamente que el sistema capitalista no puede corregirse para generar igualdad, libertad y un buen vivir.

Los problemas irresolubles del capitalismo

Harvey define al capitalismo como “cualquier sistema social en el que predominan de forma hegemónica los procesos de circulación y acumulación de capital a la hora de proporcionar y configurar las bases materiales, sociales e intelectuales de la vida en común” (2014, 24). Los dos elementos esenciales del capitalismo son las relaciones de clase, en las que unos son dueños de los medios de producción (capitalistas) y otros solo tienen su fuerza de trabajo; y el mercado, como espacio en el que agentes privados (capitalistas) determinan los precios y productos, y buscan su interés particular (Wright 2010, 34). El capital es eje del capitalismo y es como el motor de un barco. El motor, para que el barco navegue, tiene que estar funcionando de día y de noche. Si el motor colapsa, el barco se detiene. La idea es comprender ese motor para reemplazarlo por otro, que en nuestra propuesta es el *sumak kawsay*. Harvey sostiene que existen 17 contradicciones en el funcionamiento del capital. De ellas, 7 son fundamentales, 7 son cambiantes y 3 son peligrosas, todas juntas anuncian el fin del capitalismo. Las contradicciones son situaciones de tensión, opuestas entre sí pero simultáneas, no se resuelven sino que se desplazan, a veces se acentúan hasta generar crisis, otras veces generan cambio, innovaciones y hasta ventajas, y luego vuelve la crisis. Cada contradicción genera problemas sustanciales que impiden un buen vivir. En los momentos de crisis, el capital se transforma en algo, ese algo puede ser para reproducir el capital y aumentar las ganancias, o para buscar alternativas. De ahí la importancia de estudiarlas y buscar las potencialidades emancipatorias que las crisis ofrecen.

Las contradicciones *fundamentales* son aquellas sin las cuales el capital no podría existir ni funcionar. Abolir una de ellas afectaría seriamente a las otras al punto de la extinción del capital. Estas contradicciones son las que generan las crisis del capitalismo. Además estas contradicciones generan daños, que pueden ser eliminados con otra organización social y política (Wright 2010, 37).

(1) El valor de uso se contradice con el valor de cambio de los bienes y servicios: el afán de lucro prevalece sobre la satisfacción de las necesidades.

Todos los bienes que circulan en el mercado tienen un valor de uso y otro de cambio. El valor de uso es infinitamente variable y depende de la cultura en la que se distribuye y consume el bien. Por ejemplo, un espacio físico puede satisfacer múltiples necesidades como ser un lugar para la vivienda, un bar, un taller de pintura, un espacio de conspiración, un salón de juego, un museo. El valor de cambio es uniforme y cualitativamente idéntico, “un dólar es un dólar”, condiciona el uso en función del costo y la competencia. El bien que satisface necesidades se convierte en una mercancía. El bien se sujeta al sistema mercantil de propiedad privada que domina, el bien sirve para el lucro y tiende a ser caro. Al depender del mercado, está sometido a la oferta y a la demanda, a la especulación y al afán de ganancia. El precio del bien dependerá de la materia prima, la mano de obra, la marca, y hasta de la externalidades (la presencia de buenas escuelas o de una cárcel). El valor de cambio disminuye el valor de uso de los bienes. La provisión de bienes en el capitalismo “se ha desplazado de una situación en que dominaba la búsqueda de valores de uso, a otra en la que lo primordial es el valor de cambio” (Harvey 2014, 37). La vivienda, por ejemplo, de ser un espacio para la experiencia de un hogar, se convierte en un medio de ahorro, en un instrumento de especulación, en un bien para obtener ganancias. El sistema capitalista está al servicio de las personas ricas, en desmedro de los intereses y sin importar la situación de la mayoría pobre.

(2) El valor social del trabajo se contradice con su representación mediante el dinero: el trabajador es explotado mientras otros se enriquecen.

Todas las personas producimos bienes y servicios. Cuando cocinamos, damos una clase, demostramos cariño, hacemos una demanda, escribimos un *tweet*, publicamos un libro, manejamos un auto, pegamos un dibujo en la pared, estamos produciendo un bien o brindando un servicio. Muchas de estas actividades, son valoradas en dinero y otras no. El dinero es la medida de valor de una mercancía. El dinero tiene varias funciones: medio de circulación, vara para medir mercancías, almacena valor y también sirve como un medio para reclamar parte del trabajo. El dinero, al igual que un mapa, representa una realidad, destaca ciertos aspectos (la eficiencia y la ganancia), olvida otras (el ocio y el amor en el capital), falsifica: se toma por real la representación, como que el trabajo de un ejecutivo de empresas es un trabajo importante porque gana mucho, y un recolector de basura es un trabajo secundario porque gana poco. El valor abstracto del trabajo mediante el dinero, no permite ver a la persona en su historicidad ni la sociabilidad del trabajo. La persona se torna secundaria frente al dinero. Entonces pueden existir labores productivas sin precio, como las de cuidado, o actividades rentables pero sin trabajo productivo, como la especulación. “Los capitalistas se ven obligados a responder a las representaciones engañosas más que a los valores subyacentes” (Harvey 2014, 46) Pero hay otra consecuencia también negativa: hay apropiación del trabajo productivo por parte de grupos de poder, que actúan motivadas por la codicia y el ansia. Lo peor de todo es que el acto de apropiarse, de conseguir dinero, de especular, es visto en el sistema capitalista como una virtud. De ahí que sea permisible que el 1% de las personas controlen la riqueza global, y que los negocios más rentables sean el tráfico de mujeres, drogas y armas.

(3) La propiedad privada y el individualismo se imponen en el estado capitalista y se contradice con la organización colectiva y comunitaria de la vida: el capitalismo limita severamente la democracia.

El mercado para garantizar la seguridad en el intercambio, requiere de derechos exclusivos de disposición en los bienes y servicios, y eso se logra a través de la propiedad privada. La propiedad privada requiere tanto del estado como de normas jurídicas que garanticen el sistema de propiedad. Se requiere de un régimen del derecho de propiedad, cuya base está en el Código Civil y las leyes derivadas, como el Código de Comercio, Ley de Compañías, Ley de Propiedad Intelectual; de catastros y registros para delimitar la propiedad de unos y otros; de instituciones de registro como notarías; de mecanismos de exigibilidad, como la existencia de jueces y policías. Los bienes apropiables, que se pueden transar en el mercado con precio, cada vez son más y tienden a expandirse: la tierra, los alimentos, los vegetales, los árboles, el agua, el conocimiento. Por su parte, el estado promete ser la encarnación de un contrato social que se gobierna mediante la democracia, en la que participan en iguales condiciones personas que tienen derechos para ser parte de la toma de decisiones. El propietario individual requiere de una institución que no prometa propiedad colectiva. El propietario demanda una democracia lejana a la concepción participativa, en la que los propietarios tomen las decisiones, y controlen al estado. “Es innegable que una u otra variante de democracia burguesa ha demostrado en general ser la forma más eficaz y eficiente de gobierno en el capitalismo” (Harvey 2014, 57). Por eso “el vínculo social entre los derechos humanos individuales y la propiedad privada es la piedra angular de casi todas las teorías contractuales del estado” (54). Por otro lado, dado que el fin es el lucro y la acumulación en el capitalismo, este sistema se torna ineficiente en la oferta de bienes no rentables, como programas de salud o vivienda para gente pobre (en Estados Unidos 45 personas mueren anualmente por no tener seguro médico (Klein 2014, 105)), los derechos se convierten en privilegios y están condicionados al dinero (Zizek, 2014, 42), se impide mediante la propiedad intelectual acceso al conocimiento, se producen externalidades negativas como la contaminación, se sobreexplota la naturaleza hasta el agotamiento (no importa talar bosques, extinguir peces o destruir montañas para la minería) si es que implica ganancia (Wright 2010, 55).

El estado se convierte en un instrumento de posicionamiento geopolítico económico a nivel nacional y global, para posicionar a los comerciantes capitalistas y aumentar la riqueza. Entonces, crea instituciones como la bolsa de valores, la reserva federal, los bancos centrales, el FMI, el BM, la OMC. Los propietarios hegemónicos promueven actores para que actúen directamente en el estado y acaban concentrando poder económico y político. A más democrático, más tensión con los dueños del capital y con los propietarios privados. A menos democrático el estado, más satisface los intereses del capital. La tesis de Harvey coincide con la de Foucault en el sentido de que solo se pudo acumular la propiedad mediante el estado. La única forma de hacer desaparecer la propiedad comunal fue mediante el despojo, que se logró gracias al sistema penal, y control social para acumular capital no monetario (Foucault 1996, 118).

Por otro lado, la historia de la modernidad capitalista ha demostrado que la democracia liberal ha sido severamente limitada por el capitalismo es muchas formas. Por un lado, los capitalistas han logrado influir decididamente en procesos electorales y en los grupos de poder que ocupan cargos públicos importantes; por otro lado, se ha confundido exitosamente el interés de un grupo de poder económico como si fuese interés colectivo y de las mayorías. Finalmente, la democracia no ha podido controlar colectivamente el dominio de los bienes de producción fundamentales para la vida, las inversiones y los frutos del capitalismo (Wright 2010, 81).

(4) La apropiación privada se contradice con la riqueza común: el capitalismo mercantiliza todo lo que puede, por medios legales e ilegales, y torna en privilegio la satisfacción de necesidades básicas.

Los bienes comunes tienen directa relación con los valores de uso. La apropiación privada cada vez que puede, lleva al mercado los bienes comunes mediante mecanismos de apropiación. Los bienes comunes son apropiados para aumentar la acumulación del capital de varias maneras. Hay unas promovidas y toleradas por el estado, como el contrato, el mercado, y hay otras que son abiertamente ilegales, la mayoría de las veces toleradas, como el despojo, el robo, la usurpación, que no suele ser tomado en cuenta por los economistas y que son formas importantes de apropiarse individualmente de lo colectivo y de contribuir a cumplir el fin del capital. Cuando los bienes llegan a tener valor de mercado, la codicia y el egoísmo destruyen el valor comunitario. El precio y la ambición penetran todo hasta el honor (67), la dignidad y la libertad.

El capitalismo ha tenido éxito en privatizar dos bienes fundamentales de la organización social, que ya nadie cuestiona: la tierra y el trabajo. “La transformación del trabajo, la tierra y el dinero en mercancías se logró mediante la violencia, el engaño, el robo, el fraude y actividades parecidas” (Harvey 2014, 69). El trabajo se apropió históricamente mediante la esclavitud, la servidumbre y, actualmente, mediante la explotación y la flexibilización laboral. La tierra mediante la propiedad privada y la noción de recursos naturales que pertenecen exclusivamente al estado, como el aire, el petróleo, el mar y los ríos. Pero hasta la libertad y la dignidad pueden tener su costo.

Va un ejemplo de todo lo que puede hacer la ambición y la necesidad de acumular que promueve el capitalismo. Jorge Luis Borges en su *Historia universal de la infamia* (2012) nos cuenta la historia de Lazarus Morell, un canalla blanco de niñez miserable y vida afrentosa, adúltero, asesino y predicador, que mendigaba de los negros pedazos de comida robada. Llegó a ser famoso en la región del Mississippi, a principios del siglo XIX, cuando se le ocurrió un particular negocio, en el que llegó a comandar unos mil hombres. El negocio consistía en elegir esclavos negros desdichados y proponerles la libertad. “Le decían que huyera de su patrón, para ser vendido por ellos una segunda vez, en alguna finca distante. Le darían entonces un porcentaje del precio de su venta y lo ayudarían a otra evasión. Lo conducirían después a un Estado libre. Dinero y libertad, dólares resonantes de plata con libertad” (18). Si el plan fallaba, Morell entregaba al esclavo a la justicia o lo arrojaba a un río torrentoso de aguas pesadas. El negocio llegó a ser próspero.

5. La acumulación de capital se contradice con la libertad para el trabajo: el capitalismo explota a los trabajadores.

La apropiación y explotación laboral ha existido en toda organización humana. Los grandes monumentos de la antigüedad, como Machu Pichu, las pirámides de Egipto, el Partenón, y los monumentos del mundo moderno, como las represas, los puentes, los rascacielos, se han logrado gracias a mano de obra esclavizada o explotada. En el capitalismo, la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía más, que tiene precio. Supuestamente el trabajador tiene, según las constituciones modernas, “libertad” para ofrecer su fuerza de trabajo y escoger el trabajo según sus habilidades, y además existe igualdad en la contratación. Lo cierto es que el dueño de los medios de producción requiere trabajo alienado, en el que el trabajador se somete “voluntariamente” (no tiene otra opción) a un sistema de explotación laboral, y lo acepta como normal. El capitalista, en su afán de lucro, pagará lo menos posible y exigirá la mayor cantidad de

trabajo medido en horas de trabajo. El capitalista controla el tiempo, el proceso de producción y se apropia del producto. En estas condiciones, la “libertad” impuesta es falsa y es la forma misma de servidumbre (Zizek 2014, 45).

(6) La comprensión del capital como cosa está en contradicción con el capital como proceso: el capitalismo requiere de una humanidad volcada al consumo.

Harvey explica que la luz puede ser entendida como una partícula o como una onda, dependiendo de la teoría que se utilice para entender el fenómeno. Según Newton la luz está conformada por partículas, que pueden ser individualizadas y están separadas; según Huygens, la luz está conformada por ondas que están en constante movimiento; según Heisenberg, la luz es al mismo tiempo onda y partícula (física cuántica). De igual modo, el capital puede ser una *cosa*, si se materializa en una cantidad determinada de dinero que tengo en mis manos o depositado en un banco; o puede ser un *proceso*, en el que el capital está en constante flujo de valor. El capital depositado en el banco puede ganar intereses, ser invertido, puede crecer o extinguirse; también el capital requiere de actividades ilegales para reproducirse, como la evasión de impuestos. En febrero de 2015, *The International Consortium of Investigative Journalists* (ICIJ) publicó información sobre los bancos suizos, de la que se desprende que 106.000 clientes, provenientes de más de 203 países, depositaron más de 100 billones de dólares, sin que este dinero haya pagado un dólar en impuestos (ICIJ 2014). Entre los depositantes se encuentran políticos, deportistas, modelos, artistas de cine, petroleros, comerciantes, abogados. El medio es secundario para la circulación del capital, el fin es el mismo: ganancia y acumulación.

El capital estático significa menos ganancia. El capital debe volver a circular y rápido. Para que la circulación sea adecuada para la ganancia, se requiere de una masa de personas ávidas de consumo. El capital debe lograr acelerar el consumo de bienes que tienen que deteriorarse y ser sustituidos. “La obsolescencia programada, la innovación, las modas y factores parecidos están profundamente enraizados en la cultura capitalista” (Harvey 2014, 85). Esto lo sentimos con nuestras computadoras y teléfonos celulares. Cada año tienen menos servicios y hay un punto en el que las nuevas aplicaciones requieren un nuevo aparato. El capitalismo requiere consumo masivo y de productos no necesarios para la subsistencia que, mediante la propaganda, generan placer momentáneo e insaciable (Wright 2010, 65).

(7) El proceso de producción se contradice con la venta en el mercado del producto: el dueño del capital se apropia del producto y del excedente del trabajo.

El beneficio del capital depende del paso de la producción al producto consumible. El proceso de producción requiere del tiempo de los trabajadores, horas de trabajo, menos pago en remuneraciones, disciplina en la jornada laboral, asunción de los costos de reproducción por parte del trabajador. El producto del proceso de producción es donde se materializa la ganancia. Mejorar condiciones laborales, asumir costos de reproducción por parte de la empresa, organización laboral, que implica un proceso de producción digno, significa un producto caro, que no es un incentivo para la inversión. Al contrario, la explotación laboral permitida por un estado y un sistema jurídico que “protege” al capital y a la inversión, es un incentivo para el mercado.

Otra contradicción latente es que la persona que participa en el proceso productivo, es explotada; si tiene salario sólo para satisfacer necesidades vitales, no será un buen consumidor y esto afectaría al producto en el mercado. El producto requiere

personas consumidoras con capacidad adquisitiva, y también requiere personas productoras a quienes no se les paga lo suficiente para tener capacidad adquisitiva. Esta contradicción se resuelve a través de políticas laborales y de consumo. En lo primero se debe incrementar la demanda de mano de obra y ofrecer crédito para el consumo. En las políticas de consumo, el capital tiende a sustraer al trabajador el excedente, poniendo precios exagerados que terminan expandiendo el consumo de lujo y de personas que no son productoras, como los burócratas, subir impuestos, manipular el salario real en función de la privatización de bienes públicos. La izquierda históricamente ha ignorado esta contradicción. Una demanda laboral que promueve mejores salarios puede beneficiar a la estabilización del mercado y al incentivo al consumo.

Las contradicciones brevemente descritas son fundamentales porque son permanentes y se producen en cualquier lugar. Las contradicciones que siguen, “las cambiantes”, “son inestables y se mantienen en cambio evolutivo permanente” (Harvey 2014, 98). Captar esos momentos de cambio son oportunidades para la transformación, pero no son iguales en todo tiempo y lugar.

(8) El avance tecnológico está en contradicción con el trabajo y la disponibilidad humana: en el capitalismo la tecnología privilegia el desempleo, la guerra y el desecho en lugar del buen vivir.

Mirando los avances tecnológicos encaminados a la producción armamentista y a alimentar el fetichismo del consumo, es claro que los avances tecnológicos no están encaminados a la producción del bien común, sino más bien que la tecnología está comprometida con la dominación y con la acumulación. Entenderemos a la tecnología como “el uso de procesos y objetos naturales para obtener productos que satisfagan necesidades o proyectos humanos” (Harvey 2014, 101), que, dentro del capitalismo, sirve para aumentar la productividad y el lucro, generando al mismo tiempo destrucción de plazas de trabajo, desplazamiento de trabajadores hacia el sector informal o el desempleo y haciendo obsoletas habilidades humanas, creando, en suma, marginalidad (Wright 2010, 43).

Los avances tecnológicos, como en todo en el capitalismo, son realizados en ambientes que tienden a la innovación sin competencia y a la búsqueda de ventajas tecnológicas. Cuando uno se pregunta quién se beneficia de la tecnología y quién sufre las consecuencias de la destrucción que se produce, entonces uno podría comprobar que las necesidades humanas de sobrevivencia digna no son las motivaciones para la innovación. La tecnología, dentro del sistema hegemónico, tiene cinco imperativos: maximizar eficiencia y acumulación, acelerar circulación de capital, perpetuar el capital, crear capitales ficticios (especulación financiera) y controlar el trabajo y el proceso laboral (Harvey 2014, 109). No es descabellado afirmar, como lo sostiene Wright, que el capitalismo se nutre del militarismo (carrera armamentista) y del imperialismo. Todo el desarrollo tecnológico y la geopolítica están subordinados a la prioridad militar. La expansión del capitalismo requiere del imperialismo, de la guerra, de la asistencia “humanitaria” y de represión a los movimientos anti-capitalistas (Wright 2010, 78).

El proceso tecnológico no puede detenerse ni aún frente a problemas éticos o jurídico-constitucionales. Dos contradicciones evidentes se producen: la tecnología contribuye al extractivismo de la naturaleza y a explotar al ser humano. Mientras más tecnología, mayor explotación y más profunda a la naturaleza, por ejemplo la técnica del “fracking” para explotar gas y petróleo en el subsuelo. En cuanto al ser humano, según un prominente industrial citado por Harvey, la tecnología ha logrado

“incrementar la precisión en el proceso de trabajo, aumentar la productividad y quitar poder a los trabajadores” (Harvey 2014, 111). Al fin, el robot o la máquina no se quejan, no descansan, no hacen huelga.

(9) La división de trabajo está en contradicción con la búsqueda del trabajo digno: el trabajo en el capitalismo genera discriminación.

El capitalismo ha tenido la capacidad para dividir el trabajo de forma tosca y artificial, que genera prejuicios y discriminaciones, valorando de forma distinta los trabajos. Así, se distingue entre trabajos técnicos y sociales, de ciudad y de campo, asalariados y no asalariados, entre el trabajo humano y se da por hecho el “trabajo” de la naturaleza. Todas las actividades están interrelacionadas y sin embargo el capital ha tenido la capacidad de separarlas. Por ejemplo, el trabajo de cuidado está fuera del mercado cuando lo asume un miembro de la familia, o es un trabajo subordinado cuando lo hace una persona extraña a la unidad familiar; mientras el capital premia las labores financieras y especulativas, y los trabajos relacionados con la tecnología y el trabajo intelectual. A estas divisiones hay que añadir algunas situaciones complejas más, como la globalización, la tecnología, el trabajo informal, la vigilancia, la burocracia, la dependencia externa. Mientras el capital está interesado en el aumento de la rentabilidad, los trabajadores luchan por mejores condiciones de vida. En esta tensión, ha triunfado el capital que ha logrado privilegiar la renta a la libertad, y la explotación, mediante mano de obra barata, flexible y adaptada, por sobre la vida digna. Harvey afirma que “cuando los empleos dotados de sentido desaparecen, a la clara sensación de ser explotado se añade peligrosamente una creciente sensación de alienación total en cuanto a su posición insignificante en un mundo que les hace trabajar en algo que ni les va ni les viene” (Harvey 2014, 133).

(10) La tendencia al monopolio del capital está en contradicción con la libre competencia que predica el capitalismo: en el capitalismo no hay libertades sustanciales ni dentro de la lógica del mercado.

Uno de los mitos fundacionales del liberalismo es que los seres humanos tenemos una natural inclinación a la competencia. Lo cierto es que la competencia es un valor aprehendido que predomina en el ámbito educacional, social y laboral. Los estudiantes compiten por una nota, en los deportes tiene que haber un ganador, en la sociedad hay que comprar al menor precio, en el trabajo tenemos que tener las mejores calificaciones para acceder al empleo deseado. En el mundo económico, se supone que todos los actores, en igualdad de condiciones, compiten por sus intereses y este es el motor del desarrollo. Sin embargo, uno de los problemas sistémicos del capital es su tendencia al monopolio en todos los ámbitos de influencia del capital. En lo político se tiende a la concentración de poder por parte de los actores económicos, en lo económico se tiende a eliminar la competencia, en lo comunicacional a la existencia de un medio poderoso que proyecte los intereses de la clase económica que gobierna. El mundo del capitalismo tiene la lógica de “todo o nada” y genera una hiper competencia que produce perdedores y destruye las posibilidades de florecimiento humano (Wright 2010, 49).

El poder monopólico del capital no es transparente, no es democrático y asalta a los servicios públicos. El ejemplo por excelencia es la Reserva Federal de los Estados Unidos: una persona decide, en base a información no disponible al público y no es elegida democráticamente por el pueblo. A pesar de los remedios aplicados, como

alianzas flexibles entre comerciantes, leyes comerciales reguladoras y marcos comerciales restrictivos, el monopolio se reconstituye por cualquier medio. El poder del monopolio va de la mano con la centralización, mientras que la competencia con la descentralización. Entonces, acá encontramos una derivación de la contradicción. Los gobiernos predicán la descentralización pero actúan de forma centralizada cuando les conviene. Si el gobierno central es restrictivo, el capital y el mercado busca la descentralización, y viceversa. El capital suele adaptar y aprovechar los desequilibrios producidos por la tensión entre monopolio y competencia, centralización y descentralización.

(11) Las ciudades se desarrollan de manera desigual por influencia del capital y se generan contradicciones en la producción del espacio: el capitalismo genera y requiere espacios de marginalidad.

Toda actividad produce y requiere espacios favorables para su realización. El lugar del capital, que tiene que ser favorable a la explotación y al extractivismo, es siempre inestable. El capital, además, aniquila el espacio con el tiempo. El capital, acelerado con la tecnología, el transporte y la comunicación, “ubica sus actividades allí donde sean mínimos los costes de obtención de los medios de producción, así como la mano de obra y el acceso al mercado” (Harvey 2014, 155). El capital se mueve según su conveniencia. Uno de los ejemplos mejor documentados los cuenta Michael Moore en su primer documental, *Roger and Me* (1989), que trata sobre cierre de una planta de General Motors en Flint, Michigan. El cierre produjo desempleo, crisis en la vivienda, pobreza y migración forzada. Moore intenta entrevistar al gerente, Roger Smith, para preguntarle la razón del cambio y si estaba consiente de las consecuencias sociales de su decisión. No lo logra, pero llegamos a saber que la base de la decisión era que los costos de producción de autos era más baratos, y por tanto más rentable para la empresa y los inversionistas, en México. Lo mismo ha sucedido con ciudades prósperas, como Detroit, que era la capital de la industria automotor de los Estados Unidos y ahora es una ciudad en bancarrota, abandonada y, en muchas partes, sin servicios públicos. El drama humano generado por la fuga de capital, también se produce donde el capital se establece. En ciudades prósperas como New York City, se producen duras políticas demográficas que, por un lado, protegen a los beneficiarios del capital y, por otro, reprimen a quienes se considera “ilegales”, a quienes no solo que los deporta o encierra sino que también los explota, al ser mano de obra barata, flexible y disponible.

(12). El capital requiere desigualdad y las personas buscan sociedades más equitativas: el capitalismo excluye.

La lucha de los pueblos, en los últimos trescientos años, ha sido por la igualdad, que ha llegado a ser un valor reconocido constitucionalmente por todos los estados de occidente. Sin embargo, el dominio de una clase social sobre el trabajo, basado en la propiedad de los medios de producción, en la apropiación del producto del trabajo asalariado y en la acumulación del excedente, genera jerarquía y dominación. En este contexto, la igualdad material es incompatible con el funcionamiento del capital. El capital requiere un ejército de desempleados, que es una masa laboral disponible y dispuesta a aceptar cualquier condición de trabajo, que no puede organizarse, y un sistema de explotación laboral. En este sentido, “el capital participa tanto en la producción de desempleo como en la creación de puestos de trabajo” (Harvey 2014, 173). El desempleo es, una característica estructuralmente inseparable de la dinámica de

acumulación y expansión del capitalismo (Zizek 2014, 21). Hay dos tipos de actividades capitalistas, las que producen valor social y las que producen renta. “Si todos los capitalistas tratan de vivir de las rentas, el interés, especulando en la bolsa, sin producir valor social, el único resultado posible es una crisis calamitosa” (179). Los otros tipos de igualdad, como la de reconocimiento, no tiene problema en apoyar, como la de gays o algunas reivindicaciones étnicas, “con tal que no ponga en cuestión las estrategias generales de control de la mano de obra y que constituya un nicho de mercado susceptible de ser explotado” (167).

(13) El capital no atiende la reproducción social pero sin reproducción social el capital podría extinguirse: el capitalismo externaliza los costos de producción barata que los asumen los más vulnerables de la sociedad.

La reproducción social quiere decir la atención a todas las necesidades básicas para la existencia, tales como el cuidado de niños, ancianas o enfermos, la preparación de comida, el arreglo de la vivienda. El capital requiere seres humanos que se ocupen de la producción, y para producir hay que garantizar la reproducción del humano. Por eso, se limitan las horas de trabajo, se promueven horas de descanso y vacaciones, se destina un tiempo para la educación y la cultura, se aumentan eventualmente los salarios. A pesar de esto, el capital convierte en un negocio el tiempo para el ocio, la cultura, la educación, la alimentación, la salud. Las personas pagamos para ir al cine, para tener una mejor educación, para que limpien la casa, para que cuiden a nuestros hijos y enfermos. El capital ha logrado que los costos para la producción que se generan por las actividades de reproducción, se externalicen ya sea al particular o al estado, mediante el estado de bienestar. El capital ha logrado mercantilizar la vida cotidiana mediante el consumismo. “Un gran negocio es la manipulación de los deseos humanos para obtener ganancias monetarias que van a parar por supuesto a los bolsillos de los capitalistas que encargan esa ideación de marcas para sus productos, a cuyas cualidades se asignan ciertamente signos de clase e incluso imágenes seductoras de género” (Harvey 2014, 185). Luego, se produce un consumismo alienado que corrompe formas razonables de reproducción social. El resultado es que “los ricos se apoderaron de prácticamente todos los ahorros sin compartir ninguno de los beneficios, excepto en la forma de cierta filantropía terapéutica moralmente cuestionable” (Harvey 2014, 188).

(14) La libertad individual que pregona el liberalismo se contradice con la necesidad de sometimiento que requiere el mercado: el capitalismo oprime.

La libertad es uno de los pilares de la democracia constitucional de occidente, pero es una libertad condicionada, que tiene sentido si es que está en la “horma” del capitalismo. La noción de libertad está restringida al ámbito de interés del *status quo*. Por ello, no es casual que Estados Unidos promueva la libertad y al mismo tiempo justifique con ese discurso el sometimiento al imperio y la guerra. El precio de la libertad es el control, la vigilancia y la represión. En otras palabras, la violencia y la dominación sostienen la libertad de mercado. Si el mercado determina la libertad, la libertad se entiende dentro de los marcos conceptuales de nociones que son subordinadas al funcionamiento del mercado: la libertad para vender la fuerza de trabajo, la libertad del mercado, la libre contratación, la libre empresa, la libertad para disponer, usar y gozar la propiedad privada, que son precisamente las libertades que el capital necesita para su reproducción. Incluso el acto de filantropía no es un ejercicio verdadero de libertad, sino más bien un lavado de conciencia, que tiene como finalidad

ampliar el mercado de bienes y servicios. Zizek sostiene que la filantropía es un acto de colonialismo, que nunca resuelve los problemas generados por el capitalismo y que tiene como finalidad práctica garantizar la circulación del capital (2014, 48). La libertad dentro del mercado, sostiene Wright, es un obstáculo para una real libertad, no alienada ni tampoco dentro de una estructura de dominación (2010, 51).

Finalmente, existe tres contradicciones que Harvey las denomina *peligrosas*, porque afectan de modo grave tanto al capital como a la humanidad, y provocan daños tales como la degradación del planeta, el empobrecimiento de las masas, el aumento de las desigualdades, la deshumanización de la mayoría, el control y represión policial y militar, la conformación de democracias totalitarias.

(15) El crecimiento exponencial y acumulativo sin fin se contradice con el crecimiento del capital productivo y de la población: el capital depreda.

Los grupos de interés privado y empresarial se benefician de la acumulación de capital y de las deudas. Si se eliminasen las deudas, entraría en crisis el aumento del capital. El capital crece sin límite y sin necesidad de estar vinculado con la producción. Si, por ejemplo, se tiene 100 dólares que ganan el 5% anual, en un año será 105, en 100 años producirá 13.150 y no dejaría de crecer si se prolonga al tiempo. “No hay barreras al crecimiento ilimitado” (237). El capital está en manos de estos rentistas más que en los capitalistas productivos e industriales. Ni la población ni la producción pueden crecer infinitamente. Los seres humanos y la naturaleza tienen límites y pueden incluso dejar de crecer. Si decrecen, el capital entra en crisis. Sin embargo, el crecimiento de la población y de la producción de bienes y servicios son condiciones previas para la acumulación de capital. “Una economía capitalista con crecimiento cero es una contradicción lógica y excluyente. Simplemente no puede existir” (228). Para evitar el decrecimiento, el capital requiere privatizar los bienes comunes y crear nuevos mercados. “El capital no consiste únicamente en la producción y circulación de valor, sino también en su destrucción o devaluación” (230). Además, el capital para garantizar su dinamismo, requiere de una oligarquía represiva (238). Si la “clase parasitaria” de los rentistas “succionara el capital industrial dejándolo seco, no se podrá movilizar ningún trabajo social ni producir ningún valor.” El único objetivo de esta clase social, que representa el 1% más rico de la población, es “acrecentar su ya inmensa riqueza y poder” 240. A este ritmo, “el nivel del mar exponencialmente creciente y la intensificación de las tormentas están a punto de hacerlos naufragar a todos” (240).

(16) El capital necesita la naturaleza para subsistir y la explota hasta el límite de sus posibilidades: el capitalismo viola sistemáticamente los derechos de la naturaleza y ha provocado el cambio climático.

La tensa relación entre naturaleza y ser humano tiene un largo camino en la historia. Desde que existe el capitalismo, se han podido sortear muchas dificultades, como la industrialización para resolver el problema de la alimentación que a Malthus le parecía fatal, o hacer productivas a tierras desérticas. La naturaleza, desde el punto de vista del capital, está internalizada en la circulación y la acumulación. La naturaleza es un bien apropiable y rentable. Sin duda, por eso mismo, el capital contribuye a su reproducción: siembra bosques, limpia el agua para el cultivo de peces y la purifica para embotellarla, abona la tierra. Pero al capital le interesa su reproducción y acumulación y no el ser humano y sus necesidades, y menos la naturaleza y sus ciclos biológicos.

El capital es, pues, también ecológico. El problema es que en el uso y abuso de la naturaleza, los efectos de la intervención humana son impredecibles, y lo estamos viendo con uno de los inventos más importantes que fue el uso de la energía fósil, las emisiones de CO₂ y el problema del calentamiento global. Requerimos, como humanidad, bajar de cuatro grados Celsius de temperatura a dos grados, que es, mirando las últimas cumbres sobre Cambio Climático, un sueño utópico. Somos testigos ya de olas de calor, desertificación, pueblos que han sufrido daños con inundaciones y que están en riesgo de desaparecer, una disminución en los alimentos, pérdida de ecosistemas y de diversidad y una amenaza seria a la sobrevivencia de la humanidad en la tierra (Klein 2014, 13). Por ello, Klein sostiene que el capitalismo está en guerra con la tierra y con la humanidad, y que hasta el momento está ganando el primero (21).

Pero aún estos problemas derivados de la acumulación del capital generan la posibilidad de actividades empresariales. La conservación de bosques para limpiar el CO₂ y el mercado de carbono, tienen precio, se compran y se venden. El capitalismo saca provecho de las catástrofes naturales y de las humanas, como hemos visto anteriormente. La naturaleza es considerada una mera mercancía, un recurso natural, es, según Harvey, como una “enorme gasolinera”, que da a cambio de dinero y cada vez que se requiera. La forma de solucionar los problemas que han generado el cambio climático es paradójicamente para el capitalismo contaminar más (Klein 2014, 256). El ecologismo si es efectivo, tiene que ser anticapitalista. El capital siempre pone en peligro a la naturaleza y también al ser humano, no le interesa ni registra las externalidades negativas ni tampoco el impacto a las generaciones futuras (Wright 2010, 69). En la forma de intervención del capital, la degradación de la naturaleza es como un cáncer: genera desastres, no puede gestionar con éxito la naturaleza por la primacía del interés económico, las especies se extingue, la biodiversidad disminuye, se generan hambrunas por el aumento de precios, se multiplicación las desigualdades y se valora de forma arbitraria los elementos de la naturaleza (unas hojas cuestan mucho como la de cocaína, otras valen muy poco, como la menta. “La relación del capital con la naturaleza y con la naturaleza humana es extremadamente alienante” (Harvey 2014, 255).

(17) El sistema capitalista genera un mundo distópico, indeseable, que se mantiene gracias a la alienación universal.

La alienación tiene varios sentidos: enajenar la propiedad a otra persona que no es la dueña (legal); transferir lealtad a otra persona o institución (social); quedarse aislado y separado (psicológico pasivo); mostrar cólera y hostilidad frente a una presión (psicológico activo). Todas estas formas de alienación existen en el capitalismo. Se deben identificar, afrontar y superar las alienaciones producidas por el capital. A pesar de tener conciencia y experimentar los efectos del capitalismo, de afectar a la mayoría de la población, el capital subsiste y se reproduce. Las alternativas no son claras y no se sabe con qué reemplazar al capital. Las redes de solidaridad están cruzadas por las búsquedas de ventajas personales y también por el lucro. Los movimientos sociales están fragmentados y no logran dibujar una alternativa.

La realidad actual, según Oxfan (2014), demuestra que el sistema capitalista, a pesar de ser el sistema dominante, de haber practicado los cambios que los doctrinarios sugieren, simplemente sigue produciendo la misma inequidad que hace quinientos años porque el sistema vive de las contradicciones denunciadas por Harvey:

Casi la mitad de la humanidad está en manos de sólo el 1% de la población. La riqueza del 1% de la población más rica del mundo asciende a 110 billones de dólares, una cifra 65 veces mayor que el total de la riqueza que posee la mitad más pobre de la población mundial. La mitad más pobre de la población mundial posee la misma riqueza que las 85 personas más ricas del mundo. Siete de cada diez personas viven en países donde la desigualdad económica ha aumentado en los últimos 30 años. El 1% más rico de la población ha visto cómo se incrementaba su participación en la renta entre 1980 y 2012 en 24 de los 26 países de los que tenemos datos. En Estados Unidos, el 1% más rico ha acumulado el 95% del crecimiento total posterior a la crisis desde 2009, mientras que el 90% más pobre de la población se ha empobrecido aún más. La desigualdad económica crece rápidamente en la mayoría de los países. La riqueza mundial está dividida en dos: casi la mitad está en manos del 1% más rico de la población, y la otra mitad se reparte entre el 99% restante. El Foro Económico Mundial considera que esta desigualdad supone un grave riesgo para el progreso de la humanidad. La desigualdad económica extrema y el secuestro de los procesos democráticos por parte de las élites son demasiado a menudo interdependientes. La falta de control en las instituciones políticas produce su debilitamiento, y los gobiernos sirven abrumadoramente a las élites económicas en detrimento de la ciudadanía de a pie. La desigualdad extrema no es inevitable, y puede y debe revertirse lo antes posible.

A la inequidad y a la producción sistemática de la pobreza hay que sumar la devastación ecológica, el calentamiento global, el modelo agroindustrial basado en monocultivos y deforestación, el biocidio: extinción de 70% de las especies conocidas, semejante a la ocurrida 65 millones de años (Giraldo 2014, 63). Es la primera vez en la historia del planeta que pasamos de una era geológica a una antropoceno.

¿Cómo se explica que un sistema que produce tanto daño se mantenga y con el apoyo de la gran mayoría de personas?

La ideología: el desarrollo, el progreso y el bienestar material

La función de la ideología es “preservar, justificar, legitimar el estado de cosas existente” (Giraldo, 25). Uno de los dispositivos ideológicos más eficaces, que impiden mirar las contradicciones del capital y las salidas emancipatorias, se llama “desarrollo”, que va de la mano de la retórica del progreso y de la lucha por el bienestar material.

En 1776 Adam Smith publicó un libro que es considerado la piedra angular de la economía moderna, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. En esos tiempos, según Hobsbawm, existía una pequeña élite que miraba con desprecio a la gente del campo, que era la gran mayoría de la población europea, analfabeta y considerada como personas ignorantes y estúpidas (1997, 19). La mayor parte de Europa vivía en relaciones tradicionales y feudales (157). Al comienzo de la revolución industrial, las circunstancias de explotación y de miseria laboral eran notables, y se podría afirmar que existía una catástrofe social: personas empobrecidas, explotadas, hacinadas en suburbios en donde “se mezclaban el frío y la inmundicia, y se hundían en desmoralización (207). La revolución industrial fomentó el infanticidio, la prostitución, el suicidio y el desequilibrio mental junto con cataclismo social y económico. “El

trabajador era explotado y empobrecido por el rico, que se hacía más rico mientras el pobre se hacía más pobre. Y que el pobre sufría porque el rico se beneficiaba. El mecanismo social de la sociedad burguesa era profundamente cruel, injusto e inhumano” (214). Hacia 1780, en estas circunstancias, “todos los gobiernos continentales que aspiraban a una política racional, fomentaban el progreso económico” (28). Tres cambios urgían y que se defienden en el libro de Smith: 1. Tierra objeto de comercio, 2. Propiedad a una clase de hombres dispuestos a desarrollar los productivos recursos de la tierra. 3. Población rural debería convertirse en jornaleros libres y móviles, que sirvieran a la economía (Hobsbawn, 154). En cuanto al progreso y el desarrollo, una frase sintetiza su pensamiento: “un trabajador, aun de la clase más baja y pobre, si es laborioso y frugal, puede disfrutar de más cosas necesarias y convenientes que cualquier salvaje de otro país” (Smith, 10). El discurso de desarrollo, en esta época, constituyó una fuente de esperanza y fe en todas las posibilidades del desarrollo industrial y del comercio, desterró el pesimismo.

Adam Smith distinguía cuatro fases en la historia de la civilización, basado en la forma de subsistencia y en el ejercicio de autoridad: la más baja y ruda vivía de la recolección, la cacería y la pesca, como las tribus de América del Norte; la segunda fase es el pastoreo, en estas sociedades que viven del ganado, hay más habitantes y en éstas ya hay desigualdades por haber propiedad, Smith cita a los tártaros y a los árabes; la tercera fase es la agricultura, en donde ya encontramos propiedad privada de la tierra, sociedades y gobiernos complejos (monarquías); finalmente, tenemos la fase del comercio, en el que la sociedad se organiza a través del intercambio mediado por el mercado y el precio, que sucede solo en Europa occidental, y en donde hay incentivos para el crecimiento, para la realización personal y para la búsqueda del bien común. (Smith, 11). En esa lógica, para Smith estábamos en las primeras, salvo México y Perú que estaba en la tercera. Smith consideraba que los pueblos de América no teníamos arte, agricultura y comercio, y éramos más ignorantes que los Tártaros de Ucrania, tanto que los pueblos del Perú, que según Smith eran los más civilizados, “usaban el oro y la plata como ornamentos y no tenían moneda (221). Smith utilizó ya la categoría de naciones ricas y civilizadas y, en el otro extremo, naciones salvaje y bárbaras (448). Incluso consideró que la injusticia provocada por la conquista, la ruina y la destrucción provocada, era beneficiosa para todas las naciones (448). En pocas palabras, Smith, la revolución francesa y la revolución industrial inauguraron el debate sobre el progreso y el desarrollo.

En una versión contemporánea, la misma teoría de Smith la encontramos en el mandato del presidente Truman, cuando sostuvo que la misión de los países desarrollados era sentar las bases del progreso para todo el mundo (Acosta, 36). De igual forma, desde la doctrina, el libro *Guns, Germs, and Steel*, escrito por Jared Diamond, en el que el comercio, el uso de la tecnología y la organización política basado en la democracia, que sería una quinta etapa, explicarían el progreso de unas naciones y el estancamiento de otras (1997, 78).

El desarrollo, según Unceta, es “el análisis de las condiciones capaces de favorecer el progreso y bienestar humano” (2014, 31), y el progreso es “entendido como capacidad de satisfacer las necesidades humanas mediante la innovación y el incremento de la producción” (2014, 38). En la lógica del desarrollo, los países subdesarrollados, que no casualmente están en el sur, deben transitar una imaginaria escala (Unceta, 44). El esfuerzo que había que hacer es superar las condiciones que generaban subdesarrollo y pobreza. Instituciones globales, como la ONU, el FMI, el BM, la OMC, con el decidido apoyo político y financiero de los países hegemónicos,

empujaron a las naciones pobres al desarrollo, que no era otra cosa que un mandato de difusión del modelo de sociedad norteamericana (Acosta 2012, 38).

El indicador que mide el desarrollo es el PIB que, como el mapa y el dinero, ocultan más datos de los que informan. El PIB es un indicador nada transparente, que ha orientado todos los planes de desarrollo y las evaluaciones de las políticas aplicadas (Acosta 2014, 12).

El desarrollo nunca ha llegado ni llegará. En varios siglos de aplicación de esta ideología, Unceta señala que hay varios evidentes fracasos: la elevada tasa de crecimiento no absorbe la pobreza ni genera mayor equidad, el deterioro irreversible del ambiente y de los “recursos naturales”, que nos puede arrastrar a un suicidio colectivo (Unceta, 49-51; Acosta, 52), la incapacidad para incorporar en igualdad de condiciones a todas las personas, el irrespeto a las libertades, a los derechos humanos y los crímenes (Unceta 55, Acosta 46), el desconocimiento de una manera violenta de los sueños y las luchas de los pueblos “subdesarrollados” (Acosta 2012, 42). De ahí la necesidad de cuestionar la premisa del desarrollo que se basa en el crecimiento económico, en la evaluación de éste en términos agregados (PIB), en la consideración solo de actividades monetizables, y en la prioridad del ajuste macroeconómico (Unceta, 61).

El desarrollo, al final, es una “construcción intelectual destinada a justificar y promover la expansión de un modelo y unos valores –los occidentales- como necesario revulsivo para superar el supuesto atraso de sociedades caracterizadas por otras referencias culturales y otras formas de organización social y de relación con la naturaleza” (67). Detengámonos por un momento en un país que se podría considerar ejemplar en términos de desarrollo: Corea del Sur. Este país está entre los quince primeros con el PIB más alto del mundo, está entre las trece economías más grandes del mundo y se considera un país desarrollado, líder global en la producción industrial de aparatos electrónicos. Sin embargo, tiene el índice más alto de suicidios, la vida diaria es individualizada y desertificada, la competencia es desenfrenada y la vida sustancial tiene poco sentido. Tanto Corea del Norte como Corea del Sur son sociedades que comparten algunas características: son capitalistas, son patriarcales y ambas tiene dos formas extremas de suspender el tiempo y la historicidad (Zizek 2014, 6 y 15).

Según Chuji, la dimensión egoísta, violenta e individual del progreso, se materializó en el campo de concentración que clausuró e invalidó cualquier discurso justificatorio. El planeta, por el desarrollo, según la visión indígena, está enfermo (Chuji 2014, 157)

Ante la ideología del desarrollo, tenemos tres opciones. La una es seguir usando el concepto, apostar a la misma fórmula de aumentar el pastel para después repartirlo, sin alterar el marco metodológico. La otra salida, que es a la que apuesta Unceta (73), es reorientar el concepto, impulsando la lógica de Amartya Sen, que es promover el desarrollo humano y sustentable, que mejore las condiciones y capacidades de la gente y sea amigable con el medio ambiente (83). La tercera alternativa, la más radical, es negar el desarrollo. En esta última alternativa ubicamos al *sumak kawsay*.

Latinoamérica ha explorado indistintamente todas estas vías por distintos medios y con distintos enunciados de los fines. Por ejemplo, Allende en Chile intentó fue una vía distinta a la existentes en el momento, inicios de los años 70, que eran el autoritarismo de los países socialistas y el autoritarismo de mercado de occidente. Pero no le permitieron. Nuestra región también exploró la vía armada para instaurar un modelo socialista, que se ha intentado en Cuba y en Nicaragua. Pero tampoco funcionaron. También se ha difundido la idea de un socialismo del siglo XXI, pero Bolivia, Ecuador y Venezuela no han dejado de caminar por la senda tradicional del desarrollo.

Una de las funciones fundamentales de la ideología es distorsionar la realidad y evitar pronunciar lo que no-dice (Zizek 2014, 24). El secreto que el neoliberalismo intenta ocultar es las contradicciones del capital y que las ideas que promueven una radicalización de la democracia y de la lucha contra la inequidad no han sido eliminadas (Klein 2014, 569). El sueño de la equidad es tan popular que es difícil de destruirla tan fácilmente. La lucha no es solo por tomar el poder sino por cambiar las estructuras del poder. Se trata también de buscar nuevas doctrinas que expliquen la diferencia entre los momentos de conmoción y la explicación para entenderlos. Al momento, los neoliberales se han impuesto en el mundo contemporáneo, pero sus propuestas no solo que no son las únicas sino que son las menos convenientes (Klein 2013, 585). Nunca debemos olvidar las consecuencias del capitalismo de la conquista, de las recetas liberales y las contradicciones del capital. Recordar es un paso importante; la otra cuestión es que hay que recordar las formas comunitarias que el mundo ha tenido y aplicado frente a conmociones. “La radicalidad se encuentra en la práctica, enraizada en las comunidades donde viven las víctimas de los desastres, estas mujeres y hombres toman lo que hay para reparar, reforzar y hacer de sus comunidades un mundo mejor y más igualitario” (Klein 2013, 589). “La esperanza está latente en las contradicciones. El capitalismo nunca caerá por sí solo. Habrá que empujarle” (Harvey 2014, 258), “existen suficientes contradicciones imperiosas dentro del campo del capital para abrigar muchos motivos de esperanza” (Harvey 2013, 283).

Estas contradicciones implican “un terreno de posibilidad anticapitalista que está perpetuamente abriéndose y cerrándose” (Harvey 2014, 216). La conciencia de estas contradicciones generan la necesidad de buscar proyectos y políticas alternativas, como las que se desprenden del *sumak kawsay*, que ahora son formas de existencia diferentes, aún aisladas, que constituyen nuevos espacios de cooperación, de reproducción social, nuevos sujetos políticos y nuevas esperanzas. Estas alternativas dependen por completo de la voluntad humana (218).

El *sumak kawsay* puede ser una puerta y un camino para transformación y la emancipación. Comparte con la teoría del decrecimiento algunos rasgos. Ambos se preocupan por la noción convencional de desarrollo y por las malas prácticas que se han hecho en su nombre; coinciden también en el diagnóstico sobre la inviabilidad del modelo y lo indeseable de producir más para tener más (Unceta, 150). Pero la teoría del decrecimiento, al igual que la del desarrollo sustentable, no puede ser equiparable al *sumak kawsay* por algunas razones. La una es que el modelo de *sumak kawsay* no es antropocéntrico sino que, al reconocer los derechos de la naturaleza, es biocéntrico (Unceta 153) y es incompatible con la idea de mercantilización de la vida. La otra característica, que señala Tibán, es que la visión indígena se construye desde la experiencia y desde abajo (2014, 109) mientras que el desarrollo sustentable se lo formula desde la experticia de occidente y con protagonismo técnico. Finalmente, el *sumak kawsay* tiene que articularse con lo espiritual² (Tibán 2014, 112). Por otro lado, Houtart considera que, a diferencia de la teoría del decrecimiento que es eurocéntrica y que le “parece bastante indecente predicar el decrecimiento a poblaciones africanas a aun a los empobrecidos de las sociedades industrializadas” (55), el buen vivir tiene una connotación positiva y más amplia. La reducción del sufrimiento actual del mundo requiere de adecuadas instituciones sociales y políticas no capitalistas (Wright 2010, 41), el desastre que se nos viene con el cambio climático es una oportunidad para pensar una forma diferente de compartir la vida de la humanidad con la de la tierra (Klein 2014, 25) y es ahí donde entra en juego el *sumak kawsay*.

² Para apreciar la complejidad de la discusión sobre el contenido y el alcance del *sumak kawsay*, Tibán sostiene que el ejercicio de poder alternativo tiene que inspirarse en valores cristianos.

El *sumak kawsay*

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador
Decidimos construir
Una nueva forma de convivencia ciudadana,
En diversidad y armonía con la naturaleza,
*Para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay**
Preámbulo, Constitución de Ecuador, 2008

El Estado asume y promueve
Como principios ético-morales de la sociedad plural:
Suma qamaña (vivir bien)
Art. 8.I, Constitución de Bolivia, 2009

El *sumak kawsay* es una expresión *kichwa* que significa “vivir a plenitud.” En la Constitución de Ecuador del año 2008 se reconoció como “buen vivir” y en la boliviana como “vivir bien.” Este reconocimiento ha sido considerado por muchos juristas y científicos sociales como un hito histórico. “Es la primera vez que una noción que expresa una práctica de convivencia ancestral respetuosa con la naturaleza, con las sociedades y con los seres humanos, cobra carta de naturalización en el debate político y se inscribe con fuerza en el horizonte de las posibilidades humanas” (Dávalos 2014, 142). Desde Bolivia se ha considerado que *suma qamaña* “sintetiza el nuevo estilo de país que deseamos construir” y que es la plasmación de la utopía del país presente en la Constitución Boliviana (Albó 2009, 1). Pero ¿qué significa el *sumak kawsay*? ¿Cuál es su alcance? ¿Cuál es su aporte a los problemas y contradicciones creadas por el sistema capitalista? ¿Contribuye el *sumak kawsay* a la construcción de una utopía constitucional andina? ¿Cómo debemos entenderlo para una teoría y una praxis emancipadora? Las respuestas a estas preguntas no son fáciles ni unívocas. El mundo andino es diverso y la pluralidad de perspectivas se refleja en el debate sobre el *sumak kawsay*.

La comprensión y las disputas sobre el *sumak kawsay*

Al mirar las publicaciones sobre el *sumak kawsay* podemos afirmar que hay distintas perspectivas, múltiples voces, no hay consensos sobre su contenido y alcance, y hay una evidente disputa sobre su comprensión. Estas disputas sobre el *sumak kawsay* podrían ubicarse en una de estas tres corrientes: (1) desarrollista-estatista, (2) indigenista-pachamamista, y (3) ecologista-post desarrollista (Hidalgo y Cubillo 2014b, 27).

(1) En la visión desarrollista-estatista, el *sumak kawsay* es el objetivo central de la política pública, que se define y materializa en el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 (PNBV). De acuerdo con el plan,

El Sumak Kawsay fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes, para la construcción de su propio destino y felicidad. Se fundamenta en la

equidad con respeto a la diversidad, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de encarar los problemas de las sociedades contemporáneas con responsabilidad histórica (SENPLADES 2013, 21).

Esta concepción sobre el “buen vivir” elaborado por la Secretaría de Planificación, parecería que no es compartida ni se nutre del saber popular, y estas visiones están lejos de ser parte del sentir del pueblo ecuatoriano, tanto de mestizos como de poblaciones indígenas o afrodescendientes. En uno de los videos que se pueden encontrar en la página oficial de la secretaria de planificación del gobierno ecuatoriano, que se denomina *¿qué es el buen vivir?* (SENPLADES 2013), se puede apreciar la impresionante cantidad de voces que reflejan la diversidad ecuatoriana, pero al mismo tiempo la distancia abismal entre lo que hemos transcrito y lo que dice la gente cuando se le pregunta sobre el concepto de “buen vivir”: recuperar la humanidad, vivir en paz con uno mismo, portarse bien con los amigos, tener una vivienda propia, es lindo, jugar, la amistad, hacer deporte, cumplir mis metas, gozar la naturaleza, no hacer un humo en los carros, tener salud, tener ánimo, vivir feliz con mis padres, no pelear, compartir ideas, visitar padres, jugar con primos, convivir en armonía. Aparece una voz, que habla en plural, con autoridad y a nombre del gobierno y dice: “construyamos juntos el país del buen vivir, donde todos y todas aprendamos a ver la vida con alegría y optimismo, esa es nuestra meta impostergable y juntos la vamos a alcanzar.”

El PNBV reconoce que la noción ha estado presente en los pueblos originarios y que recogió los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos (23), también reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos (16, 17, 24, 36, 37, 69, 73, 81, 82, 172, 193, 221, 222, 233), que hay que vivir en armonía con la naturaleza (23, 24, 25, 26, 160), y que merece respeto y protección (33, 128, 170, 173, 223, 235, 266, 322, 346). Incluso admite que la naturaleza es “evaluada a partir de un marco legal obsoleto, bajo una concepción que la categoriza como un recurso y que responde a consideraciones utilitarias de explotación de los recursos naturales, y no a las de la actual enfoque que plantea la Constitución” (223). Sin embargo, en el PNBV el gobierno ecuatoriano considera a la naturaleza como recurso natural que es administrado por el Estado, “la inversión pública es una variable clave para lograr el crecimiento económico”, el éxito económico se mide en la reducción de la pobreza medida en ingreso de dinero (15) y que la equidad es un imperativo para erradicar la pobreza (18). También afirma que el buen vivir es una idea “que va más allá del concepto de desarrollo, pues está asociado a una noción más amplia de progreso.”

Cuando el PNBV aborda el tema del crecimiento económico, enuncia tres defectos: la falta de distribución, la falta de mejora de la calidad de vida y la falta de sostenibilidad (22). Es decir, el problema no es el crecimiento económico, que el PNBV buscará con la explotación intensiva de los “recursos naturales”, sino los defectos en sus logros. Afirma que “el Socialismo del Buen Vivir se identifica con la consecución del bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos” (24). Cuando habla de la naturaleza, la preocupación es “minimizar los impactos ambientales y sociales de sus actividades productivas e industriales” (26). El capitalismo aparece como un problema, como un paradigma distinto al del “buen vivir”, se le atribuye una lógica excluyente e inequitativa que lo sustenta (45), que produce desigualdad y pobreza (81). Sin embargo, hay categorías propiamente capitalistas que no se cuestionan, como crecimiento económico, progreso que hay que potenciar para superar la crisis del capitalismo global (256), y la noción misma de desarrollo, que es el nombre del plan, en la que distingue visiones convencionales: el desarrollo humano (27, 28, 62, 120), el desarrollo sustentable (29, 240, 251), y el desarrollo como progreso,

crecimiento y como incremento de la producción y explotación de “recursos naturales.”³ La consideración de la naturaleza como “recurso natural”, como objeto de apropiación, uso y disposición de parte del estado, y como elementos aislados, la encontramos a lo largo del documento.⁴ El fin de la explotación de recursos es generar riqueza, acumular, invertir (304) y permitir el desarrollo de las fuerzas productivas (339).

Rafael Domínguez y Sara Caria, en un interesante ensayo que analiza el PNBV a la luz de la ideología, concluye que el buen vivir para el estado y el gobierno “es una ideología funcional para el modelo de desarrollo primario exportador (antitético a los principios del BV)” (2014, 1)”, y que utiliza la noción para ocultar realidades innombrables, como la falta de distribución de tierras (el 52% de tierras agrícolas pertenecer a un 5% de propietarios) y la protección de grandes terratenientes (28), para generar una ilusión movilizadora que simplifica la realidad y elude la responsabilidad de reorganizar la sociedad y el estado (36), y para reforzar una ideología dominante encaminada a implementar un proyecto de modernización capitalista (44).

La esquizofrenia del PNBV no es original ni única, también la encontramos en la misma Constitución de Montecristi. Por un lado, la naturaleza aparece como sujeto de derechos,⁵ con la que el ser humano debe vivir en armonía⁶, y a la que las personas y el estado deben respeto y protección.⁷ Enunciados que, como veremos, están estrechamente relacionados con el *sumak kawsay*. Sin embargo, la Constitución reconoce al desarrollo como el régimen económico (Art. 275), y que es un deber primordial del estado (Art. 3). Encontramos las variantes del desarrollo: desarrollo humano (Art. 59), desarrollo socioeconómico (Art. 249), desarrollo sustentable (Art. 259). La naturaleza es un “recurso natural” que pertenece al estado de forma inalienable e imprescriptible (Arts. 1, 317), considerada de forma individual y aislada,⁸ y que debe ser explotada.⁹ Llasag afirma que “la utilización del término desarrollo es contrario al *sumak kawsay* como sistema de vida” (2009, 121). Por otro lado, la Constitución, en la

³ En el PNBV se menciona el desarrollo de oleoductos y gasoductos, interconexión eléctrica, acueductos, líneas férreas (SEMPLADES 2013, 46), de tecnologías (65), del mercado (72), del sistema de refinación de hidrocarburos (76), de la industria (304), de la minería, de los recursos humanos, de polos industriales (76), de las tecnologías de información y comunicación (100), del área rural (120), de lo urbano (142), de lo productivo y habitacional (149), de lo cognitivo (161), de lo científico (165), de lo emocional, intelectual y físico (190), del sector agropecuario y pesquero (233), del mercado de valores (304), de lo digital (320), de lo tecnológico (321), de la industria petroquímica (322), de la gran minería (324, 399), de lo turístico (394), de la industria farmacéutica (406), del capital humano (435).

⁴ Según el PNBV, los “recursos naturales” son finitos (19, 82, 159, 227, 232), hay que gestionarlos eficientemente y optimizarlos (26, 44, 46, 52, 75, 147, 222, 237, 253, 317, 381) y distribuirlos (25, 85), ordenarlos eficientemente (36), y se los considera no integralmente sino como bienes separados: recursos hídricos (58, 240, 123, 128, 229, 325, 369), recursos humanos (73, 76), recursos genéticos (74), recursos petroleros (75), recursos como riqueza (79, 81), recurso aire (230), la megadiversidad y biodiversidad como recurso (222, 283), recursos forestales (234), recurso solar (317), recursos minerales (317), recursos auríferos (318), recursos ictiológicos (302), recursos biológicos “tales como alimentos frescos y procesados, bioenergías, productos farmacéuticos, biotecnología, bioquímica y biomedicina” (322), recursos marino-costeros (325), recursos de la biodiversidad (326), recursos de la órbita geostacionaria y el espacio radioeléctrico (343), recurso suelo (376), recursos eólicos, geotérmicos y petroleros (384).

⁵ Constitución del 2008, Preámbulo, Artículos 10, 71, 72, 277.1, 389.

⁶ Constitución del 2008, Artículos 66.12, 66.27, 275, 282.

⁷ Constitución del 2008, Artículos 73, 83, 276.4, 290.2, 317, 319, 385, 387.3, 395.4, 399, 403.

⁸ La Constitución hasta al ser humano considera como recurso (Art. 51, 191, 229), recursos renovables (Art. 57.6), recursos de la fauna y flora (Art. 57.12), recursos genéticos (Art. 57.12), los minerales, hidrocarburos, hídricos, biodiversidad y bosques como recursos energéticos (Art. 261.11), recursos naturales como recursos económicos (Art. 274), recursos del subsuelo (Art. 276), recurso natural como sector estratégico (313), recursos hídricos (Art. 318), recursos genéticos (Art. 318), los recursos naturales (Art. 408), recursos hídricos (Art. 411).

⁹ Constitución del 2008, Artículos 72, 113.1, 152.2, 153.

clasificación de los derechos, evita la división tradicional por generaciones, que han generado críticas por la distorsión en cuanto a la evolución histórica (visión occidental) y por la jerarquización de unos derechos sobre otros (Pisarello 2007, 19 y 79), pero denomina a los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) como “derechos del buen vivir.” Esta denominación puede llevar a tergiversaciones inadecuadas. En primer lugar, por el principio de relacionalidad, el *sumak kawsay* implicaría la vivencia armónica de la gran mayoría de derechos y no solo los DESC; en segundo lugar, el *sumak kawsay* no puede dissociarse de la *pachamama*, que según la constitución pertenecen a otro agrupamiento de derechos; en tercer lugar, la categoría “derechos del buen vivir”, “desnaturaliza el verdadero sentido del *sumak kawsay*, lo cual conlleva a confundir o pensar que los derechos sociales equivalen a derechos del buen vivir” (Llasag 2009, 124). Se podría afirmar que esta lectura reduccionista no es la adecuada y hay que mirar a los derechos del buen vivir en el contexto de la Constitución, sin embargo las interpretaciones restrictivas existen y el PNBV es la demostración. Algo parecido sucede con la Constitución de Bolivia, en la que aparecen el *suma qamaña* en *aymara* junto con “largas glosas de conceptos más occidentales”, como la noción de medio ambiente, calidad de vida, sustentabilidad, seguridad jurídica, interés individual, eliminación de pobreza, “desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales”¹⁰, aparato productivo, autonomía campesina, en los que omite referencias específicas a valores centrales del concepto *suma qamaña* (Albó 2009, 10)

Estas tensiones entre naturaleza como sujeto de derechos o como recurso natural, *sumak kawsay* o desarrollo, los derechos del buen vivir como DESC y la visión holística del *sumak kawsay*, han sido resueltas por parte del estado a favor de la consideración hegemónica y tradicional como recurso y por el desarrollo. Los derechos y el *sumak kawsay* son mera retórica. Por ello, Unceta ha considerado que el uso del *sumak kawsay* se trata de un “intento de hibridación, queriendo mezclar dos matrices de pensamiento difícilmente compatibles”, y que se trata de una comprensión desarrollista en sentido convencional del término, light e irrelevante (2014, 134-135). Por su parte, Gudynas considera que el uso del *sumak kawsay* por el gobierno se trata de una “activa apropiación o secuestro de las ideas originales del Buen Vivir, para redefinirlas desde una racionalidad gubernamental y hacerlas funcionales al desarrollo convencional” (2014, 31). En la construcción estatal, afirma Dávalos, y en el uso del término, se trata de una propuesta tecnocrática, sin participación popular ni indígena, sin diálogo ni debate, que intentan convertir al *sumak kawsay* en una nueva variante de etnodesarrollo, con el objeto de reforzar mecanismos de colonización y acumulación de capital (2014, 258). En suma, la visión plasmada en una parte de la Constitución y en la gran mayoría del PNBV se quedan dentro de la modernidad capitalista. Desde esta concepción, el *sumak kawsay* se suma a una noción ya bautizada y a un paradigma antropocéntrico y mecanista (Medina 2014, 135).

(2) La segunda concepción es la que se ha venido conociendo como “Pachamamista”, que es considerada como la genuina indigenista (Hidalgo 2014, 35). Oviedo considera que la concepción ancestral andino es la “única fuente de la que se puede entender a este sistema de vida y conciencia” (2014b, 276), y que no tiene relación alguna con la noción del buen vivir esbozada por el gobierno ni las derivadas del buen vivir aristotélico. “Pretender hablar del *sumak kawsay* sin conocer la cosmociencia andina es la práctica arribista, enajenante y estereotipada de siempre. Uno no puede conocer

¹⁰ Constitución de Bolivia de 2009, Artículos 8.II, 80.I, 289, 306, 313.

realmente el pensamiento filosófico de un pueblo si nunca se ha sentado a su mesa, sino ha bailado sus danzas, sino ha sufrido con él” (Oviedo 2014b, 294).

La propuesta viene del mundo indígena y los pueblos de ese mundo son los sujetos autorizados para definir su contenido y alcance (Pacari 2014, 345), que es un saber milenario acumulado (Oviedo 2014, 340), que comienza a manifestarse en las reivindicaciones indígenas cuando se conmemoró los 500 años de descubrimiento de América y se escuchó el punto de vista de las víctimas (Crespo 2013, 56). El *sumak kawsay* es vida en armonía, estrechamente interrelacionada con la naturaleza. Discursos como estos nos dan una idea de su cosmovisión:

En nuestros lugares sagrados y templos, *wakas* y *pukaras*, que nosotros tenemos en espacios como las cascadas, el río, la selva (*sacha*), o la montaña (*urku*). Es decir, todos estos lugares juegan un papel dentro de la visión de los pueblos indígenas, y en dicha visión estos lugares tienen vida. Para nosotros todo tiene vida; a través de la energía, que es el espíritu, sea de la piedra o del río, éstos nos anuncian o nos hablan. Por lo mismo diríamos nosotros que el río o las aguas son vida, están ligadas a la sacralidad, y nos purifican. Y la comprensión que tenemos es que, si estamos conscientes de que el ser humano está compuesto en su organismo por un 80% de líquido, tiene un sentido del por qué es vida; y por qué la concepción de lo sagrado y por qué el agua se utiliza para purificación, la sanación (Pacari 2014, 346).

Esterman es de los pensadores que sostienen que la fuente para la comprensión del *sumak kawsay* es la filosofía andina. En esta línea, hay que ser fieles a los aportes históricos de los pueblos indígenas (Chancosa 2014, 210) y hay que entender que “el *sumak kawsay* es la voz de los pueblos quechuas para el Buen Vivir” (Dávalos 2014, 149). Otras visiones entorpecen y obstaculizan su comprensión, por ello se advierte que, en esta disputa sobre el “buen vivir”, el término se viene desgastando cada vez más “sobre todo por el uso que le dan los gobernantes y políticos, gran parte de las y los intelectuales e inclusive organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales. Este uso se alinea a la concepción posmoderna predominante en Occidente” (2014, 49).

La visión de un mundo indígena que vive en armonía con la naturaleza, que ha permanecido en el tiempo y ha resistido a la civilización, ha sido fuertemente criticada. Sánchez Parga sostiene que “creer que los esquemas del pasado pueden servir para pensar y cambiar las realidades actuales es una evasión mental, no son más que un recurso ideológico e interpelativo de movilizaciones imaginarias. El recurso a discursividades étnicas (*pachamama*, *sumak kawsay*) es portador de una utopía reaccionaria, que adopta el pasado como proyecto de futuro” (2011, 31). Más aún, esta concepción del mundo no existe, es inventada, que solo sirve como justificación y como ideología actual. También se ha dicho que esta visión es romántica, idealizada, que habla de pueblos y de cosmovisiones indígenas “como si estas hubieses permanecido sin grandes modificaciones a lo largo de los siglos y como si estas fueren iguales en todas las etnias y regiones” (Mansilla 2011, 95).

Hay unos datos mencionados por Gudynas sobre una encuesta realizada en Bolivia, que pueden ayudar a entender lo difícil de esta entrada “pachamamista” y de alguna manera confirman las afirmaciones de sus críticos. La población indígena encuestada considera en un 85% que el “buen vivir” es bienestar material, un 70% lo asocia con desarrollo y progreso, y apenas un 7% lo relaciona con valores espirituales y comunitarios (2014, 41). La visión de Pacari, en otras palabras, no es compartida por más del 93% de indígenas bolivianos. Por ello, al decir de Mancilla, es dudoso que las palabras de ciertos líderes indígenas represente el sentir y pensar de las comunidades indígenas y lo más probable es que reproduzca opiniones de expertos urbanos (2011, 102).

Por otro lado, una visión indígena purista atentaría con algunos principios básicos del *sumak kawsay*, tales como la interrelación y la interdependencia, y de una democracia participativa, que es la igual valoración de las personas y las culturas de quienes deberían intervenir. Si sólo las poblaciones indígenas pueden comprender y tener voz para comprender el *sumak kawsay*, entonces esas culturas serían superiores y mejores. En donde una cultura prevalece, sea esta la hegemónica occidental o una indígena, no puede existir una auténtica interculturalidad.

No existe, pues, una visión unívoca y una verdad absoluta. Debemos, como hace el llamado Unceta, huir de posiciones ingenuas, que no toman en cuenta globalización y diversidad, y de las simplificaciones (Unceta 2011, 114). Para evitar frustración, debemos intentar tener rigor y redoblar esfuerzos de reflexión crítica. El *sumak kawsay* es una oportunidad para el diálogo y para el encuentro. En esta tónica, la tercera corriente parecería la más adecuada para encontrar salidas al desarrollo de la modernidad capitalista.

(3) La tercera concepción, que es una crítica radical al concepto de desarrollo y propone un alternativa fuera del capitalismo, no desprecia las experiencias ni las teorías emancipatorias, vengan de donde vengan, y, por supuesto, considera los valores, las prácticas y las ideas de las comunidades indígenas que han resistido a la colonialidad. En palabras de quien fuera uno de los impulsores del término en el texto constitucional, “el Buen Vivir es un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencia y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente sociedades democráticas” (Acosta 2012, 25). La idea de la construcción de forma democrática y en conjunto, y del origen indígena, lo confirma Nina Pacari:

Nuestras organizaciones en las asambleas, en tiempos de la Constituyente de 2008, dijeron: este es el tiempo para colocar el paradigma del *sumak kawsay*, si no colocamos ahora estaremos esperando otros veinte años. Por lo tanto ahora ya están los dos pies para poder caminar: por un lado, el Estado plurinacional, que alude a toda la estructura o superestructura, la toma de decisiones, el ejercicio de poder horizontal, la democratización; y, por otro lado, el nuevo orden económico, la equidad, la justicia, el compartir, la solidaridad; y eso hay que construirlo en conjunto (Pacari 2014, 354).

En esta línea, la lidereza indígena Chancosa afirma que “el *sumak kawsay* es una práctica social de los pueblos indígenas; es un proyecto societal indígena en permanente construcción, abierta a otros aportes, en el que quepan todas las entidades históricas y sociales comprometidas con la construcción de una nueva sociedad. El *sumak kawsay* no es un proceso cerrado, exclusivista; no puede serlo porque se sostiene en principios de inclusión y equidad.” (2014, 209).

Alberto Acosta sostiene que el *sumak kawsay* “plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas” (2011, 51), que recupera saberes y culturas indígenas, pero al mismo tiempo “forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas al calor de las luchas de la Humanidad, por la emancipación y la vida” (53). Por un lado, el *sumak kawsay* se nutre de los saberes y prácticas ancestrales (Houtart 2011, 57), y por otro, “su mayor contribución podría estar en la construcción colectiva de puentes entre los conocimientos ancestrales y modernos. Tal vez el diálogo consista en que los del pasado miren algo más al futuro (y al presente) y los del futuro aporten una visión menos beata del pasado” (Acosta 2011, 55). A esta práctica que fusiona tanto saberes y prácticas, aportes indígenas y

occidentales, Esterman la llama *hermenéutica politópica* “que incluye el punto de vista del otro y de la otra, la participación de más que dos tradiciones culturales o civilizacionales en el polílogo intercultural. Incluyendo en las reflexiones también al otro y la otra no-humanos, es decir alteridad esófica” (2014, 51).

La propuesta es explorar saberes indígenas y también propuestas teóricas emancipatorias, como hemos venido haciéndolo. No existe un mundo indígena puro y libre de influencia de la cultura hegemónica, como nunca existió en la modernidad un régimen comunitarista puro y libre de influencia del capitalismo, incluso las poblaciones indígenas en aislamiento forzado tienen, como se comentará en el último capítulo, influencia de la modernidad. Tampoco se puede negar la complejidad del mundo moderno globalizado en la que se encuentran inciertas las comunidades indígenas y las doctrinas que promueven la emancipación. Hay contradicciones y tenemos que ser críticos y asumirlas.

De las tres corrientes que hemos enunciado, nos quedamos con esta tercera forma de aproximarnos al *sumak kawsay* porque esta es la única vía que puede ayudarnos a encontrar luces para superar al capitalismo y nos permite dialogar con otros saberes y prácticas emancipatorias. El *sumak kawsay* combate la idea de desarrollo y al capitalismo (Acosta 2011, 55) y, como afirma Quijano, “la propuesta es, necesariamente, una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada” (2011, 87).

Comprensión del mundo desde el *sumak kawsay*

Los seres vivos necesitamos explicarnos el mundo para encontrar sentido a nuestra existencia. Hay muchas maneras de hacerlo. A algunas personas les basta con saber que son hijos de dios, que todo lo que les sucede es por voluntad divina y que después de muertas tendrán una recompensa eterna. A otras personas, que creen en la explicación de la ciencia moderna hegemónica, el positivismo les da las respuestas que necesitan. “Hay que ver para creer”, el mundo es un fenómeno que tiene causas y efectos, se debe demostrar racionalmente la vida, sus problemas y sus soluciones. Otras tantas, se explican desde otros mitos, leyendas y tradiciones. Todas, sin embargo, miran el mundo desde su cultura y su particular contexto histórico. En sociedades plurales, como las contemporáneas, las comprensiones del mundo son diversas y todas tienen su grado de validez en cuanto manifestaciones de la cultura.

El principito, cuando salió de su planeta, visitó un planeta en el que vivía un rey. Pronto se dio cuenta que “no sabía que para los reyes el mundo está muy simplificado. Todos los hombres son súbditos” (Saint-Exupery 1994, 57). Después de visitar varios planetas, llegó a la tierra con tanta mala suerte que cayó en el desierto. Se encontró con una flor y le preguntó por los hombres. Le dijo que los vio hace algunos años en una caravana, que “el viento los pasea. No tienen raíces, y eso los fastidia mucho” (85). Más tarde encontró un zorro. El zorro le dijo que “los hombres tienen escopetas y cazan” (92) y que sus pasos le hacen meter bajo tierra. Cuando se encontró con el narrador, un piloto que tenía su nave de avión averiada en el desierto, después de escuchar sus preocupaciones, dijo “los hombres no saben lo que buscan. Entonces se agitan y dan vueltas. Los hombres cultivan cinco mil rosas en un mismo jardín y no encuentran en él lo que buscan. Lo que buscan podrían encontrarlo en una sola rosa o en un poco de agua” (106). El ser humano tiene, pues, muchas características dependiendo quién lo vea y qué experiencia tuvo con él: súbditos, seres sin raíces,

cazadores, neuróticos. Todas esas miradas son ciertas desde la mirada de quien lo expresa, pero al mismo tiempo son diferentes y hasta contradictorias.

Con la comprensión de la existencia desde el *sumak kawsay* sucede algo parecido con lo que le dijeron a el principito sobre los hombres o lo que ha descubierto la mecánica cuántica. Un objeto, digamos una piedra, no es necesariamente algo sólido y estático. Si consideramos que la piedra está compuesta por partículas, efectivamente es lo que vemos, una masa sólida, dura y resistente. Pero si a la misma piedra la analizamos desde su composición de ondas, entonces la piedra, aunque nuestros sentidos nos impidan ver por sus limitaciones, está en rápido movimiento (Giraldo 2014, 100). Algo parecido sucede con el espacio en la teoría de la relatividad. Con mis sentidos aprecio una calle, una pared o una quebrada, que tienen formas rectas y determinadas. Si aumento la velocidad, el mismo espacio tiende a curvarse y a difuminarse. Desde la economía, nos explica Harvey (2014, 81), un dólar puede verse como una cosa y estática, una moneda que la veo y la toco; pero el mismo dólar está en constante movimiento y es parte de un proceso complejo de circulación. Antes de pasar por mis manos, sirvió para pagar un pasaje, se compró un pan, se dio como cambio por haber comprado con un billete un litro de leche; también puede tener menos valor si lo comparo con el euro o si de un momento a otro baja su valor por la inflación. El mundo es un mar de posibilidades, que dependen del observador y de su particular circunstancia. Al escoger una o varias alternativas, se crea una realidad. Siempre es posible interpretar de otro modo la realidad y no existe una verdad absoluta, objetiva e irrefutable.

En *La noche boca arriba*, Julio Cortázar nos da una muestra de la relatividad y de la posibilidades de la realidad. El narrador sale de un hotel, sube en su motocicleta, va relajado y de repente atropelló a una persona que cruzó la calle de forma imprudente. “Junto con el choque perdió la visión. Fue como dormirse de golpe” (2001, 386). Varias personas le alzaron boca arriba, sentía dolor, pero se sentía “sostenido y auxiliado”, y le subieron en una ambulancia. Le condujeron a un hospital. En una camilla le cambiaron de ropa y le llevaron a la sala de operaciones. Sentía olores. Soñaba a ratos. En el sueño huía de los aztecas. Tenía miedo. Corría en la noche y buscaba un rumbo. Casi se cae de la camilla. Miró las paredes del hospital. Sentía sed, “como si hubiera estado corriendo kilómetros” (388). Tenía fiebre y sopor. Tomó un caldo que le pareció delicioso. Se abandonó en el sueño. Correr no era fácil. Los motecas habían perdido la guerra y buscaban refugio en la selva. Oyó gritos y de pronto una soga le atrapó. “Es la fiebre”-dijo el de la cama de al lado (389). Veía las camas, el yeso, la mesa. Recordaba el accidente y el sueño volvía a vencerle. “Quizá pudiera descansar de veras, sin las malditas pesadillas” (390). La oscuridad era absoluta y sentía las sogas en las muñecas y los tobillos. Estaba en el templo a la espera de su turno. “Siempre boca arriba”, sintió que le llevaban por un pasadizo. En la noche del hospital, pensaba que había gritado. Todos dormían y pensaba que “la vigilia lo protegía”. Intentó tomar la botella “y el pasadizo seguía interminable” (391). Lo subían por una escalinata. Quería despertar. “Cuando abrió los ojos vio la figura ensangrentada del sacrificador que venía hacia él con el cuchillo de piedra en la mano” (392). Sabía que no iba a despertar, “el sueño maravilloso había sido otro, absurdo como todos los sueños” (392). Un sueño en el que había luces, un metal que zumbaba en sus piernas, extrañas avenidas.

La realidad, en ambas interpretaciones, tienen aspectos en común: “en la mentira infinita de ese sueño también lo habían alzado del suelo, también alguien se le había acercado con un cuchillo en mano, a él tendido boca arriba, a él boca arriba con los ojos cerrados entre las hogueras” (392), tenía sangre, sed, dolor, le miraban, le hablaban. En ambas sueña. Incluso el resultado era el mismo: moría boca arriba. Pero la

interpretación es distinta. En el sueño moderno tiene alivio, en el sueño azteca tiene angustia; el hospital, el templo; el médico, el sacrificador; las heridas producidas por el accidente, por correr en la selva. ¿Cuál es la realidad? No sabemos, pero, según nuestra interpretación, son ambas. El lector y el narrador escogen una, la otra o ambas.

En estricto sentido, desde esta perspectiva, tanto las interpretaciones del *sumak kawsay* hechas por el estado, por los indígenas o por los académicos, todas son miradas y posibilidades válidas, pero ninguna por sí sola es única y verdadera. Nosotros optaremos por la visión indígena y por la visión de académicos comprometidos con la transformación del sistema de vida capitalista. Como afirma la comunidad indígena Sarayaku, “en el camino de nuestra resistencia hemos incorporado elementos antiguos y nuevos. Voces de aquí y de allá” (Sarayaku 2014, 81).

Los principios del *sumak kawsay*

(1) La relacionalidad

El primer principio fundamental del *sumak kawsay* es la relacionalidad: todo está conectado y es interdependiente. La palabra *kichwa* que representa este principio es *Tinkuy* que “expresa lo sustancial del vínculo entre todos los componentes de la realidad. Nada está desarticulado o desligado de lo otro. La relacionalidad posibilita la totalidad, la integralidad, la vida” (Macas 2014, 188). Una imagen recurrente para comprender la relacionalidad es el “tejido” (Pacari 2014, 351):

el ser humano no es más que una hebra del tejido cósmico; es un elemento más del sistema de vida. Todos los seres vivos son elementos esenciales del tejido cósmico que es la vida. La misión del ser humano, por tanto, es el mantenimiento de las relaciones y el equilibrio que generan la vida. Por ello es muy lógico sostener con mayor propiedad el concepto de cultivar la vida (Maldonado 2014, 203).

Cuenta el Subcomandante Marcos que, según nuestros antiguos, los dioses que hicieron el mundo vivían haciendo bulla y relajo. Todos los hombres y mujeres vivían parejo y para todo acordaban. Cuando los dioses supieron que iba a llegar alguien de afuera y que iban a conquistar y destruir las tierras, les regalaron la ceiba, que no solo que ayudaba a sostener el cielo con su cabeza y evitaba que la tierra no se caiga con sus raíces, sino que era el árbol de la memoria. Por eso, la ceiba es un árbol sagrado. Llegaron los conquistadores y no pudieron vencer a los indígenas. Se dieron cuenta que la fuerza de los indígenas venía de la ceiba y quisieron destruirla. Le prendieron fuego al árbol sagrado, pero la lluvia lo apagó. Le cortaron, le tiraron al suelo, le partieron hasta volverlo astillas, pero el viento lo repartió por todo el territorio y el pueblo. Las astillas llegaron a la tierra y la ceiba volvió a germinar. Por eso, “en la naturaleza, en la tierra, en los árboles, en los manantiales está la historia de los hombres y mujeres, no sólo la historia que pasó antes sino también la que va a pasar después” (24), y los pueblos indios guardan la memoria para recordar cuáles fueron sus raíces.

En el cuento se puede apreciar la relacionalidad. La ceiba no es solo un árbol sino que está conectado, gracias a sus astillas, con toda la naturaleza y, como parte de ella, con los hombres y con las mujeres. No solo en el ámbito físico, sino también en el inmaterial. La ceiba es memoria y la memoria es resistencia. La historia, que normalmente es parte del ámbito cultural del ser humano, está en un árbol y no en el

cerebro o en los libros, pero al mismo tiempo la historia, el árbol, la memoria, está en todas partes, como en los pueblos y en los manantiales. Cuando el árbol está siendo destruido, viene en su ayuda la lluvia, el viento y los pueblos. Incluso el intento de destrucción de la ceiba por parte de los conquistadores, forma parte de la relacionalidad y se incorpora a la memoria y a las astillas. Todo está conectado, todo es interdependiente y todo está interrelacionado con lo demás.

Casey Camp-Horinek (Zhuthi), indígena del pueblo Ponca, quien rindiera testimonio en el primer Tribunal de los Derechos de la Naturaleza en Quito (enero 2014) y en Lima (diciembre 2014), recordaba algo que ella llamaba una simple cosa:

si tu bebiste agua esta mañana, si tu comiste vegetales o animales, si tu respiras, si tu cuerpo se calienta por el fuego, entonces debes reconocer y entender que no hay separación entre humanos y la Tierra, que todos somos parientes de la Tierra y el cosmos, porque tu vida está en relación con ellos como resultado de que somos un ser y no puede haber separación. Nosotros somos de la Tierra y la Tierra es de nosotros. Tenemos una relación inseparable (Camp-Horinek 2014).

También ponía un ejemplo que parecería simple. Cuando una persona toma un vaso de agua, esa agua se mezcla con tu sangre, entra a tu cuerpo, y luego vuelve al mundo, convertida en sudor, lágrima u orina, luego contribuye a la germinación del suelo, se evapora, llueve, vuelve a la tierra, es un manantial, y vuelves a tomar el vaso de agua. Todo está interrelacionado.

La situación opuesta a la interrelacionalidad es la separación, el divorcio, la división de lo que está inmanentemente unido, el aislamiento. Esto sucede cuando el ser humano y la naturaleza pueden ser estudiados como objeto o valorados con el dinero. Una ceiba, entonces, es un árbol que puede ser vendido como leña y cuesta una cantidad determinada de dinero. Ya no es memoria, no es historia, no es sagrado. El agua, entonces, no es fuente de vida, sino que en una botella, con azúcar, colorante y saborizante es una coca-cola que cuesta menos de un dólar. No importa qué pasa con tu organismo, ni si podría germinar o contaminar la tierra, ni si se convierte en lluvia ácida. Josef Esterman, que vivió algunos años en comunidades indígenas del Perú andino, afirma que la muerte es la falta de articulación y relación con otros y con la naturaleza, “el miedo terrorífico por la soledad, el aislamiento, la separación o de lo absoluto” (2014, 61). Cuando se encuentra una situación en la que hay “desconvivencia es el resultado de una decadencia o de trastorno de la red de relaciones” (62). En el *sumak kawsay* el imperativo cartesiano del *no cogito ergo sum*, es reemplazado por el *vivimos ergo sumus*.

2. La reciprocidad

El segundo principio fundamental del *sumak kawsay* es el de reciprocidad. Reciprocidad es la correspondencia mutua de un ser vivo, una persona, algo con otra. Todos los seres de la existencia dan algo y reciben algo. Los seres toman lo que necesitan y dan lo que otros requieren. La palabra kichwa es *ranti ranti*, que implica asistencia mutua, dar y recibir mutuamente.

En el mundo andino, “la *Pachamama* es vida, es como el vientre de nuestra madre, ella nos abriga, nos alimenta, nos da trabajo, en ella encontramos la alegría, por eso hay que cuidarla, hay que quererla, porque es la vida misma” (Chancosa 2014, 225). La madre da vida y la criatura agradece.

La concepción de que la naturaleza tiene vida, y que muchos de sus elementos son considerados como los dioses mayores de los pueblos ancestrales, dio lugar a que la naturaleza sea vista como sagrada; en esa dimensión, el mandato es tomar de la naturaleza solamente lo que se necesita y no abusar de ella (Kowii 2014, 164).

En la reciprocidad se toma solo lo necesario y se devuelve lo que se ha recibido. En la siembra y cosecha, en el mundo andino, la forma de retribuir a la *pachamama* por los frutos recogidos es a través del ritual, la ofrenda, la licencia, la acción de gracias (Esterman 2014, 69). En la consideración del crecimiento y en el rito de la siembra podemos apreciar cómo opera este principio. Las personas una vez que nacen, al igual que las plantas y los animales, deben crecer. Para crecer, requiere cuidados. Si los cuidados han sido adecuados, la vida dará frutos buenos.

Si no se los cuida, entonces los frutos tampoco serán satisfactorios. En las comunidades agrarias se realizan los *kamari*, ofrendas o pagos; es decir, se pide permiso a la madre tierra para intervenirla y proceder a prepararla. Y esto implica: abonarla, nutrirla o, en su defecto, dejar que descansa... con cada acción articulada al ciclo lunar, su precisión permitirá garantizar una buena producción. (Kowii 2014, 166).

En la siembra de papas no solamente hay que preparar el suelo y buscar la semilla, como lo practica un productor de papas cualquiera. En las comunidades, en la siembra de papas se cruzan muchas actividades, concepciones y conocimientos y en el día de la siembra se realizan una serie de ritos. Los ritos se hacen en la casa, al salir con la semilla, y en la sementera, en el momento que termina la siembra, que se realiza el *racu papa* al dueño del sembrío (Tutillo 2014, 123).

En las comunidades indígenas, cuenta Llasag, se practica aún una economía de subsistencia, en la que se practica el trueque: “es normal que las personas que viven en los pisos ecológicos altos de los andes intercambien productos con las personas que viven en los pisos ecológicos bajos de los andes: maíz con la cebada o capulí con la cebolla” (2009, 117).

Pacari además de explicar la valoración y la relación con la tierra, nos ayuda a comprender el contraste con la mirada desde el desarrollo capitalista.

Allpa mama es mujer. Es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. De ahí que al envolver entre su vientre las semillas que, luego de sus respectivos procesos, se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos, conocidos como el *jahuai-jahuai*, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando la tierra la chicha, que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso, cuando nace un *wawa*, el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol, que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella. Entonces, al producirse el mercadeo, la rentabilidad pura de la *allpa-mama*, se está vendiendo nuestro ser y

nuestra vida. De ahí que hemos escuchado decir a nuestros mayores “a una madre no se la vende, la *allpa-mama* no está para ser vendida (2014, 131).

El mismo principio se aplica en otras actividades comunitarias, como la construcción de una casa.

En la construcción de una casa es aún mayor el apoyo, porque no solo vienen a prestar al mano para construir, sino que traen hasta materiales y alimento. Si ven muy atareada a la familia que está construyendo, llegan a los vecinos con cuchillo en mano para ayudar a pelar las papas y se ofrecen a hacer lo que sea necesario. Así la reciprocidad es permanente (Chancosa 2014, 224).

En el libro de la vida de los indígenas *kichwas* de Sarayaku encontramos la comprensión indígena de este principio.

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas de *Ukupacha* y el *Kaypacha*. Había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Relación de complementariedad mútua, y con ella satisfacer nuestra salud, vivienda, alimentación y educación, y ha permitido que la naturaleza también descanse y se revitalice, y con ella nosotros. Nuestra vida depende en su totalidad de la selva. Sin ella no existimos. Dicho equilibrio ha sido afectado por la presencia de la cultura de la codicia, el saqueo y el egoísmo, basado en el reino del dinero (2014, 79).

Cuando el principito andaba en la búsqueda de seres humanos, el zorro apareció bajo el manzano. El principito estaba triste y quería que el zorro juegue con él, pero éste no podía porque no estaba domesticado. El principito le pide al zorro que le domestique y le advierte que no tiene mucho tiempo. Una vez que el principito fue domesticado, y después de ver a las rosas en el rosal y pensar en su rosa caprichosa que se quedó en su planeta natal, entendió que la rosa y el principito era únicas, porque ambos se interrelacionaban y tenían vínculos. El principito: “yo la regué, le maté las orugas, la escuché quejarse o vanagloriarse, o incluso a veces callar” (96). La rosa: con apacible dulzura le dijo “te quiero. Procura ser feliz. Has decidido marcharte, pues vete” (56), el principito reconocería que “ella embalsamaba mi planeta, ella me perfumaba y me iluminaba. Hubiera debido adivinar su ternura detrás de sus pobres astucias” (53).

La metáfora interrelaciona a tres seres vivos: un humano, un animal no humano y un vegetal. En el relato, el principito entendió el principio de reciprocidad, aunque no tenía conciencia de ello. Por un lado, la reciprocidad existe aunque no la comprendamos, como la relación entre el principito y la rosa, y también se construye, como sucedió entre el zorro y el principito. La rosa y el zorro son parte de el principito y viceversa. Cada ser mantiene su individualidad pero al mismo tiempo requieren de la comunalidad. El principito no es zorro ni rosa, pero se necesitan. Es como una célula, que mantiene su individualidad mediante una membrana biológica pero no puede existir si no es ligada con el espacio extracelular que le rodea (Giraldo 2014, 105).

Zizek distingue tres formas de organización social para el intercambio: el intercambio de regalos, que es voluntario y recíproco; la dominación y protección, en la que una clase dominante explota y al mismo tiempo protege de peligros a los asociados, como sucedía en el esclavismo y el feudalismo; y el intercambio de mercancías, que es

la forma capitalista. La ética del regalo implica una superación del intercambio egoísta y posesivo provocado por el mercado (2014, 149).

La falta de reciprocidad –como sucede en la dominación y en el intercambio mercantil- genera desigualdad, desequilibrio, malestar y jerarquías. La palabra que puede expresar, desde la cultura hegemónica, el resultado de la falta de reciprocidad es la pobreza. En *kichwa* no existe una palabra equivalente. Podría ser *wakcha*, que significa vulnerabilidad, y se la usa cuando una persona no está en capacidad de reciprocitar (Maldonado 2014, 206).

La pobreza, como hemos visto, se produce por la explotación y el extractivismo. Una de las partes, la que tiene capital y los medios para la producción, se apropia del producto del trabajo y del excedente producido en la venta del producto en el mercado. No hay, pues, reciprocidad. Esta pobreza sería vista desde la perspectiva material únicamente. Desde la perspectiva del *sumak kawsay*, la pobreza se vería desde la integralidad: los ricos son también pobres.

La pobreza es asociada a la soledad, al aislamiento, al desligamiento y desarraigo de la comunidad. Una persona sola es pobre, porque está imposibilitada de reciprocitar; el término *kichwa* que designa esta situación es *wakcha*, que literalmente quiere decir huérfano. De la misma forma, la unicidad, el uno, o *chulla* en *kichwa*, es absolutamente inútil, inservible (Maldonado 2014, 218).

Los excedentes se queman ritualmente en relaciones de reciprocidad. “Y cuando las desigualdades son muy grandes pues acostumbramos decir –used ha logrado buenos ingresos y ahora va a hacerse cargo de hacer fiesta. Y entonces anualmente, cíclicamente hacemos que las familias que más han logrado acumular, quemen el excedente. Y de esa manera se logra un mayo equilibrio social” (Maldonado 2010, 9). En consecuencia, se podría afirmar que la persona exitosa es la que trabaja, más redistribuye y recíproca, no la que más acumula (Maldonado 2014, 206). Aplicando el principio de reciprocidad a la economía, diríamos que

en los pueblos indígenas los mercados integran lógicas de valores de uso, y no lógicas de valores de cambio. Para las comunidades indígenas el objetivo de la economía no es tanto la rentabilidad de las transacciones de una economía monetaria, sino el intercambio en sí mismo y las redes extraeconómicas que se crean a partir de ese intercambio. Aún existen espacios de intercambios como el trueque, en cuyas relaciones priman el valor de uso (Maldonado 2014, 208).

3. La complementariedad

El principio de complementariedad significa que cada entidad es naturalmente incompleta y necesita del resto para existir. La palabra *yananti* da cuenta del vínculo de contrarios, y que siendo dos entidades contradictorios, existe unidad, una dualidad complementaria (Macas 2014, 188)

Según la tradición maya, el mundo fue creado por varios dioses, que eran bailadores y cuando crearon al ser humano de maíz, dejaron algunas cosas pendientes. Una de ellas fue que no hicieron a los hombres y mujeres completos. Unos tenían buen corazón, pero otros tenían el alma mala y el corazón hueco, “como algún presidente o gobernador por ahí.” Cuando los dioses se dieron cuenta que unos seres vivían a costa de los otros, quisieron ayudar a los hombres y a las mujeres: les quitaron el “yo”, en su lugar se usa el “nosotros”. En los pueblos indígenas, en los de raíces mayas, la palabra yo no existe. Nunca hablamos en singular” (Marcos, 4).

En el mito se destaca la incompletitud y la necesidad de que en colectivo nos complementemos. Sin este principio, unos seres humanos no llegarían a tener buen corazón, y otros seres humanos serían fatalmente explotados perpetuamente. De hecho, sin complementariedad, según el cuento, se produce que unos humanos se aprovechen de los demás.

Giraldo utiliza la metáfora del rompecabezas y el de los cultivos (2014, 108). Los entes que poblamos el mundo somos, cada uno, como una ficha de rompecabezas. Cada ficha se ensambla con varias otras fichas a la vez, que requieren de otras. Todas juntas dan sentido al rompecabezas. Sin una de las fichas, todo el rompecabezas está incompleto. En cuanto a los cultivos, en la agricultura campesina se encuentran policultivos. Según Giraldo, en un pedazo pequeño de terreno cultivado se pueden encontrar más de doce especies de plantas entremezcladas, que tienen distintas funciones. Unas sirven para repeler plagas, otras para enriquecer el suelo, otras para satisfacer las necesidades de consumo vital de los seres vivos, otras son plantas medicinales y otras son solo de adorno. Las piezas de rompecabezas y las especies no son competidoras, la diversidad y la pluralidad es vital. Según la Comunidad indígena de Sarayaku:

El derecho de usufructo de la vida que nos proveen los bosques, los ríos y las lagunas, lo gana una comunidad o pueblo frente a otro por el grado de conocimiento y familiaridad que éste tiene sobre los secretos de su territorio. Se requiere estar en armonía con las fuerzas y espíritus que lo animan. Esa tarea la realizan, primero, los *yachak* u hombres sabios y, luego, el resto de la comunidad. Existen normas de comportamiento en la selva, que las aprendemos a través de la observación, o de la tradición oral, o de los sueños y de éxito en un medio frágil sin alterarlo negativamente. Esta selva no solo la necesitamos nosotros. Los monos, los venados, los pumas, los jaguares, las dantas, los tapires, las aves, los peces, los insectos. Por eso cada parte de nuestro territorio es sagrado. Para nosotros, los cerros, cascadas, lagunas, ríos y bosques se identifican con nuestra existencia, pues ahí tenemos nuestra farmacia, nuestra despensa, nuestras playas; en suma, nuestros medios de vida. Esa riqueza heredada de nuestros antepasados es el legado que estamos obligados a entregar a nuestros hijos y sus descendientes (Sarayaku 2014, 88).

Como afirma Giraldo, “el equilibrio depende de una relación ecológica con la muerte. Los derechos van en la dirección de no violar la dinámica armónica del mundo natural; buscar que las acciones humanas no nieguen la posibilidad de que el otro ser sea. Permitir que un bosque, una montaña o un arrecife de coral sigan siendo un bosque, una montaña o un arrecife de coral.” (2014, 131). Los animales, los vegetales, los ríos, la tierra misma, puede ser utilizada por el ser humano. Se puede matar un animal si se tiene hambre, se puede cortar un árbol si es que puede dar cobijo. Pero hay que ser responsable.

Este principio se manifiesta de forma clara en la sexualidad. Lo masculino y lo femenino son imprescindibles para la producción, la reproducción y las conservación de la vida (Esterman 2014, 67). En el cuento *kichwa* “el volcán enamorado”, podemos apreciar esta afirmación y la forma cómo los complementos contribuyen a la armonía del mundo. El taita Imbabura, un cerro ubicado a las orillas del lago San Pablo, en la provincia de Imbabura, era un padre sabio, grande e imponente. Todas las mañanas cumplía con su deber de vigilar que cada uno cumpliera su función. El río, por ejemplo, tenía que llevar las aguas en la justa dirección; el viento no debía perder el tiempo hablando con los árboles; las familias debían sembrar y criar animales. Cuando no cumplían las tareas, el taita Imbabura mandaba heladas. Un día de agosto, con un ramo

de flores de campo, el Imbabura declaró su amor al cerro Cotacachi. Se enamoraron y se casaron. Cada vez que se visitan, dejan un poquito de nieve en sus cumbres. Fruto de su amor, nació el monte Yanaurcu. A veces al Imbabura le da un poco de dolor de cabeza y es cuando hay nubes en su cumbre. El viento fresco que se levanta por las comunidades se dice que son los besos de las montañas enamoradas.¹¹ Recordemos que la dualidad planteada desde el *sumak kawsay* es distinta al dualismo del saber occidental. No se trata, pues, de separar los roles masculinos o femeninos y mirar como opuestos una montaña de la otra, sino más bien de verlas como integradas y complementarias.

En el extremo opuesto está la individualidad, que no tiene sentido alguno considerar cualquier ente como ser único y autosuficiente. Una pieza sola no sirve para nada ni tampoco da sentido al cuadro del que podría formar parte. De igual forma, el sistema capitalista tiende a la acumulación de grandes terrenos para hacer monocultivos, se limpia lo diverso porque es un desperdicio de espacio, se considera a la diversidad como competencia, como una amenaza, y hay que destruirla.

4. La correspondencia

El principio de correspondencia es la correlación mutua y bidireccional de dos entes o elementos.

La eterna discusión sobre si el huevo o la gallina va primero no tiene sentido: no puede haber huevo sin gallina, ni gallina sin huevo. La búsqueda de una causa para describir el efecto, tampoco tiene mucho sentido. Uno y otro se necesitan, y la causa es a la vez efecto. De igual modo sucede con la correspondencia entre la semilla y la planta. Sin semilla no puede haber una flor o fruto, pero tampoco podría existir la semilla si no hay la flor y el fruto. La flecha no es unidireccional sino que va en dos direcciones. Por el principio de correspondencia, el macrocosmos se refleja en el microcosmos y al revés (Esterman 2014, 66). Una partícula de polvo es tan compleja y semejante al cosmos. Por ello, el respeto, el cuidado y la conservación son un patrón de conducta.

En el extremo opuesto encontramos relaciones utilitarias, unidireccionales y la creencia de que el efecto se produce gracias a una causa. Una de las partes solo da y otra solo recibe. El ejemplo por excelencia es la actividad extractiva del ser humano a la naturaleza. El fin, que es el lucro y la acumulación, se logra por cualquier medio. Pensemos en la explotación del petróleo. El ser humano explota intensivamente y de forma permanente el subsuelo, y no deja nada a cambio, que no sea destrucción de bosques, contaminación de ríos y de suelos, destrucción de pueblos indígenas.

El *sumak kawsay* pone en cuestión los fines de la cultura hegemónica (la acumulación) y también los medios (la violencia). Por un lado, no podemos estar bien si hay una persona o un ser que está mal. Por otro lado, “no es posible garantizar el derecho a la vida, a la salud, a la libertad, a la dignidad, a los alimentos y el agua para humanos, si primero no protegemos los derechos de la Madre Tierra” (Giraldo 2014, 124). En este sentido, si la tierra, las piedras, los ríos, los animales, los pueblos indígenas, los seres humanos, se desertifican, se destrozan, se contaminan, se extinguen, se los aísla, se exterminan, estamos todos mal. En el *sumak kawsay*, “si el uno gana y el otro pierde, todos en realidad pierden” (Girado 2014, 125).

¹¹ *El volcán enamorado y otras historias. Cuentos del pueblo Kichwa del Ecuador*, en <http://www.bibmondo.it/att/vulcano/doc/fav1-es.html> (acceso 3 de marzo 2015)

5. La afectividad y la espiritualidad

Un segundo principio derivado es la afectividad y espiritualidad, que implica el reconocimiento y el desarrollo de los sentimientos, emociones y pasiones. Todos los seres y entes que habitamos en la tierra somos seres sociales, que necesitamos de afecto. La afectividad se manifiesta cuando tenemos la capacidad de interpretar el estado de ánimo del “otro”, de percibir la necesidad y de solidarizarnos con los requerimientos de los otros. En general, todas las actividades reproductivas y de cuidado están estrechamente vinculadas con la afectividad. Guerrero sostiene que, desde la sabiduría indígena, hay que abrir espacios a la afectividad y tenemos que anteponer el poder insurgente de la sensibilidad, de la afectividad, “que nos permita formas distintas de ser, de sentir, de decir, de hacer, de sentipensar y *corazonar* la vida, frente a la irracionalidad de la razón, que se erigió un conocimiento frío y dominador” (2010, 18). Recogiendo las palabras de una indígena Tolteca, Karai Mirí, se afirma que “la única forma de reencausar el camino, es desde la fuerza del corazón, y para ello, hay que tener siempre encendido fuego en el corazón, que no debemos dejar que nunca este fuego se apague” (Guerrero 2010, 19).

En lengua *aymara* del altiplano boliviano, existe la palabra *tumpasiña* que ha sido traducida como “echarse de menos”. Según cuenta Albó, cuando se usa la palabra es que existe un sentimiento que surge del corazón como algo ineludible: “cuando de pronto en nuestra vida sumergida en la inmensidad del Altiplano, se nos acerca un campesino y nos dice: ‘he venido a echarte de menos’ se experimenta como una ‘revelación’ de la profundidad del Altiplano. ¡Uno se pensaba y se sentía pequeño, desconocido, extranjero, y de pronto le hacen notar que alguien en su corazón se ha apropiado de uno!” (2009, 4).

La afectividad está estrechamente vinculada a la espiritualidad. La comunidad de Sarayaku enfatiza que “subrayamos la necesidad de un abrir un diálogo permanente, en igualdad de condiciones y respeto, con el conjunto de la sociedad nacional, para que todos entiendan la profunda y especial relación espiritual que nuestro pueblo guarda con nuestro territorio” (Sarayaku 2014, 102).

En la historia del zorro con el principito, cuando tenían que separarse y se habían domesticado. El principito aprendió muchas enseñanzas. Una de ellas era que domesticar significa crear lazos. Cuando el principito anuncia que tiene que marcharse, el zorro le dice que llorará. Qué se gana entonces, pregunta el principito, si con el afecto puede haber dolor. “Sí salgo ganando –dijo el zorro-, por el color del trigo” (94), que no es otra cosa que el recuerdo, que cuando es bueno calienta al corazón. Cada vez que pase por un trigal, y mire al trigo moverse con el viento, se acordará del pelo de el principito. Las últimas palabras del zorro son determinantes para comprender el principio de afectividad.

- Adiós –dijo el zorro-. Este es mi secreto. Es muy sencillo: Sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos.
- Lo esencial es invisible a los ojos –repitió el principito para acordarse.
- El tiempo que perdiste con tu rosa hace que tu rosa sea tan importante.
- El tiempo que perdí con mi rosa –dijo el principito para acordarse.
- Los hombres han olvidado esta verdad –dijo el zorro-. Pero tú no debes olvidarla. Te haces responsable para siempre de lo que has domesticado. Eres responsable de tu rosa... (96).

El imperativo que el zorro transmite a el principito es la “economía” del cuidado, que nos permite reconocer la felicidad en el presente. Por eso el principito

lamenta: “hubiera debido juzgarla por sus actos y no por sus palabras. Hubiera adivinado su ternura detrás de sus pobres astucias. Pero yo era demasiado joven para saber amarla” (53).

6. La ciclicidad

Otro principio, enunciado por Esterman (2014, 70) es de la ciclicidad. La ciclicidad se simboliza con el espiral. La línea del tiempo da vueltas en círculo que no se cierran en sí mismos. Cada vuelta es un ciclo y los ciclos se suceden. Se vuelve al pasado en el presente y al mismo tiempo se construye el futuro. En el mundo andino el pasado tiene ojo, *ñawpa/naira pacha*, y el futuro espalda, *qhipa pacha*. “El ser humano camina de retro hacia el futuro, fijando sus ojos en el pasado como punto de orientación” (Esterman 2014, 70), o, en palabras de Pacari, “el tiempo pasado que se convierte en futuro” (2014, 354). El tiempo circular en el *sumak kawsay* se refleja en los ciclos agrícolas, en la firme creencia que todo muere y todo nace, que todo avanza y todo regresa. Siempre se vuelve al punto de partida.

En el *llaki kawsay* el tiempo es lineal. La línea de la historia va de atrás hacia delante, sin parar ni mirar atrás. Comenzó en la época primitiva y va hacia el desarrollo, que es bienestar material y sin fin. El tiempo forma parte de la acumulación del capital, que crece como las tasas de interés y la especulación financiera (Dávalos 2014, 263).

El *sumak kawsay* devuelve el tiempo social personal e histórico, como Momo hizo en el mundo de los hombres grises (Ende, 1973). Momo es una niña de la calle que vive en el parque de una ciudad. Alrededor de Momo se juntaban todos los vecinos a escuchar historias y a jugar. Llegan los hombres grises, que eran fríos y siempre fumaban, a calcular el tiempo de la gente para maximizarlo y ahorrarlo. El único tiempo que servía era el productivo. Cuidar, conversar, jugar era perder el tiempo. Si Bepo el barrendero, por ejemplo, en lugar de juntarse en el parque para contar historias, barrería más calles y la ciudad sería más limpia. Entonces, gracias a los hombres grises, se crearon guarderías, asilos de ancianos, hospitales, escuelas, cárceles. La gente tenía que concentrarse para trabajar. Momo, junto con Casiopea, una tortuga que le da mensajes desde su caparazón, tienen la misión de recuperar el tiempo quitado por los hombres grises. Despacio pero con determinación, escapan de la persecución de los hombres grises y llegan al banco del tiempo. Abren la puerta y devuelven el tiempo a la gente. Otra vez, el tiempo es para cultivar afectos y el tiempo tiene un sentido comunitario. Este tiempo es que mejor representa a la comprensión del *sumak kawsay*.

Martín Heidegger hizo importantes aportes a la comprensión del tiempo. El tiempo del capitalismo sería un tiempo vacío, lineal, uniforme, homogéneo, que se pregunta *cuánto, desde cuándo y hasta cuándo* (2003, 31), en el que pasado es irreversible, no existe, pasó y se arrastró hacia la nada, es irrecuperable y cerrado; el futuro es algo indeterminado, “todavía no presente”. El tiempo del *sumak kawsay* sería el que Heidegger considera como algo que acontece, sobreviene y modifica, que no pregunta por el *cuándo* sino por el *qué* (45). A este tiempo Heidegger lo denomina “ser-ahí”, en el que el futuro forma parte del presente, como anticipación y aquello que está pendiente de cuidado, y el presente permite reiterar y reinterpretar el pasado (47), el pasado puede volver una y otra vez (57). El pasado, el presente y el futuro es posibilidad. Por ello, la comprensión cíclica y espiral del *sumak kawsay* implica la posibilidad de transformación y emancipación, que en el tiempo del capitalismo es imposible y fatal.

7. El comunitarismo

Finalmente, el principio del comunitarismo, que se refiere a las nociones de espacialidad y de los bienes comunes de la humanidad. En el *sumak kawsay* el espacio es abierto e incluyente. “La experiencia de la vida en plenitud está asociada con las relaciones con las montañas, el suelo, los ríos, es decir, la manera como se territorializa un espacio construido en lo social y en lo histórico” (Giraldo 2014, 114). La única forma de materializarse este espacio es en la noción de bienes comunes de la humanidad. El territorio y el espacio son vivencia y experiencia cotidiana. Macas sostiene que el *sumak kawsay* surge “a partir de nuestra vivencia, podemos decir que se trata de un concepto que es la columna vertebral en el sistema comunitario. Es una construcción colectiva a partir de las formas de convivencia de los seres humanos, pero ante todo, en coexistencia con otros elementos vitales” (2014, 182).

En el cosmos, en el mundo, en las ciudades, en el *ayllu*, todos los seres son parte de una comunidad: “las montañas, las rocas, el agua, los ríos, las plantas, los animales y también los ancestros; todos ellos dan, aportan a la comunidad humana, por lo que los seres humanos deben contribuir reciprocando también con ellos” (Maldonado 2014, 201).

Cuando hablamos de bienes comunes nos estamos refiriendo a aquellos que son indispensables para la vida y para la expansión de las potencialidades de las personas y las colectividades, como el agua, la tierra, las semillas, los servicios públicos, la organización de la vida colectiva, la democracia, la cultura, que tiene que ser compartido por todos los seres vivos. Houtart sostiene que la “revalorización de los bienes comunes, bajo cualquier forma, constituye un objetivo fundamental para salir de una larga época donde la lógica económica había puesto el acento sobre lo privado y lo individual” (2013, 10). Lo comunitario y los bienes comunes es “el espacio universal de la humanidad en el que nadie es excluido” (Zizek 2014, 214).

La vida comunitaria sigue siendo un presente, real y concreto, en la vida de muchas comunidades indígenas. Acosta menciona algunas prácticas indígenas. Entre ellas, *minka*, trabajar comunitariamente sin recibir remuneración en bienes de uso colectivo; *ranti-ranti*, dar y recibir sin determinar tiempo, espacio y acción; *makinañachina*, trabajo que se recibe para devolver en otra oportunidad; *makipurarina*, trabajo que beneficia a varios; *uyanza*, donar por trabajo; *chukchina*, recoger sobrantes de las cosechas; *uniguilla*, intercambio para complementar alimentos o algo necesario; *waki*, unos dan tierra otros cultivan; *makikuna*, apoyo moral en emergencias (Acosta 2012, 184-190).

En el mundo *aymara* la vida de un individuo es el *thakhi* o camino a lo comunal. Se trata de servicios que brindan las personas hasta haber cumplido el cargo de máxima responsabilidad. De este modo, sirviendo, se crece en responsabilidad y también en reconocimiento por parte de la comunidad (Albó 2009, 5). El servicio a la comunidad comienza en la niñez, con labores de cuidado; sigue en el matrimonio, cuando se debe ocupar cargos en la comunidad y tienen tareas (apoyar la escuela, hacer actas, participar en fiestas religiosas). El cumplimiento de obligaciones permite a las personas ocupar cargos de mayor responsabilidad, como ser autoridad para resolver conflictos, y también para ser protegida por la comunidad. Los trabajos comunitarios, las fiestas religiosas y los cambios de autoridad son acompañados de ceremonias rituales. Albó sostiene que “estas prácticas persisten. En ellas, se puede observar esa manera de buen convivir que va rebalsando de la esfera familiar a la comunal y más allá y no es sólo una cuestión social, sino también política, ritual-sacral y hasta cósmica” (2009, 7).

En el “vivir mejor” el espacio es restrictivo, excluyente, asociado con la propiedad privada. Lo importante es tener y más cada vez. En el tiempo lineal hay que atesorar, reservar y descontar del presente. El fin es acumular y esto hay que lograrlo a cualquier costo y por cualquier medio, incluso por medios que se consideran ilegales y violentos. Los dueños excluyen de forma permanente la posibilidad de uso, usufructo y disposición. Los bienes de uso privado, según Houtart, deben ser restaurados como bienes comunes (2013, 58).

Esa forma de vida en la que existen y se multiplican los bienes comunes se llama *ayllu*, ahí también se encuentran prácticas comunitarias.

el *ayllu* es el sistema de organización social y de producción del pueblo *kichwa*, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del *ayllu* prioriza el entorno como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario. La *minga* es un mecanismo de trabajo colectivo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción. Esta tradición, en el caso de las comunidades, ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano. El *ayni* se caracteriza por el sentido de solidaridad de la familia y la vecindad, en labores específicas entre los *ayllus*, como el tejado, la siembra. La *yanaparina* se refiere a la solidaridad como un valor fundamental (Kowii 2014, 165)

Crespo sostiene que lo comunitarista no es socialista y me parece que tampoco es en estricto sentido comunista. Para Crespo el *sumak kawsay* “combina la noción de equidad y justicia social del socialismo, con la intrínseca noción de equilibrio y armonía tanto social como también entre sociedad y naturaleza” (2013, 61)

Los principios enunciados, se encuentran en la *chakana*. La *chakana* es la “cruz andina” en la que se refleja el equilibrio y la armonía de todo el universo (Macas 2010, 29; Pacari 2013, 37). Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cronista indígena acriollado en el Perú, en 1613, hizo el siguiente dibujo:

El ser humano es transformador y facilitador de producción de la vida (Esterman 2014, 65).

La conjunción de todos los principios es el *sumak kawsay*.

Sumak Kawsay es una concepción andina ancestral de la vida, que se ha mantenido vigente en comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *Kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *Sumak Kawsay* significa plenitud de la vida (Kowii 2014, 168).

Dimensiones del *sumak kawsay*

El *sumak kawsay* tiene tres dimensiones, que están interrelacionadas pero que conviene teóricamente diferenciarlas.

La dimensión individual tiene relación con la satisfacción personal, la autorrealización y la paz interior (Unceta 2014, 131). Hidalgo-Capitán sostiene que para el *sumak kawsay* el runa necesita *samai* (fortaleza interior), *sasi* (conducta equilibrada), *yachai* (sabiduría), *ricsima* (capacidad de comprensión), *muskui* (visión de futuro), *usahi* (perseverancia) y *llakina* (compasión). Desde otra mirada, el ser es cuerpo, razón, y espíritu y en estas tres esferas integradas somos plenamente humanos como individuos (Boff 2006, 83). Somos, pues, análisis e intuición, razón y corazón, inteligencia y fe (Betto 1999, 83). Si posee todas estas cualidades, “podrá interactuar en la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindible, y nada más que los imprescindibles, para el *sumak kawsay*” (Hidalgo-Capitán 2014, 36 basado en Viteri, 2003). Se aprende esto en comunidad, en la vida, con los mitos y su interpretación. Esta dimensión se manifiesta en compromisos tales como reciclar, reducir el consumo, compartir el tiempo, ejercer labores de cuidado.

La dimensión social recupera lo comunitario. El ser interactúa con otros seres humanos. La ficción de la ideología liberal de que el ser humano es un individuo aislado, libre y racional, que actúa por sus propios intereses y deseos, un ente separado de los otros y que la sociedad es la suma de individuos, se contradice con la vivencia cotidiana de cualquier ser humano. Un ser humano no puede dejar de tener relaciones sociales para subsistir: la cultura, la subsistencia, la reproducción, el trabajo. La persona es un ser social por excelencia. La ficción del individualismo impide la producción de lo común. En el mundo andino, “el ser humano como individuo no existe, porque existe en cuanto está integrado a la comunidad, fuera de la comunidad no existe o simplemente es incompleto” (Llasag 2009, 118). Solo la conciencia de que el ser humano es un ser social, una multitud dirían Hard y Negri, producen lo comunitario (Hard y Negri 2011, 303). Conductas tales como el fortalecimiento de redes de confianza, participación en labores comunitarias, institucionalización de la vida social, son reflejos de esta dimensión del *sumak kawsay* (Unceta 2014, 169).

Finalmente la dimensión cósmica que tiene relación con todos los seres humanos más allá de las redes sociales en las que una persona se desenvuelve cotidianamente, los seres no humanos, la naturaleza, la tierra y el cosmos. El camino hasta integración, según Leonardo Boff, implica que el ser humano se baje de su falso pedestal, se inserte conscientemente en la solidaridad cósmica, pase de la comunidad de seres humanos a la de seres vivos, se reconozca hijo de la tierra, que es uno de los cerebros y corazones del cosmos para nosotros conocidos (Boff 2002, 21-23). De hecho, según Boff, nuestros

antepasados son microbios que habitaban las aguas profundas de los océanos (hace 3.8 billones de años), los dinosaurios (hace 235 millones de años), los pájaros (hace 150 millones de años), los primates (hace 10 millones), los homínidos (hace 1 millón de años), los africanos (hace 100.000 años), los indígenas y castellanos (hace 500 años)... “somos parientes y consanguíneos de todos los seres del planeta” (Boff 2002, 130). O, como dice Frei Betto, “los seres humanos son tan naturales como una calabaza o una estrella. Cada uno de nosotros es la reunión de innumerables fragmentos del universo” (Betto 1999, 33).

También podríamos, desde otra mirada, afirmar que el *sumak kawsay* tiene una dimensión comunitaria, que se manifiesta en el *Ayllu*, por la que el individuo sin una comunidad sería un ser incompleto, y tiene que ver con una organización social para la vida en plenitud; una dimensión política, en la que se practica la democracia comunitaria que se manifiesta en “la asamblea general” y que promueve la búsqueda de consensos para resolver conflictos comunitarios y tomar decisiones sobre el rumbo de la vida; finalmente, encontramos una dimensión económica, que es un modelo de economía propia a partir de los principios enunciados, para “administrar adecuadamente los bienes naturales con el fin de producir y re-producir la vida infinitamente” (Crespo 2013, 31). Todas estas dimensiones constituyen un sistema de vida que posibilitan un modelo de organización de una sociedad (Llasag 2009, 117), que intentaremos graficar en el siguiente acápite.

El modelo alternativo al desarrollo

Como se ha podido apreciar, el *sumak kawsay* supera en muchas dimensiones al modelo capitalista de desarrollo. La premisa central está en que, en relación a un modelo de organización económica y social distinta al desarrollo, existen necesidades y derechos cuya satisfacción podrían ser resueltas de manera más satisfactoria en otros ámbitos distintos a los del mercado (Unceta 2014, 173).

En *La caverna* de José Saramago podemos apreciar en funcionamiento el encuentro de estos dos sistemas de vida, el hegemónico capitalista basado en el desarrollo y el que pregona el *sumak kawsay*. Cipriano Algor es un alfarero. Trabaja con sus manos la arcilla: sacar tierra, mezclar con agua, batir, amasar la pasta, tornear las piezas, cocer en el horno (Saramago 2000, 27). Tiene un horno heredado de su padre, que a su vez heredó de su abuelo. Hace vajillas y las vende con exclusividad al Centro. Cipriano tiene claro la diferencia entre el valor de uso y cambio. “Lo más importante es el trabajo que hace, no la utilidad que tenga, si le quitas el trabajo, cualquier trabajo, le quitas, en cierto modo, una razón de vivir” (299).

Cipriano tiene una hija, Marta, que le ayuda en la alfarería. Marta está casada con Marcial Gacho, que es un guardia de seguridad en el Centro. Marcial sueña con ser ascendido, ser un guardia residente y, por tanto, vivir dentro del Centro: “cuando fuese nombrado guarda residente la situación mudaría como de la noche a la mañana, dejarían la alfarería” (25). A estos personajes, hay que mencionar a Encontrado, el perro, que llega a la casa a quedarse, reclama atención a sus necesidades, se dedica a llenar afectos y a hacer sentir a los seres humanos que responde a sus expectativas (81). Finalmente, tenemos a Isaura la estudiosa, que incorpora el drama afectivo y hace de la historia también un cuento de amor. El “Centro” es un personaje más, que no solo le da contexto a la obra sino también que tiene vida y muerte propia. El centro comercial es un edificio grande, sin ventanas, cerrado, hiper seguro, lleno de comercios y actividades recreativas, trabajadores, transeúntes y, sobretodo, consumidores. El Centro es un

“impenetrable paño de muralla donde los paneles suspendidos que prometen seguridad no pueden ser responsabilizados de tapan la luz y robar el aire a quien vive dentro” (131). La vida del alfarero refleja la propuesta del *sumak kawsay* y el Centro, en cambio, la de desarrollo capitalista.

El Centro gira alrededor de las mercancías. “El producto interesa, o el producto no interesa, el resto es indiferente” (84). “Nada, cero, Esto es lo que somos para ellos, cero”, descubre Cipriano (129). Condicionan a todos los productores a entregar exclusivamente al Centro sus mercancías y procura las relaciones monopólicas. Su imagen positiva lo logra mediante la propaganda: “usted es nuestro mejor cliente, pero, por favor, no se lo diga a su vecino” (311). El Centro es como un tribunal implacable. Para ellos “lo que ha dejado de tener uso se tira, incluyendo a las personas” (170). Para ellos, “los alfareros se están acabando” (171). Dicen, con simpatía, que no es posible, pero, en el fondo, “el gozo perverso de los que disfrutan con las derrotas ajenas hasta cuando no sacan ningún provecho de ellas” (225). En el Centro todo se controla, “con patrullas de policía verificando carnés de conducir, pólizas de seguros y certificados de salud. Tal vez no hay otra manera de vivir, O tal vez sea demasiado tarde para que haya otra manera” (272). En el Centro, y este no es un detalle menor, no se admiten perros (300). “Aquí nunca se acaban las obras, el Centro crece todos los días” (364). El Centro es un perfecto vendedor de bienes materiales y espirituales. Gracias al Centro, “la vida adquiere un nuevo sentido para millones y millones de personas que andaban por ahí infelices, frustradas, desamparadas, es decir, quiera o no se quiera, esto no es una obra de materia vil, sino de espíritu sublime” (379).

Cipriano es un hombre de rutinas. Se dedica a hacer sus piezas, hornearlas, embalarlas, dejarlas en el Centro, y a dejar en el mismo lugar, cada 10 días, a su yerno Marcial. El camino de su casa, en zona rural, al Centro, se lo recorre por una camino sucio y atraviesa el cinturón agrícola, el industrial, que está llena de instalaciones, depósitos, centrales, redes, conductos, puentes, chimeneas que lanzan permanentemente humo, olores fétidos, ruidos estridentes, zumbidos, golpes de martillos “nadie sabe lo que se estará produciendo ahí” (14). Se pasa por chabolas, donde “la necesidad también legisla, un camión cargado de alimentos es asaltado y vaciado en menos tiempo de lo que se tarda en contarlos” (16). Se pasa por el cinturón verde, que son enormes extensiones cubiertas de plástico, suciedad, deprimente, un desierto, que tiene restos escuálidos de bosque y que por eso se llama “verde” (15). En este lugar, “se derriten de sudor lo que trabajan dentro, los invernaderos son máquinas de hacer vegetales” (326). Se aprecia que el Centro está derribando edificios y se amplía constantemente para los costados, para arriba y también para abajo. Deja al yerno y hace fila para dejar sus productos o para cobrar por la venta de ellos. Ahí se puede notar la competencia: “Las personas quieren siempre estar en los primeros lugares. Y no sólo quieren estar en ellos, quieren que se diga y que los demás los noten” (24).

Su rutina de pronto será rota con una noticia inesperada: le van a devolver lo que tiene en el almacén porque no se vende. Cipriano se explica a sí mismo: “Creo que ha sido la aparición de unas piezas de plástico que imitan alevosamente al barro, y lo imitan tan bien que parecen auténticas, con la ventaja de que pesan menos y son mucho más baratas” (32), aunque no llega a entender: “ése no es motivo para que se deje de comprar las mías, el barro es siempre es barro, es auténtico, es natural” (28). ¿Qué hacer con las piezas? Espera que le roben en las chabolas, pero no lo hacen. Regala algunas y el resto las entierra, con la esperanza de que muchos años más tarde algún arqueólogo las estudie y algo les informe. Cipriano no tiene el valor de cambio en absoluto. Contar este problema, que le puso enfermo, decaído, marchito, a su hija, no fue fácil. La hija compara y explica que “el barro se raja, se cuarteo, se parte al menor golpe, mientras el

plástico resiste a todo y no se queja” (41), pero, insiste Cipriano, “la diferencia está en que el barro es como las personas, necesita que lo traten bien” (41). Cipriano puede apreciar la relación con la tierra y también la afectividad. También del Centro le han dicho que no lleve más piezas y rompe la relación comercial con Cipriano.

El yerno, inserto en el sistema y en la idea de superarse para ganar más sueldo y prestigio, es ascendido y tiene que ir a vivir dentro del centro. Cipriano, para evitar mayores disgustos, decide acompañar a la hija y al yerno, sin estar convencido. La casa, para Cipriano, se cerrará y será como una planta que se olvidan de regar, muere y se seca, se marchita (336). El otro problema a resolver es Encontrado, y no es solución matarlo ni abandonararlo. Le dejará encargado a Isaura. Cipriano llorará tanto, que será “Esta hora triste, esta noche sin luna, esta soledad que no se resigna” (340). Dejan la casa y se mudan al piso treinta y cuatro del edificio del Centro.

La vida en el edificio, comparada con la casa a las afueras de la ciudad, también nos permiten contrastar el *sumak kawsay* con el desarrollo. En el departamento no hay como abrir las ventanas, el aire es enlatado, y es un departamento pequeño, que no permite más que tres miembros de familia. Cipriano, resignado a vivir en el Centro, se dedica a pasear, vagar y explorar cada rincón del Centro. “con las paredes de su cárcel interior, lanzarse a descubrir la isla maravillosa adonde lo habían traído tras el naufragio” (401). “No son los artículos expuestos lo que más le interesa a Cipriano. No puede, con su lógica de vida, encontrar el valor de cambio a su alrededor. Su actitud llamó la atención de un guardia de seguridad, que acabaría interrogándolo. Su yerno le reprendería “la gente tiene que aprender a no ser curiosa, a pasar de largo, a no meter la nariz donde no ha sido llamada, es una cuestión de tiempo, habilidad y de fuerza, en casos muy extremos” (404). Todo es artificial para Cipriano: “Y la arena, No hay arena, es una imitación de plástico” (408).

Un día le piden a Marcial una misión especial, que solo la pueden hacer los residentes. Deben hacer turnos extras y cuidar la excavación. Todo lo que vieren u oyeren es un secreto. Algo se descubrió en la gruta cuando la tierra era removida. Marta se imaginó que encontraron petróleo, una mina de diamantes o la piedra que señala el sitio del ombligo del mundo” (414). Cipriano se impuso el deber de descubrir lo que pasaba en la profundidades del Centro. Efectivamente, una noche, baja, encuentra a su yerno, quien le da una linterna y llega, en la obscuridad, al objeto de tanto cuidado y secreto: seis cuerpos sentados, fatalmente asesinados (432). Cipriano comenzó a llorar. “Quiénes son esas personas, Esas personas somos nosotros, dijo Cipriano Algor” (436). Cipriano abandona el departamento. Tres semanas después, regresó a su casa, al encuentro de Isaura y de Encontrado. Días más tarde, Marcial pidió la baja como guarda y dejó de ser empleado del Centro. “Quien no se ajusta no sirve, y yo ya había dejado de ajustarme” (450). El Centro se acabó, la alfarería también. “de una hora para otra hemos pasado a ser extraños en este mundo” (451). Se embarcan en su carro los cuatro y el perro “para un viaje que no tenía destino conocido y que no se sabe cómo ni dónde terminará” (452).

Quisiera establecer algunas comparaciones para marcar la diferencia de forma clara y esquemática entre los dos modelos de organización social y económica que se encuentran en la historia de Saramago. El Centro crece sin límites para todo lado, arriba y abajo, y a los lados. Cipriano vive al día y con lo suficiente. El Centro tiene como motor la mercancía que tiene que ser vendida. Si no se vende, no sirve para nada, y esto sucedió con los objetos de arcilla frente a los de plástico. Cipriano regala las piezas y finalmente las convierte en un objeto arqueológico. La naturaleza para el Centro es un objeto de apropiación y un espacio para la construcción. El bosque estorba. Cipriano tiene una relación afectiva con la arcilla, a la que trata con respeto y consideración.

Todos compiten en el Centro, por vender más o por ascender. En la alfarería de Cipriano el lucro no es un objetivo sino la interrelación entre los miembros y la vivencia diaria. En el Centro no se saben de dónde vienen las órdenes ni quién se beneficia de toda la venta. En la alfarería Cipriano y la familia tienen control sobre lo que producen sus manos y sus tiempos, quieren lo que hacen. La familia al final nos da una lección de dignidad, renuncia la centro, al trabajo, a la ciudad, porque prefieren la libertad antes que la sumisión. La palabra que describe al desarrollo capitalista, y la vida que ofrece el Centro, sería *llaki kawsay*, mal vivir, que sería un mundo sin sabiduría, sin experiencia propia, carente de vida comunitaria, sin valores propios, sin relación con la naturaleza (Hidalgo-Capitán 2014, 51). El estilo de vida del Centro es incompatible con la dignidad de las personas. Así como la familia de Cipriano, en donde los miembros (salvo el yerno) no se mueven por el lucro, existen prácticas del *sumak kawsay* en la cotidianidad de muchas de las comunidades indígenas andinas.

Principios	<i>Sumak kawsay</i> : la alfarería	<i>Llaki kawsay</i> : El Centro
1. Relacionalidad	Cipriano, familia, el perro, la arcilla: todos conectados	El Centro: aislado.
	Los seres son libres y se respetan e interrelacionan: bosques, jardín, cultivar flores, cuidar perro, seres humanos.	La industria oprime. El invernadero “máquina de hacer vegetales.” Los seres prescindibles. “Cinturón verde” es basura y desierto
	El “el barro es natural” y moldeado por el alfarero	Plástico más barato y resistente, hecho por una fábrica.
	La naturaleza es real y está en todo.	Todo es imitación de la naturaleza (la arena, el aire enlatado)
2. Reciprocidad	Las vasijas de barro tienen múltiples usos: valor de uso.	Las vasijas tienen valor si se venden: valor de cambio.
	Vasija recipiente, adorno, pieza arqueológica.	Mercancía.
	El dinero facilita intercambio y medio para satisfacer necesidades vitales.	El dinero representa valor de cambio (precio) y se acumula.
	Se crece solo si necesidad de subsistencia.	Crecimiento sin límites (El Centro crece para arriba, costados y abajo).
	Producir para ser.	Producir para tener más.
	Actividad económica para hacer vínculos: con hija, yerno, consumidor, vendedor.	Lucro. El vínculo es entre bienes, no entre personas.
	Capital no se acumula: se gasta para sobrevivencia.	Capital se concentra (monopolio) y circula.
3. Complementariedad	Vivir como una planta: hay que cuidar para que crezca.	Vivir para ascender y ganar más sueldo: carrera individual.
	Trabajo: relación social.	Trabajo productivo, para vender.
	Solidaridad entre miembros familia y comunidad.	Competencia. Apropiación (robo y explotación).
4. Correspondencia	Arcilla-trabajo alfarero: razón existencia mutua.	El centro: importa su ganancia, no los materiales, no el cuidado, no la forma de trabajo.
	Reconocimiento del “otro”, de su tiempo, del material, del trabajo.	Explotación: “se derriten de sudor dentro...”
	Toda actividad es valorada.	El valor del trabajo depende de status.
	Igualdad en las relaciones de producción.	Poder: dominación-sumisión.
	Libertad, creatividad y curiosidad.	Control: seres hacen lo que deben/ sospechoso/ interrogación/ cámaras.

5. Afectividad/ espiritualidad	Conciencia alienación. Sentir opresión.	Centro “espíritu sublime”, da sentido a millones de vida
	Familia integrada.	Soledad.
	Vínculo afectivo con la arcilla, con la casa, con el horno, con los seres humanos.	El único vínculo aceptado es el mediado por la ganancia.
	Tecnología (horno) ayuda al ser humano, permite la interacción y la compasión.	Tecnología para controlar, acumular, separa y mata (cámaras, armas, vigilancia, informática).
	Perro ser solidario.	El perro es un estorbo y se le prohíbe entrar a Centro
6. Ciclicidad	Las figuras de arcilla se hacen y rehacen hasta que tengan formas.	El proceso productivo es lineal.
	El trabajo termina y comienza en cada horneada.	El trabajo (yerno) es una carrera de ascenso (hasta la jubilación)
	Varias vidas en una vida: alfarería, el centro, y la apertura para otra.	Una vida sacrificada y competitiva.
7. Comunitarismo	La arcilla: bien común.	El centro y la mercancía: propiedad privada, expansiva y excluyente.
	Personas concretas y se interrelacionan.	Los dueños, los accionistas, invisibles y toman decisiones secretas.
	Control colectivo (familiar) sobre producción y producto.	Trabajadores no control sobre medios de producción ni producto.
	La alfarería: espacio y actividad abierta.	El centro: espacio cerrado y actividades restringidas.
8. <i>Sumak kawsay</i>	Vida plenitud.	Soledad, desierto, violencia (muerte).

Como se puede apreciar, si es que se aplican los principios del *sumak kawsay* a *La caverna*, la forma de experimentar la vida es diametralmente opuesta al modelo de desarrollo capitalista. Por ello, Alberto Acosta afirma que el *sumak kawsay* “no solo critica el desarrollo, lo combate” (2012, 224) o, como sostiene Crespo, es la antípoda del desarrollo (Crespo 2013, 55) y la superación del sistema capitalista (Llasag 2009, 119). Aplicar las recetas del siglo pasado relacionadas con la noción del desarrollo, crecimiento, progreso, neoliberalismo puede ser un camino al fracaso si se quiere caminar hacia el *sumak kawsay*. Tenemos “la obligación de escribir la poesía de nuestro propio futuro sobre el trasfondo de las contradicciones en rápida evolución del presente del capital” (Harvey 2014, 99). Si tendríamos que delinear el modelo socio-económico distinto al desarrollo capitalista, algunos imperativos están claros, que se desprenden tanto de las contradicciones del capitalismo como los principios que sustentan el *sumak kawsay* que se derivan del saber indígena.

1. En el *sumak kawsay*, las personas y la naturaleza se interrelacionan, como sucede con Cipriano, su familia, el perro y la arcilla. En el capitalismo se relaciona el capital, que se manifiesta en el mercado, el dinero, los bienes y los productos, como sucede en el Centro, que está aislado y es un espacio de compra y venta.

La organización social estimula el ejercicio de una auténtica libertad. La libertad debe ser entendida fuera del capitalismo, porque “el auténtico reino de la libertad comienza cuando se deja atrás el reino de la necesidad; un sistema basado en el cultivo activo de la escasez, el empobrecimiento, el excedente de mano de obra y las necesidades no satisfechas no puede permitirnos la entrada en dicho reino” (Harvey 2014, 205). Así lo entendieron los personajes de *la Caverna*. Dentro del Centro la vida era como una prisión y la familia estaba sometida a horarios, límites espaciales, prohibiciones y control social. Fuera de el Centro, se tiene la libertad para decidir sobre la vida. No sabemos qué pasó con la familia después de dejar el Centro. Sabemos que

estaban juntos y que se iban en busca de algo mejor. ¿Cómo sería la libertad sin el capitalismo? No se puede predecir con exactitud, pero tenemos algunas pistas: el ocio sería improductivo y no se necesitaría comprar servicios o bienes para llenarlo, la justicia no estaría encadenada a la distribución de dinero encaminada a sacar de la pobreza a la gente, la libertad podría implicar imaginar y experimentar alternativas al capitalismo. La libertad estaría encaminada a determinar colectivamente los medios y los fines para encontrar la vida plena. A pesar de la retórica y de los efectos restrictivos de la libertad en el capitalismo, “el anhelo popular de libertad ha sido una poderosa fuerza motivadora durante toda la historia del capital” (Harvey 2014, 200), como lo demostró Cipriano y su familia.

La relacionalidad se expresa con claridad en la relación entre Cipriano y la arcilla. El barro requiere cuidado y trabajo delicado, tanto cuando se produce como cuando se lo usa. Esta relacionalidad se elimina con el plástico. No se sabe quién lo hace, no requiere ser cuidado, por ser más barato se lo puede dañar, pero al fin es una mala imitación del barro.

2. Aplicando el principio de *reciprocidad*, el valor de uso está sobre el valor de cambio. Para Cipriano, las vasijas de barro son envases, adornos y hasta pueden ser piezas arqueológicas. En el centro, en cambio, sin importar el esfuerzo, la creatividad, el vínculo del alfarero con la pieza, las vasijas solo importan si es que se venden, si son mercancías. En una organización social basada en el *sumak kawsay*, la opción política es pasar de un sistema mercantilizado, que está al servicio de los ricos, a “un sistema que se concentra en la producción y el abastecimiento democrático de valores de uso para todos sin mediaciones del mercado” (Harvey 2014, 39). Si el valor de uso desplaza al valor de cambio, el capitalismo colapsa, y puede emerger otra forma de vida. Si todos quienes abastecían al Centro con bienes y servicios, decidían darle valor de uso al producto de su trabajo, el Centro desaparecería.

El dinero desde el *sumak kawsay* es un medio y no un fin en sí mismo. No se trata de imaginar un mundo sin dinero, sino un mundo sin capitalismo. El dinero debe facilitar el intercambio de bienes necesarios para la subsistencia y no para la acumulación. “Solo el dinero que se quede atrasado como un periódico, que se pudra como unas papas, o que se evapore como el éter, puede superar el test como instrumento de intercambio de las papas” (Harvey 2014, 49). La recuperación del valor de uso y del dinero con otros fines, “requiere una articulación pausada” (49). “Imaginar una economía sin dinero es una forma de estimar cómo podría ser una alternativa al capitalismo” (50).

En *la Caverna* Cipriano no es alfarero para acumular sino para ser y para sobrevivir. La alfarería le permite a Cipriano construir relaciones sociales y vínculos con la hija, con el yerno, con la vecina, con el perro y hasta con el Centro. En cambio, en el Centro los seres humanos y lo que producen, si es que no sirve para acumular, entonces son desechables. El Centro es un lugar de concentración de bienes y de acumulación de capital.

3. En la sociedad del *sumak kawsay* los seres humanos y la naturaleza, el trabajo del ser humano y su relación con las múltiples manifestaciones de la naturaleza, son complementarios. El trabajo tiene valor y reconocimiento social. En *La Caverna*, Cipriano reconoce el esfuerzo y el trabajo de la hija, el tiempo “libre” que dedica su yerno a la alfarería, y tanto la hija, el yerno como la comunidad donde viven, saben que Cipriano es un hombre honrado y trabajador. El ámbito laboral es un terreno de disputa política, que tiene relación con otros ámbitos de la vida social. Cuando un trabajador,

que solo tiene fuerza de trabajo que ofrecer al mercado, como le sucedió al yerno y a Cipriano cuando deciden vivir en el Centro, se enfrentan con el capital, pierden su libertad y su dignidad. La competencia que promueve el sistema capitalista debe ser eliminada como objetivo. Cuando hay competencia, como le sucedió al yerno de Cipriano en su lucha cotidiana para ascender, ganar más sueldo y reconocimiento, la familia pasa a un segundo plano, los compañeros de trabajo son “enemigos”, el esfuerzo en el trabajo es apropiado por los dueños del capital y rompe con los valores solidarios y comunitarios.

4. El *sumak kawsay*, por el principio de correspondencia, exige que los seres humanos reconozcan la relación mutua con los otros seres vivos y con la naturaleza, así como Cipriano reconocía la importancia, la delicadeza, la belleza del barro. La relación con el barro era de mutuo respeto. El barro permitía la creatividad de Cipriano y éste respetaba las propiedades del barro, para evitar quemarlo, para transformarlo en algo con valor de uso. El reconocimiento de los otros seres se logra por la categoría de sujetos de derechos y por la igualdad. La naturaleza, entonces, tiene que ser sujeto de derechos fundamentales. La alternativa al desarrollo implica es la apropiación y producción de los valores de uso de la naturaleza. La alienación de la naturaleza es también del ser humano. Con el capitalismo,

están plantadas las semillas de la sublevación humanista contra la inhumanidad que presuponen la reducción de la naturaleza y de la naturaleza humana a la pura mercancía. La alienación de la naturaleza constituye la alienación de nuestro propio potencial como especie. Esto genera un espíritu de rebeldía en el que conceptos tales como dignidad, respeto, compasión, bondad y afecto se convierten en consignas revolucionarias al tiempo que los valores de verdad y belleza sustituyen a los fríos cálculos del trabajo social (Harvey 2014, 256).

Efectivamente, en el Centro existen relaciones de dominación y control. El trato autoritario a Cipriano, como abastecedor de mercancías, y al yerno, como empleado descartable, y a ambos como habitantes del Centro, sometidos a un poder disciplinario exagerado, generaron la rebeldía de la familia. Cipriano sabía que había secretos innombrables, que el Centro se asentaba en la alienación de los que lo visitaban y en algo más grave: en la muerte y en el dolor.

La relación con la naturaleza es de dominación en el capitalismo y en el Centro. Se refleja esa relación en la forma cómo se usan los espacios. En el *llaki kawsay*, los espacios se deciden de forma secreta y empresarialmente. No se sabe por qué el Centro crece tan rápida y agresivamente. Para llegar al Centro hay que cruzar un cinturón industrial, que irónicamente se llama “verde”, pero está lleno de plásticos, basura y cemento. En el *sumak kawsay* son decididos colectivamente. La alternativa es construir espacios de diferencia emancipadora, abandonar la pretensión de igualdad y armonía, prever el desplazamiento del capital, y aprender a vivir sin el capital sin que sea un desastre la falta de dinero. Ese espacio fue la alfarería. Ahí fue donde se decidió probar la vida en el Centro, pero también el lugar donde se renunció al valor de cambio y a la lucha por el bienestar material y la acumulación.

La organización social no produce ni necesita desigualdades sociales ni económicas. Las personas y colectividades no compiten entre sí: colaboran. Las labores de reproducción social son importantes y todas las personas la hacen. La alternativa se basa en deconstruir las alienaciones e invertir en la creación de valores comunitarios y en redes sociales. El trabajo, cualquiera sea, es valorado por igual y por su contribución a la vida colectiva. “Existen muchos intercambios no monetarios de ayuda mutua

dispersos por todas partes” (Harvey 2014, 188), que pueden ser resaltadas para contrastar con formas de vida basadas en el consumismo alienante, en el individualismo, el egoísmo, la competencia desleal, en la corrupción y en la violencia que se genera. El contraste entre la vida en el Centro y en la alfarería, que hemos venido destacando, reflejan estas afirmaciones.

5. El *sumak kawsay* exige incorporar la afectividad y la espiritualidad en la organización social y económica. La conexión del ser humano consigo mismo, con su entorno social y con la naturaleza, no mediada por el racionalismo puro, el mercado ni por el dinero, eliminaría las alienaciones y los fetichismos del capitalismo. La alternativa del *sumak kawsay* tiene que cambiar las trayectorias de las contradicciones del capital, la prioridad de la acumulación y el crecimiento, la propaganda que hace del Centro el “espíritu sublime” que da sentido a la vida de millones de consumidores. Se debe construir una maquinaria y una institucionalidad alternativa, que contribuya a combatir la explotación, la privatización y desposesión, el extractivismo. La alienación capitalista debe pasar por una transición subjetiva, psicológica, ideológica, política, científica, cultural. Actualmente la técnica y el conjunto científico están al servicio de la razón económica y de la fijación fetichista. Gran parte de los usos sociales de los medios, las redes, la tecnología están diseñados para cortar la interacción sensorial, reprimir la ternura y la compasión, aumentar la eficiencia en el trabajo, separar la vida del trabajo, generar necesidades artificiales para consumir, al uso de “armas de distracción masiva”. La tecnología, como el horno, sirve para ayudar a Cipriano a producir mejor, a conectarse con la naturaleza.

La afectividad en la historia de Saramago está representada también por Encontrado, el perro, que siente, interactúa, toma decisiones, nutre los sentimientos de los protagonistas, necesita, da y recibe cariño, y tiene autonomía, respeta y es respetado por la familia. El valor de Encontrado para el Centro es crucial para entender la dinámica capitalismo-naturaleza: no tiene valor de cambio, es una carga, un estorbo, una amenaza. De ahí, que tener perros es prohibido.

6. El tiempo en el *sumak kawsay* es cíclico. Desde la perspectiva de Cipriano, hay muchas vidas en una vida, porque comienzan y terminan como un ciclo. La producción de una camada de figuras requieren paciencia y hasta varias repeticiones. Cada vez que se produce, las figuras son diferentes en color, en formas y en texturas. En el capitalismo, en una fábrica, todo se hace de forma monótona, lineal, repetitiva. La vida misma, en Cipriano, tiene varios comienzos y finales. Se nace y se mueren varias veces. Por ejemplo, es alfarero, es huésped en el Centro y finalmente deja ambas y toma un nuevo rumbo la vida; la vida laboral del yerno, si no se hubiese emancipado, sería una lucha lineal desde ser aprendiz, guardia hasta posiblemente ser jefe de seguridad. El tiempo en el capitalismo es hueco, angustiante, sin pasado y con un futuro limitado. La alternativa al capitalismo requiere un tiempo sustancial, cargado de pasado y también con un futuro que se forja en el presente. Cipriano es dueño de su destino: aprendiendo del pasado, decide vivir de forma diferente y altera el futuro; el yerno no es dueño del tiempo, quién decide cuándo ascender, cuánto trabajar y hasta cuándo descansar es el Centro. La concepción del tiempo es cultural y vital para la transformación.

7. La sociedad del *sumak kawsay* exige la multiplicación de bienes comunes y la restricción de la propiedad privada. A través de un bien común, como la arcilla en *la Caverna*, las personas usan cuando lo necesitan, los transforman en bienes indispensables para la vida y se interrelacionan con otras personas. La gran mayoría de

bienes de uso colectivo son comunitarios. La política alternativa a la hegemónica debe disolver los intereses privados y los estatales. El interés privado nunca puede ser colectivo. El Centro se apropia de las tierras y del trabajo de las personas. A los accionistas del Centro les interesa su individual beneficio y hacen sentir a la gente, consumidores, que les está sirviendo para satisfacer sus necesidades. En la alfarería la familia es dueña del tiempo, del proceso productivo, de los bienes de producción y del producto. Cuando la alfarería firma un acuerdo de abastecimiento exclusivo con el Centro, éste se apropia del tiempo y del producto de la alfarería.

Se debe procurar restablecer los bienes comunes y éstos deben ser gestionados de forma colectiva y democrática. Hay que distinguir entre propiedad individual y posesión individual. Mientras la primera es una pertenencia exclusiva, vincula a la persona con un bien, se ejerce de forma individual y de manera perpetua, se mide en dinero y solo en valor de cambio. La posesión desprovista de los derechos de propiedad está estrechamente vinculada con los bienes comunes, que no pertenecen a nadie y a todos a la vez (como la arcilla), se basa en el uso y son exclusivos sólo mientras se usan, el valor es infinito y depende de su utilidad. Resquebrajando los poderes monopólicos del estado como la potestad de emitir moneda “llevaría consigo la disolución del poder estatal capitalista” (Harvey 2014, 64). El plan radical consiste en luchar por la abolición de una “propiedad privada insensible y desregulada y de poderes extra-policiales cada vez más autocráticos y militarizados, consagrados a defender el capital y no el bienestar del pueblo” (Harvey 2014, 64). En este sentido, la organización social y económica tiende a desmercantilizar la vida. El Centro, en *la Caverna*, se expende depredadoramente hacia todos los lados y va privatizando calles, bosques, viviendas. Lo mismo sucede con el cordón industrial que se describe cuando Cipriano viaja al Centro. La alfarería, en cambio, es el ejemplo de que es un espacio en donde todos caben, tanto en la historia familiar, como en los que llegan por necesidad, por afectos o por casualidad, como el yerno y Encontrado, el perro.

La economía, entendida como el proceso de producción de bienes y servicios, debe ser controlada colectivamente mediante un proceso y un sistema democrático. Hay que reinventar la relación entre producción y producto, invirtiendo la relación actual en la que el bien de mercado subordina el proceso productivo, como sucede en *la Caverna*, en la que el Centro decide qué se compra, qué se vende, qué se exhibe, qué desaparece. “La realización debería ser sustituida por el descubrimiento y reafirmación de los valores de uso que la población en general necesita y la producción debería organizarse para satisfacer esas necesidades sociales.” En el cuento de Mr. Taylor, todo el proceso productivo giraba alrededor de un producto que no satisfacía en absoluto necesidades de sobrevivencia de la población que producía las *tzantzas*. En *la Caverna* se sugiere que el plástico es el producto por excelencia, que se produce industrialmente, es más barato, más resistente y más colorido. El plástico desplazó, a golpe de propaganda, al barro.

8. El resultado del sistema capitalista es destrucción, soledad, aislamiento, violencia y muerte. En *la caverna* es harto simbólico que el desenlace de la historia, que parecía una realización familiar, se convierta en una pesadilla. Rompiendo el secreto, se descubre la verdad: el centro se construye sobre la base de la muerte. Los cadáveres encontrados por Cipriano son determinantes para romper la alienación producida por la propaganda del Centro. Cipriano y su familia se dan cuenta que el costo que tienen que pagar para vivir en el Centro es muy alto: encierro, aburrimiento, cinismo, violencia. De ahí que el imperativo de buscar otra vida, otro sueño, otro mundo, sea una decisión inevitable. La alternativa es una vida donde se expandan los ciclos vitales, las

posibilidades y potencialidades de las personas, las familias, las comunidades y la naturaleza. Y esa alternativa, la vida en plenitud, se llama *sumak kawsay*.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2009). La maldición de la abundancia. Quito: Abya Yala.

Acosta, Alberto. “Riesgos y amenazas para el Buen Vivir”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP.

Acosta, Alberto (2012). Buen vivir Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos. Quito: Abya Yala.

Acosta, Alberto (2014). “Prólogo. El fantasma del desarrollo”, en Koldo Unceta (2014). Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes. Quito: Abya Yala.

Auster, Paul y Coetzee, J.M. (2012). Aquí y ahora. Cartas 2008-2011. Argentina: Anagrama & Mondadori.

Ackerman, Bruce (1992) The Future of Liberal Revolution. New Haven and London: Yale University Press.

Albó, Xavier (2009). Suma qamaña = el buen convivir, en https://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf (acceso 17 de marzo 2015).

Barbosa dos Santos, Fabio Luis. “Nuestra América y Sumak Kawsay: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

Betto, Frei (1999). La obra del artista. Una visión holística del universo. Madrid: Trotta.

Boff, Leonardo (2002). O despertar da águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Editora Vozes.

Boff, Leonardo (2006). El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana. Madrid: Trotta.

Camp, Cassey (2014). “Opening Expert”. Quito: Global Alliance for the Rights of Nature, en <http://therightsofnature.org/casey-camp-horinek-opening-expert/> (acceso: 23 de enero 2015)

Chancosa, Blanca. “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Cholango, Humberto. “Sumak Kawsay y mundo indígena”, en Antonio Luis Hidalgo-

Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Chuji, Mónica. “Sumak Kawsay versus desarrollo”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Chuji, Monica. “Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Cortázar, Julio (1998). “La noche boca arriba”, en Cuentos completos/1. España: Alfaguara.

Contreras Baspineiro, Adalid (2014). Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien. Quito: Ediciones la Tierra y UASB-E.

Crespo Barrera, Juan Manuel (2013). El Buen vivir: Del Sumak Kawsay y Suma Qamaña a las Constituciones del Buen Vivir. Contradicciones y desafío entre la teoría y la práctica. Donostia: Hegoa-Universidad del País Vasco.

Dávalos, Pablo. “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Dávalos, Pablo. El Sumak Kawsay (“buen vivir”) y las cesuras del desarrollo, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Dávalos, Pablo. “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Dominguez, Rafael, y Caria, Sara (2014). La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una “alternativa al desarrollo” en desarrollo de toda la vida, Quito: UASB-Ecuador, en <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3724/1/PRET-002-Dominguez-Car%C3%ADa-La%20ideolog%C3%ADa.pdf> (acceso 17 de marzo 2015).

Douzinas, Costas & Zizek, Slavoj (2010). The idea of communism. New York: Verso.

Ende, Michael (2007). Momo. México: Alfaguara.

Esterman, Josef. “Ecosofía andina. Una paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena”, en Atawallpa Oviedo (2014). Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay. Quito: Ediciones SUMAK.

Fukuyama, Francis (1992). The End of the History and The Last Man. New York: The Free Press.

Fukuyama, Francis (2002). Our Posthuman Future. Consequences of The Biotechnology Revolution. New York: Picador.

Galeano, Eduardo (2004). Las venas abiertas de América Latina. México: Siglo XXI Editores.

Giraldo, Omar Felipe (2014). Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir. México: Editorial Itaca.

Guerrero, Patricio (2010). Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Quito: Abya Yala.

Harvey, David (2014). Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. Quito: IAEN.

Harvey, David (2014b). “Afterthoughts on Piketty’s Capital”. En <http://davidharvey.org/2014/05/afterthoughts-pikettys-capital/> (acceso enero 2015)

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Guillén García, Alejandro, Déleg Guazha, Nancy (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Arias, Alexander y Avila, Javier (2014). “El pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2014b). “Seis debates abiertos sobre el sumac kawsay”, en Flacso Ecuador, ÍCONOS, Revista de Ciencias Sociales, Número 48, Dossier: En busca del sumak kawsay. Quito: Flacso, Enero 2014.

Heidegger, Martín (2003). El concepto de tiempo. Madrid: Trotta.

Houtart, Francois. “El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el buen común de la humanidad”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

Houtart, Francois (2013). El bien común de la humanidad. Quito: IAEN.

Klein, Naomi (2007). The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism. New York City: Picador.

Klein, Naomi (2014). *This Changes Everything. Capitalism vs. Climate*. New York: Penguin Books.

Kowii, Ariruma. “El Sumak Kawsay”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Llasag, Raúl (2009). “El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales”, en Foro Revista de Derecho N. 12. Quito: UASB-Ecuador.

Maldonado, Luis. “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Maldonado, Luis. “El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014b). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Macas, Luis. “El Sumak Kawsay”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Macas, Luis. “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014b). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Mandeville, Bernard de (1982). *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Medina, Javier. “Vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana”, en Atawallpa Oviedo (2014). *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*. Quito: Ediciones SUMAK.

Monterroso, Augusto (1998). “Mister Taylor.” *Obras completas (y otros cuentos)*. Barcelona: Anagrama.

More, Michael (1989). *Roger and Me*.

Oviedo, Atawallpa. “Capitalismo-Socialismo y Armonicidad”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Oviedo, Atawallpa. “El postmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014b). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Oviedo, Atawallpa (2014c). Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay. Quito: Ediciones SUMAK.

Oviedo, Atawallpa. “Ruptura de dos paradigmas. Una lectura de la Izquierda desde la Filosofía Tetrádica Andina”, en Atawallpa Oviedo (2014d). Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay. Quito: Ediciones SUMAK.

Oxfam (2014). Gobernar para las élites. Secuestro democrático y desigualdad económica. En http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es_0_0.pdf (acceso: 8 de enero de 2015).

Pacari, Nina. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Pacari, Nina. “Sumak Kawsay para que tengamos vida”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Pérez Bermúdez, Alfredo. “¿Buen vivir o sumak kawsay?”, en Atawallpa Oviedo (2014). Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay. Quito: Ediciones SUMAK.

Piketty, Thomas (2014). Capital in The Twenty-First Century. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Pisarello, Gerardo (2007). Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción. Madrid: Trotta.

Quijano, Aníbal. “Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

Sánchez Parga, José. “Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

The International Consortium of Investigative Journalists (2014). Explore The Swiss Leaks Data, ICIJ, en <http://www.icij.org/project/swiss-leaks/explore-swiss-leaks-data> (acceso 10 de febrero de 2015).

Saint-Exupery, Antoine de (1994). El principito. Valencia: Enrique Saiz Editores.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013). Buen vivir. Plan nacional 2013-2017. Todo el mundo mejor. Quito: Senplades.

SENPLADES (2013). ¿Qué es el buen vivir? En: <http://vimeo.com/70792366> (acceso 3 de febrero de 2014).

Simbaña, Floresmilo. “El sumak Kawsay como proyecto político”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Subcomandante Marcos. Los otros cuentos. Relatos del Subcomandante Insurgente Marcos. Volumen 2. En <http://www.redchiapas.org/wp-content/uploads/loc2/14-la-historia-de-la-ceiba.mp3> (acceso: 23 de enero 2015).

Tibán, Lurdes. “El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Tutillo, Silvia. “La perspectiva de desarrollo sustentable desde las agencias de desarrollo y la forma de entender el desarrollo de los pueblos indígenas”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Saramago, José (2000). La caverna. Perú: Alfaguara.

Sarayaku (2003). “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Déleg Guazha (editores) (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: CIM/FIUCUHU/Pydlos.

Smith, Adam (1981). An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Volume I. Indianapolis: Liberty Classics.

Tortosa, José María. “Cambios de época en la lógica del desarrollo”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

Unceta, Koldo. “El buen vivir frente a la globalización”, en Centro Andino de Acción Popular (2011). Acerca del Buen Vivir. Ecuador Debate N. 84. Quito: CAAP

Unceta, Koldo (2014). Desarrollo, postrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes. Quito: Abya Yala.

Vargas Llosa, Mario (2010). El sueño del celta. Lima: Alfaguara.

Wright, Erik Olin (2010). Envisioning Real Utopias. New York: Verso.

Zizek, Slavoj (2010). “How to Begin from the Beginning”. En Costas Douzinas & Slavoj Zizek. The idea of communism. New York: Verso.

Zizek, Slavoj (2014). Trouble in Paradise. From The End of History to The End of Capitalism. London: Penguin Books.