

tas a los pueblos originarios para definir mejor a estos grupos: ¿Tienen conciencia Uds. de descender de pueblos que estaban antes del establecimiento del Estado peruano? ¿Tienen Uds. un idioma propio? Si el pueblo tiene conciencia de la identidad, se le aplican todos los derechos relativos a pueblos indígenas" (2012).

⁶⁸ Véase Darío Aranda, 2010.

⁶⁹ El primero se refiere al Malón de la Paz, de 1946, del que di cuenta en páginas anteriores.

⁷¹ Solo contabilizar las denuncias recogidas por Anaya genera escalofríos. Por hacer una mención incompleta: hay 20 comunidades indígenas con conflictos en la provincia de Neuquén, vinculados a la explotación petrolera y minera; 23 sobre 24 reclamos en Río Negro están ligados al problema de tierras; a latifundistas, al impacto ambiental y la minería; de 13 en Formosa, 10 están vinculadas al reclamo de tierras y a la criminalización; de 56 reclamos de pueblos originarios en Jujuy, 47 están ligados al problema de tierras, al impacto ambiental y la falta de consulta previa a las comunidades relacionadas con la minería (sobre todo, el litio); de 50 reclamos en la provincia de Salta, 42 están ligados a conflictos por la tierra, la persecución, la criminalización, el impacto ambiental, la falta de consulta previa...

⁷² Puede verse el corto filmado por Miguel Pereyra, "Encuentro con la sal", por la visita de Anaya. Disponible en www.frequency.com/video/salinas-grandes-litio-visitarela-toa/43999190.

⁷³ Para el tema, véase Pucnie y Argento, 2015.

⁷⁴ En una entrevista de 2014, el warken de la Confederación Mapuche del Neuquén, Jorge Nahuel, expresó: "El problema principal es con las extractivas, sobre todo porque exige un campo desocupado, libre, y la petrolera entra y necesita que esa tierra sea desocupada, por lo tanto va generando una política de desplazamiento a las buenas o a las malas" (Opusur, 2014).

Capítulo 2

Debates sobre el desarrollo

No creen a los ambientalistas románticos, todo el que se opone al desarrollo del país es un terronista.

Rafael Correa, diciembre de 2007.

Son numerosos los desafíos, las paradojas y las ambivalencias que hoy afronta el pensamiento latinoamericano, vinculado tanto al proceso de ambientalización de las luchas sociales como, de manera más precisa, a las vertientes más radicales y creativas del pensamiento crítico. Por ello iniciaré este capítulo sobre las perspectivas actuales sobre el desarrollo planteando un recorrido tanto por las miradas dominantes sobre el tema así como por la crítica al extractivismo. A continuación, abordaré los diferentes conceptos-horizonte que se debaten en el marco de esta nueva gramática política: "bienes comunes", "ética del cuidado", "Buen Vivir", "derechos de la naturaleza", entre otros. Me detendré también en los aportes de la antropología contemporánea sobre los modelos locales de relación con la naturaleza, para contraponerlo con el modelo hegemónico, basado en una ontología dualista. Finalmente, cerraremos con una aproximación a la idea de transición y posextractivismo.

Debate 1: Visiones en pugna y crítica del extractivismo

Las perspectivas dominantes: "El desarrollo es el crecimiento económico sostenido, que incluye el desarrollo humano y el desarrollo social."

En páginas anteriores se ha señalado que a partir del año 2000 América Latina ha venido translando por un cambio de época. Mas allá de la

gran expectativa generada, sobre todo en países como Bolivia, Venezuela y Ecuador, la apertura de un nuevo ciclo político encontró severas limitaciones y crecientes frentes de conflicto. Por un lado, gracias al *boom* de los precios y crecientes frentes de conflicto. Por un lado, gracias al *boom* de los precios internacionales de las materias primas, los diferentes gobiernos se enfrentaron ante una coyuntura económica sumamente favorable, un nuevo ciclo basado en la exportación masiva de commodities, el cual combinaba rentabilidad extraordinaria y ventajas económicas comparativas. Por otro lado, los impactos territoriales de los proyectos extractivos, al servicio de la exportación masiva de commodities, produjeron un aumento exponencial de la conflictividad socio-ambiental, generando importantes resistencias en los territorios. En ese contexto de creciente conflictividad, asistimos a una problematización de lo que se entiende por desarrollo.

En la actualidad, el presente latinoamericano refleja diferentes tendencias políticas e intelectuales. En primer lugar, están aquellas posiciones hegemónicas que dan cuenta del retorno del concepto de Desarrollo, asociado a una visión productivista, al crecimiento indefinido y a la mercantilización de la naturaleza, que incorpora conceptos de resonancia global (Desarrollo sustentable o Sostenibilidad, en su versión débil, Responsabilidad Social Empresarial, gobernanza), al tiempo que busca sostenerse a través de una retórica supuestamente industrialista. En esta línea debemos distinguir empero entre la perspectiva neoliberal y aquella neoestructuralista.

La perspectiva neoliberal se apoya sobre cuatro nociones fundamentales: "commodities", "Responsabilidad Social Empresarial" (RSE), "sustentabilidad débil" y "gobernanza". Ciertamente, los bienes comunes naturales son considerados *commodities*; esto es, productos estandarizados, con escaso valor agregado, orientados a la exportación, cuyo precio es determinado en el mercado internacional. Su visión del desarrollo se asienta sobre la idea de un Estado subordinado al mercado y, sobre todo, a las instancias de regulación hoy supranacionales (esto es, un "Estado metarregulador"). Otro elemento mayor es el discurso de la RSE, una idea promovida por las grandes corporaciones y los Estados nacionales, que parte de un doble reconocimiento: el primero, que las corporaciones constituyen el actor por excelencia de las economías globalizadas; el segundo, que éstas deben enfrentar conflictos con las poblaciones locales, vinculados a los impactos y riesgos —sociales, económicos, ambientales— que generan dichas actividades económicas. A su vez, la RSE viene acompañada por el concepto

de "gobernanza", como dispositivo micropolítico de resolución de conflictos, de carácter multiactoral. En dicho esquema se promueve la idea de una supuesta "simetría" entre los actores involucrados, donde el propio Estado —en sus diferentes niveles— aparece como un actor más (Swampa, 2008). Además de ello, intervienen otros actores —especialistas, periodistas, mediadores simbólicos, entre otros—, que contribuyen a espesar la trama actoral en el proceso de "producción sociodiscursiva" (Antonelli, 2014) con el objeto de obtruncar la aceptación y la "licencia social" de las comunidades. Por último, la perspectiva neoliberal promueve una visión débil del desarrollo sustentable. Con ello nos referimos, tal como sostiene Eduardo Gudynas, a que "se acepta la crisis ambiental actual y se postula que es necesario promover un desarrollo que no destruya su base ecológica. Pero ésta es una postura que considera que el desarrollo responde directamente al crecimiento económico, y que los cambios se procesan a espesar en el marco del mercado, aceptando distintas formas de mercantilización de la Naturaleza, y aplicando innovaciones científico-técnicas" (2012).

En cuanto a la perspectiva neoestructuralista, ésta parte del reconocimiento que la acumulación se sostiene en el crecimiento de las exportaciones de *commodities* o bienes primarios. Así lo expresaba el brasileño L. Bresser-Pereira (2010) quien escribió sobre la vuelta al neodesarrollismo, señalando que "en la era de la globalización, el crecimiento liderado por las exportaciones es la única estrategia sensata para los países en desarrollo". Los argentinos Mariano Feliz y Emiliano López (2012), así como Marcelo Saguier y Guillermo Peinado (2014), han asociado el neoestructuralismo con los gobiernos progresistas a partir de la convergencia entre retórica antineoliberal y globalización comercial y financiera, vista esta última como una oportunidad para las economías de América Latina. En esta línea, el neoestructuralismo "progresista" enfatiza las condiciones privilegiadas que ofrece América Latina en la actual fase, en términos de "capital natural" o de recursos naturales estratégicos, demandados por el mercado internacional, muy especialmente China. Al mismo tiempo, desliza una concepción sobre los bienes naturales que instala una ambigüedad entre la noción de *commodities* y aquella de recursos naturales estratégicos. Ciertamente, si bien la política de desarrollo se orienta al crecimiento de las exportaciones, también apunta a un control mayor por parte de los Estados de la renta extractiva, sobre todo en materias de hidrocarburos y energía.

Ahora bien, existen claras conexiones, tópicos y marcos comunes entre el neoc estructuralismo progresista y la perspectiva neoliberal, aun si ambos establecen también notorias diferencias en relación al rol del Estado y las esferas de democratización. Ciertamente, en la visión progresista, el Estado posee un rol diferente al que podemos encontrar en gobiernos neoliberales o conservadores. En este aspecto, no es posible desdénar la recuperación de ciertas herramientas y capacidades institucionales por parte del Estado, el cual ha vuelto a erigirse en un actor económico relevante y, en casos, en un agente de redistribución. Sin embargo, esta concepción estatalista encuentra límites: en el marco de las teorías de la gobernanza mundial, que tienen por base la consolidación de una nueva institucionalidad basada en marcos supranacionales o metarreguladores, la tendencia no es precisamente que el Estado nacional devenga un “meganactor”, o que su intervención garantice cambios de fondo en los instrumentos de regulación. Al contrario, la hipótesis de máxima apunta al retorno de un Estado moderadamente regulador, capaz de instalarse en un espacio de geometría variable, esto es, en un esquema multiactoral (de complejización de la sociedad civil, ilustrada por movimientos sociales, ONG y otros actores), pero en estrecha asociación con los capitales privados multinacionales, cuyo peso en las economías nacionales es cada vez mayor. De este modo, aunque el planteo progresista sea heterodoxo y se aparte del neoliberalismo en cuanto al rol orientador del Estado, está lejos de cuestionar la hegemonía del capital transnacional en la economía periférica (Feliz, 2012: 24-27).

Por otro lado, la visión neoc estructuralista comparte con la perspectiva neoliberal el principio de “sustentabilidad débil”. Esto aparece vinculado al hecho de que en América Latina gran parte de las izquierdas y del progresismo populista han sostenido tradicionalmente una visión productivista del desarrollo, que privilegia una lectura en términos de conflicto entre capital y trabajo, y tiende a minimizar las nuevas luchas sociales centradas en la defensa de la tierra y el territorio. En este marco político-ideológico dominado por la visión productivista, tan refractaria a la preocupación y cuidado de la naturaleza, la actual dinámica de desposesión se convierte en un punto ciego, no conceptualizable. Por último, más allá de las diferencias entre los regímenes políticos hoy existentes sean conservadores neoliberales o progresistas, es posible observar

un “consenso” sobre el carácter irresistible de la inflexión extractivista, el cual terminaría por funcionar como un umbral u horizonte histórico-compreensivo respecto de la producción de alternativas, suturando de este modo la posibilidad misma de un debate. La aceptación —tácita o explícita— de dicho “consenso” neodesarrollista contribuye a instalar un nuevo escepticismo o ideología de la resignación que refuerza, en el límite, la “sensatez y razonabilidad” de un capitalismo progresista, imponiendo la idea de que no existirían otras alternativas al actual estilo de desarrollo extractivista. En consecuencia, todo discurso crítico u oposición radical terminaría por instalarse en el campo de la animodernidad, la negación del progreso o simplemente en el de la irracionalidad y el fundamentalismo ecológico.

En suma, la idea hegemónica de desarrollo es el producto de la convergencia entre un paradigma extractivista, asociado a la reprimarización y *comodificación* de la economía, y una visión tradicional, cuyo rasgo saliente continúa siendo el productivismo y la competitividad a ultranza, conceptos apenas rejuvenecidos por la utilización siempre oportuna y hábil de ciertas categorías globales (sustentabilidad, RSE, gobernanza). Así las cosas, el actual escenario ilustra no sólo un persistente acoplamiento entre extractivismo y neoliberalismo, expresado de manera emblemática por Perú, Colombia o México, sino también entre extractivismo y gobiernos progresistas, como sucede en Bolivia, Brasil, Ecuador y Argentina, entre otros países.

La crítica al extractivismo

Son numerosas las perspectivas críticas que hoy recorren el escenario latinoamericano respecto de los modelos de desarrollo vigentes. Entre otras, existe una perspectiva ambiental integral, ligada a la noción de sustentabilidad fuerte y el posdesarrollo; una perspectiva indígenista, con énfasis en el Buen Vivir; una perspectiva ecofeminista, asociada a la ética del cuidado y la despatriarcalización; una perspectiva ecoterritorial, vinculada a los movimientos sociales, que enfatiza el concepto de territorialidad; la crítica al maldesarrollo y la defensa de los bienes comunes. Más allá de las diferencias, todas estas perspectivas se basan en una crítica al extractivismo.

La categoría de extractivismo o neoextractivismo recorre hoy tanto la bibliografía crítica como el lenguaje de los movimientos socioterritoriales. Desde mi perspectiva, más allá de los matices existentes, el extractivismo actual¹ puede ser caracterizado por la presencia de diferentes elementos. En primer lugar, refiere a un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos: en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos. En segundo lugar, se caracteriza por la explotación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), productos agrarios (maíz, soja y trigo) y biocombustibles. En tercer lugar, los emprendimientos tienen una gran escala, la cual nos advierte sobre la envergadura de las inversiones, pues se trata de megaprendimientos, capital-intensivos y no trabajo-intensivos, así como del carácter de los actores intervinientes —en general, de grandes corporaciones transnacionales—. En cuarto lugar, el extractivismo presenta una determinada dinámica territorial cuya tendencia es el avance constante y la ocupación intensiva del territorio, a través de formas ligadas al monocultivo o la monoproducción, entre cuyas consecuencias se halla el desplazamiento y/o destrucción de otras formas de producción (economías locales/regionales). En efecto, lo que suele denominarse como el neoextractivismo desarrollista combina la dinámica de endave y la fragmentación territorial (escasa producción de endemianientos endógenos relevantes, que favorezcan un modelo de integración territorial y regional), con la dinámica del desplazamiento (dislocación de las economías locales tradicionales y expulsión de poblaciones), lo cual tiende a colocar a las grandes empresas, que poseen una proyección global, en el rol de *actor social total* en el marco de las sociedades locales. Definido de este modo, el extractivismo actual abarca algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas. Además de la megaminería a cielo abierto, incluye la expansión de la frontera petrolera y energética (a través de la explotación de los hidrocarburos no convencionales, sea *off shore* o con la tan cuestionada metodología de la fractura hidráulica o *fracking*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas (por lo general, al servicio de la producción extractiva), así como la expansión de la frontera pesquera y forestal: por último, la expansión del modelo de agromegocios (cultivos transgénicos, como la soja, la soja de palma y los biocombustibles).

Otro concepto que cuestiona la visión hegemónica del desarrollo es el de *Consenso de los Commodities* (Swampa, 2013), el cual subraya el ingreso de América Latina a un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden va consolidando un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales. Dicha conflictividad marca la apertura de un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente, así como en la discusión sobre los modelos de desarrollo y las fronteras mismas de la democracia.

Desde el punto de vista económico, el Consenso de los Commodities se ha ido traduciendo por un proceso de reprimarización de la economía, visible en la reorientación hacia actividades primario extractivas, con escaso valor agregado. Asimismo, dicho “efecto de reprimarización” es agravado por el ingreso de China, potencia que de modo acelerado va imponiéndose como socio desigual, en toda la región latinoamericana (Swampa y Slipak, 2015). Desde el punto de vista social, el Consenso de los Commodities conlleva la profundización de la dinámica de desposesión y concentración de tierras, recursos y territorios, que tiene como actores principales a las grandes corporaciones, en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos.

Un tercer concepto crítico en el de *maldesarrollo*² Ciertamente, por su escala, el extractivismo actual produce fuertes reconfiguraciones del territorio.³ No se trata solamente de la emergencia de una territorialidad excluyente respecto de otras territorialidades subalternas, que quedan sumergidas o dislocadas, sino también de la degradación de los territorios de la calidad de vida. Su expansión conlleva así la consolidación modelos de desarrollo insostenibles en el mediano y largo plazo, es decir, de modelos de *maldesarrollo*, que suponen la radicalización de una situación de injusticia ambiental y, por ende, la expansión de zonas de sacrificio. Con el paso del tiempo, lo que queda para las comunidades locales son los impactos ambientales y socio-sanitarios, territorios convertidos en áreas de sacrificio, lugar donde también los cuerpos y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables.

Finalmente, una de las consecuencias de la actual inflexión extractivista, en el marco del *Consenso de los Comodities*, es la explosión de conflictos socioambientales, ligados al acceso y control de los recursos o bienes naturales, que involucran, por parte de los actores enfrentados, intereses y valores divergentes en torno de los mismos, en un contexto de asimetría de poder. Un ejemplo emblemático es la megaminería, una de las actividades más resistidas a lo largo del continente.¹ Las crecientes resistencias dan cuenta de una potenciación de las luchas ancestrales por la tierra, de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, así como del surgimiento de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los recursos naturales (dénominados como bienes comunes), de la biodiversidad y el ambiente. Esta activación de otros lenguajes de valoración del territorio ha dado lugar a un *giro ecoterritorial*, esto es, a la emergencia de una gramática común que ilustra el cruce innovador entre matriz indígena-comunitario, defensa del territorio y discurso ambientalista. En esta línea, el giro ecoterritorial no es exclusivo de los países con fuerte presencia de pueblos originarios, sino que abarca gran parte de América Latina, donde se han venido multiplicando las resistencias campesino-indígenas y los movimientos socioterritoriales y ambientales. El resultado es la emergencia de un nuevo entramado organizacional, en el cual se destacan organizaciones indígenas-campesinos, movimientos socioambientales de tipo asambleario, ONG ambientalistas, redes de intelectuales críticos y expertos, colectivos culturales. Como suele suceder en otros campos de lucha, esta dinámica organizacional tiene como actores centrales a las mujeres, cuyo rol es crucial tanto en las grandes estructuras organizacionales como en los pequeños colectivos. Esta pluralidad de actores abre las puertas a un diálogo y valoración de saberes: entre, por un lado, el saber experto crítico, independiente de los poderes dominantes (económico, político y mediático); por otro lado, los saberes locales, muy especialmente, los saberes ancestrales de raíz campesina-indígena. Así, las luchas ecoterritoriales apuntan a la expansión de las fronteras del derecho al tiempo que expresan una disputa social alrededor a lo que se entiende o debe entenderse por "verdadero desarrollo" o "desarrollo alternativo". Imputan un nuevo lenguaje de valoración y de derechos, a través de la sanción de leyes y normativas, incluso de marcos jurídicos que apuntan a la construcción de una nueva institucionalidad política y socioambiental.

En consecuencia, el actual escenario refleja dos tendencias contrastantes. Por un lado, aquella propia del discurso hegemónico, a través del

retorno del concepto de desarrollo como *gran relato*, en sentido fuerte y hegemónico, sostenido por el discurso fáctico de las ventajas comparativas. Sea en el lenguaje crudo de la desposesión (visión neoliberal) como en aquel que apunta al control del excedente por parte del Estado (progresismo desarrollista o neosestructuralismo) en los diferentes países latinoamericanos, el modelo de desarrollo se apoya sobre un paradigma extractivista, vinculado a la idea de "oportunidades económicas" o "ventajas comparativas". Por otro lado, la crítica al extractivismo se enlaza con el giro ecoterritorial, visible en la emergencia de marcos comunes de la acción colectiva, que funcionan como esquemas de interpretación global y como productores de una subjetividad colectiva alternativa. Al mismo tiempo, la crítica busca colocar en debate conceptos-horizontes: sea en un lenguaje de defensa del territorio y de los bienes comunes; de los derechos humanos, de los derechos colectivos de los pueblos originarios, de los derechos de la naturaleza o del "Buen Vivir", la acción de las poblaciones movilizadas se inscribe en el horizonte de una democracia participativa, que incluye por sobre todas las cosas la democratización de las decisiones.

Debate 2: Las disputas en torno a los conceptos-horizonte

En este apartado quisiera presentar algunos de los conceptos propuestos que abandonan explícitamente la idea hegemónica de desarrollo ligada al crecimiento indefinido. Estos conceptos constituyen lo que he venido denominando como categorías-horizonte, entre ellas, "bienes comunes", "ética del cuidado", "Buen Vivir" y "derechos de la naturaleza". En lo que sigue, haré un recorrido por algunos de los núcleos problemáticos que atraviesan las discusiones.

Bienes comunes, ética del cuidado o mercantilización de la naturaleza

Uno de los debates que atraviesa el tema de los modelos de desarrollo es la crítica a la creciente mercantilización de la naturaleza y la propuesta de pensar los bienes naturales como bienes comunes. La misma cobra mayor

urgencia cuando se observa que, a nivel internacional, el paradigma del desarrollo sustentable busca ser sustituido por el paradigma de la economía verde.

Uno de los grandes impulsores de la economía verde es Brasil, actor crucial en el subcontinente. Durante la Conferencia de la Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (Rio de Janeiro-Brasil, 2012) se consensuó un documento final, titulado "El futuro que queremos", donde se expresa que la economía verde, en el contexto del desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza, es uno de los instrumentos más importantes disponibles para lograr el desarrollo sostenible y que podría ofrecer alternativas en cuanto a formulación de políticas, pero no debería consistir en un conjunto de normas rígidas (Swampa y Viale, 2014).

En realidad, el paradigma de la economía verde implica una profundización de la mercantilización de la naturaleza, lo cual traerá consigo la acrentación de los daños y las desigualdades, incrementando tanto la apropiación de los territorios de las comunidades locales e indígenas por parte de empresas transnacionales como los efectos adversos del neoeextractivismo. Como afirma la investigadora brasileña Camilla Moreno, el objetivo es convertir a los elementos y procesos de la naturaleza en objetos de compra y venta, iniciándose una nueva etapa de privatización de la naturaleza nunca antes vista, que comienza con los bosques a través de los mecanismos de REDD+, que se irá extendiendo al agua y a la biodiversidad. Como respuesta a la crisis, el sistema capitalista "revierte todos los bienes comunes de la naturaleza, incluido el derecho a la vida; redobla su control sobre los territorios, y convierte al carbono en un nuevo *commodity*" (Moreno, 2013). Además, al empujar al carbono en un proceso de cercaniento a exacerbarlo, pues éste constituye un avance en el proceso de cercaniento de lo "común", que abarca desde la privatización de lo público a todas las formas de vida. No por casualidad una gran cantidad de organizaciones y movimientos sociales rechazaron la estrategia de la economía verde, a la cual rebautizaron como "capitalismo verde", por considerar que, lejos de representar un cambio positivo, se orienta a una mayor mercantilización de la naturaleza.

En contraste con esta tendencia, desde los movimientos de resistencia, tanto en los países del Sur como del Norte se ha venido consolidando el concepto de "bienes comunes" (*commons*, en inglés), el cual aparece hoy

como uno de las claves en la búsqueda de un paradigma alternativo, más allá del mercado y del Estado.⁵ Ciertamente, como señala Subitars (2011), el resurgimiento de dicho interés por lo común ("procomún", en lenguaje ibérico), a partir de perspectivas científicas y disciplinares diversas —que incluyen desde el cambio climático, las ciudades, los bienes comunes digitales, la protección del agua, las semillas, la producción científica, el patrimonio cultural, entre otros—, coincidió además con el reconocimiento de la labor de la economista Elinor Ostrom (Premio Nobel de Economía, 2009), quien otorgaba especial atención a la existencia de espacios y bienes comunes.

Hay que destacar, empero, los matices: mientras que en los países del norte la gramática de lo común se define en favor de lo público, esto es, en contra de las políticas de ajuste y privatización (el neoliberalismo), contra la expropiación del saber y la nueva economía del conocimiento (el capitalismo cognitivo y sus formas de apropiación) y sólo más recientemente en contra del extractivismo (particularmente, contra la utilización de la fractura hidráulica o *fracking*), en nuestros países periféricos, esta gramática de lo común se focaliza más bien contra las variadas formas del neoeextractivismo desarrollista, lo cual abarca procesos de acaparamiento de tierras, la privatización de las semillas y la sobreexplotación del conjunto de los bienes naturales.

Por otro lado, en estas latitudes la discusión sobre el concepto de bienes comunes se despliega en dos registros diferentes. En un primer nivel, está la cuestión de la desmercantilización. Esta remite a la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos recursos y bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social, cultural, pertenecen al ámbito de la comunidad y poseen un valor que rebasa cualquier precio. En América Latina este registro aparece íntimamente asociado a los bienes naturales y las luchas contra el extractivismo. De modo que los bienes naturales no son comprendidos como *commodities*; esto es, como pura mercancía, pero tampoco exclusivamente como recursos naturales estratégicos. Por encima de las diferencias, uno y otro lenguaje imponen una concepción exclusivamente utilitarista, que implica el desconocimiento de otros atributos y valoraciones —que no pueden representarse mediante un precio de mercado—. En consecuencia, la noción de bienes comunes no implica solamente un rechazo a la lógica de los *commodities* sino también apunta a colocar en

debatir la visión estatalista de los “recursos naturales”, sobre la base de la construcción de un “tipo de territorialidad” que apunte a la protección de “lo común” (patrimonio natural, social y cultural).⁶ *El bien común* (Puleo, 2011).

Por otro lado, el segundo registro refiere a que el paradigma de los bienes comunes se basa en *la producción y reproducción de lo común*. Esto plantea una mirada diferente sobre las relaciones sociales, a partir de la configuración o emergencia de espacios y formas de cooperación social, de uso y goce común, que van en el sentido de lo que en 2007 el mexicano Gustavo Esteva caracterizaba como “ámbitos de comunidad”.⁷ En esta línea, son diversos los aportes que pueden reseñarse. Por ejemplo, la ensayista mexicana Raquel Gutiérrez lo entiende más bien como *un horizonte político-comunitario* que apunta a “colocar la reproducción de la vida social como núcleo para la inteligibilidad de lo político, de los caminos colectivos para la conservación y la transformación social. Los horizontes comunitarios tienen como punto de partida, así como objeto principal de atención, la conservación, transformación satisfactoria y despliegue de la reproducción social” (Gutiérrez, 2015). Asimismo, desde una mirada penetrada con la realidad latinoamericana, el belga François Houtart asocia los bienes comunes con el *bien común de la humanidad*, por su carácter más general, el cual implica los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad sobre el planeta: la relación con la naturaleza, la producción de la vida, la organización colectiva (la política) y la lectura, la evaluación y la expresión de lo real (la cultura). Sin embargo, no se trataría de un patrimonio, sino de un “estado” (bien estar, bien vivir) resultado del conjunto de los parámetros de la vida de los seres humanos, hombres y mujeres, en la tierra (Houtart, 2011: 8). En definitiva, el bien común de la humanidad es la vida y su reproducción.

Otro aporte interesante es el propuesto por el filósofo chileno Franz Hinkelammert, quien ha desarrollado criterios para la construcción de una racionalidad reproductiva de la vida “que no sustituye ni elimina la racionalidad medio-fin sino que la subordina, brindando así elementos para la creación de alternativas y la construcción de lo que él llama una ‘economía para la vida’” (Hinkelammert y Mora, 2005). Desde la perspectiva de la *economía para la vida*, el sentido del trabajo humano es producir *valores de uso* o medios de vida; los sistemas de organización y división social del trabajo se

evalúan como racionales sólo si posibilitan la reproducción de la vida en el tiempo. “La piedra angular es el ser humano como necesitado y la necesaria reproducción de sus condiciones materiales de vida”. En el examen de la reproducción de la naturaleza exterior y del ser humano es importante considerar “los valores de no uso, que también son condiciones de existencia y posibilidad de reproducción del sistema de la vida. Exige superar la perspectiva del valor-trabajo y examinar la del valor-vida” (ibídem).

Por último, hay que destacar la afinidad electiva entre la gramática de los bienes comunes, centrada en la reproducción de la vida, y la ética del cuidado. El ecofeminismo y la economía feminista⁸ destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y la de la naturaleza, a través del trabajo reproductivo, invisibilizado y no reconocido. Con ello se hace referencia a aquellas tareas asociadas a la reproducción humana: la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional, la facilitación de la participación social; en fin, todo aquello que tiene que ver con la cultura o el trabajo del cuidado (Lacón, 2009). El ecofeminismo plantea la eliminación de la marginación femenina mediante el reconocimiento social de los valores atribuidos a las mujeres y la necesidad de entender la presencia social de esos valores, ligados a la ética del cuidado, como el cimiento de un nuevo paradigma que cambie el estado actual de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Estos valores tienen que ver con el cuidado, el cual es considerado el fundamento de una ética diferente, basada en la responsabilidad (Gilligan, 1982), y como la virtud femenina por excelencia (Puleo, 2011).

Ahora bien, existen diferentes corrientes dentro del ecofeminismo, que incluyen desde el feminismo diferencialista o identitario, que naturaliza la relación entre mujer y naturaleza, hasta el ecofeminismo constructivista (Puleo, 2011; Svampa, 2015b),⁹ que concibe dicha relación como una construcción histórico-social, ligada a la división sexual del trabajo. Desde nuestra perspectiva, es importante no caer en una visión esencialista de la relación “mujer-naturaleza”, pues la clave sigue siendo el campo de afinidades electivas que plantea la explotación de la división sexual del trabajo y la separación entre la producción y reproducción de lo social. Es esta vertiente del ecofeminismo la que nos interesa a la hora de leer el ecofeminismo de la supervivencia, tan ligado a la ecología popular propia de los países del Sur.¹⁰

En efecto, son diversas las autoras que refieren a un feminismo del Sur ligado a la corriente de la ecología popular, y al cual algunas denominan como “ecofeminismo de la supervivencia” (Vandana Shiva),¹¹ pues éste estaría vinculado a la experiencia diversa de las mujeres en la defensa de la salud, la supervivencia, el territorio, lo cual hizo que naciera la conciencia de que existen vínculos sólidos entre género y ambiente: mujeres y ambientalismo, feminismo y ecología. El ecofeminismo de la supervivencia buscaría la orientación del vínculo entre hombres y mujeres con la naturaleza a partir de la coparticipación de ambos géneros. Esto implica abandonar la concepción del yo “como un sujeto autónomo, que se construye a sí mismo, al subrayar su separación de los demás, sustituyéndolo por un sujeto relacional, que se reconoce distinto de los demás y de la naturaleza, pero que a su vez reconoce la continuidad con ellos” (H. Ramírez García, 2012).

Dicho de otro modo, en el contexto de las actuales resistencias al extractivismo, el lenguaje de valoración de las mujeres enmarcado en la cultura del cuidado tiende a plantear las relaciones sociales desde otra lógica y otra racionalidad, cuestionando el hecho capitalista desde el reconocimiento de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Muy especialmente, en su versión libre de esencialismos, el ecofeminismo contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o de una visión misérrima, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad social y ecológicamente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación, la complementariedad (Pascual Rodríguez y Herrero López, 2010).

Buen Vivir, polémicas y anatares de una idea fuerza

El Virivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es vida, donde todos somos iguales, criados de la naturaleza y del cosmos. Todos somos parte de la naturaleza y no

hoy nada separado, y son nuestros hermanos desde las plantas a los cerros.

David Choquehuanca, canciller del Estado Plurinacional de Bolivia.

El Buen Vivir es un concepto plural, tanto por su matriz cultural, como por la necesidad de ajustarse a diferentes marcos ambientales.

Eduardo Gudynas y Alberto Acosta, 2011.

Uno de las temas más convocantes que recorre el pensamiento crítico latinoamericano y ha otorgado una mayor vitalidad al actual giro ecoterritorial es el del “Buen Vivir”, “*Suma Kawsay*” o “*Suma Qamaña*”, en quechua y aymara respectivamente. Aunque vinculado a la cosmovisión indígena andina, dicho concepto rápidamente ha cobrado resonancias continentales y globales. Tal es así que sería imposible tratar de resumir o siquiera sistematizar los ingentes aportes que circulan hoy sobre la temática del Buen Vivir (BV). El antropólogo David Cortes, de Ecuador, quien ha venido trazando la genealogía del Buen Vivir—indagando acerca de cuándo surgió el concepto, cuáles son sus fuentes, quiénes sus enunciadores, si representa o no una alternativa al desarrollo—, sostiene que no hay registro explícito de estos términos anteriores al año 2000, ni tampoco se hallan referencias en ninguna crónica ni diccionario de lengua quechua o aymara. En sus diferentes versiones, el BV es, por ende, una construcción histórico-social reciente, pero que asienta su significado en la memoria larga, esto es, en la lógica de las comunidades de los pueblos originarios, en su cosmovisión relacional y comunitaria, la cual se contrapone a la moderna lógica occidental.

Las referencias explícitas al BV aparecen hacia el año 2000, en Bolivia, de la mano de intelectuales indígenas como Simón Yampara o filósofos indianistas como Javier Medina;¹² y hacia 2001, en Ecuador, con el economista Alberto Acosta y el dirigente indigenista Carlos Viteri, de los pueblos kichuas de Sarayaku. Uno de los intentos más interesantes por sistematizar las diferentes voces y conceptualizaciones sobre el Buen Vivir fue publicado en Bolivia en 2011 por Ivonne Farah y Luciano Vassallo, coordinadores de la obra que planteaban en la introducción tres vías de acceso al concep-

to: primero, aquella que apuntaba a una definición filosófica que oponía el paradigma occidental y el indígena, pero consideraba que el BV es "la complementariedad de opuestos en territorialidades bien definidas" (Javier Medina); aquella otra que conectaba el BV a las aspiraciones de los sectores subordinados y en lucha (Houtart, definiéndolo como "bien común de la humanidad"); por último, aquella que subraya la dimensión ambiental, a partir del planteo de otra visión de la naturaleza (Gudynas y Acosta).¹³

El tema encuentra un impulso mayor en el marco de los debates constituyentes de Bolivia y Ecuador. En ese contexto, el BV aparece como una superficie amplia sobre la cual se han ido inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios, donde lo comunitario-indígena constituye, a la vez, el marco inspirador y el núcleo común. Sin embargo, mientras en Ecuador la filosofía del BV se recreaba como un concepto plural, dotándose de un largo linaje (que iba de Aristóteles hasta el ecosocialismo y el ecofeminismo), en Bolivia tenía un uso más restringido, ya que sólo se lo ligaba a la visión de los pueblos originarios. Por ejemplo, para Magdalena León, la noción de BV se sustentaba "en reciprocidad, en cooperación, en complementariedad" e implicaba un desplazamiento desde la acumulación a la vida. La autora liga también el "Buen Vivir" con una visión ecodemócrata de cuidado de la vida, del otro (León, 2009).

En esta línea, gran parte de los analistas coincide en afirmar que el BV es un "concepto en construcción" que se inserta en un espacio de disputa, con lo cual desde los inicios existía ya el riesgo de vaciamiento o vampirización. El reconocimiento de tal disputa nos permite establecer diferentes momentos a lo largo de estos quince años transcurridos. Con posterioridad a los procesos constituyentes y al menos hasta 2010, la reivindicación del BV conllevaba una crítica radical al programa moderno del desarrollo y, por ende, un cuestionamiento a la modernidad occidental y a la colonialidad (del poder y del saber), en clave de defensa de la Pachamama. Había así un cierto consenso acerca de que el BV plantecía caminos alternativos a la vía más convencional del desarrollo, lo cual abría una posibilidad de salida del modelo primario exportador y, posteriormente, de lo que sería denominado como "extractivismo", más allá de las dificultades de traducirlo en políticas públicas concretas. Así, por ejemplo, en Bolivia el BV emergía como una suerte de aspiración opuesta a la cosmovisión occidental dominante, según lo expresaba de modo paradigmático el canciller David

Choquehuanca, reconocido intelectual aymara, muy ligado al mundo de las ONG, quien promovió la introducción de la idea del Buen Vivir en la Constitución boliviana (Albo, 2011: 139). En esta línea, Javier Medina sostiene que el concepto de desarrollo no tiene traducción en las lenguas indígenas y que en realidad el equivalente homomórfico a desarrollo en el sistema amerindio es el *Suma Qamunä*, que en clave filosófica debe ser leído desde una perspectiva postcolonialista y en vínculo con la ecología profunda (Medina, 2014: 127). Pero, desde su perspectiva, ambos paradigmas, el del desarrollo y el del Buen Vivir son antagónicos (ibídem: 133).

Para el caso de Ecuador, luego del debate constituyente, el gobierno elaboró, a través del SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo), el *Plan del Buen Vivir 2009-2013*, que proponía, además del "retorno del Estado", un cambio en el modelo de acumulación, del primario-exportador hacia un desarrollo endógeno, biocentrado, basado en el aprovechamiento de la biodiversidad, el conocimiento y el turismo. Como se afirmaba hasta hace unos años, "el cambio no será inmediato, pero el programa del 'Buen Vivir' constituye una hoja de ruta" (R. Ospina, 2010).

Sin embargo, hacia 2010-2011 el consenso precario que existía en torno al BV se quebró. En este sentido, la contracumbre de Tiquipaya sobre el cambio climático fue un parateguas, pues sinceró la crítica al gobierno de Evo Morales (mcsa 18), el cual postulaba a nivel global la defensa de la Madre Tierra, pero silenciaba los conflictos en torno al extractivismo en su propio país. A mi juicio, una ilustración de las primeras fisuras fue el debate que originó una columna del economista y periodista argentino, en ese entonces residente en La Paz y director de *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Pablo Stefanoni, en el semanario *Página Siete*, luego de la cumbre. Ahí hacía referencia a varios lapsus en el discurso de Evo Morales y su defensa de la Pachamama, criticando lo que ya se conocía con el nombre de "pachamamismo". De manera provocativa, la tesis de Stefanoni apuntaba contra la vaciedad del discurso sobre la Madre Tierra al sostener que "el proceso de cambio era demasiado importante para dejarlo en manos de los pachamámicos". Con el concepto de pachamámico, Stefanoni aludía a "una cosmovisión andina de salón", esto es, cierta "pose de autenticidad ancestral" en la que navegaban los discursos no indígenas y discursos indígenas, que realizaban, desde su perspectiva, una "cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental". Ante la catarata de críticas que recibió el autor,

un segundo artículo parecía redoblar la apuesta al afirmar que nunca había visto "un bloqueo por el Vivir Bien", al tiempo que se preguntaba cómo era posible aplicar un modelo comunitario en un país mayoritariamente urbano y atravesado por todo tipo de hibridaciones. También criticaba una política expresión del canciller Choquehuanca, quien había afirmado que "los derechos de las hormigas son más importantes que los derechos humanos".

Entre las múltiples respuestas a Stefanoni¹⁴ se destacó la del legendario dirigente peruano campesino-indígena Hugo Blanco, quien sostuvo que la problemática del cambio climático no había sido entregada a los indígenas, sino que éstos eran los que día a día defendían los derechos de la Madre Tierra y luchaban contra la contaminación ambiental, tal como lo mostraban los sucesos trágicos de Bagna. Asimismo, Blanco sostenía que había luchado por el "Vivir Bien", como por ejemplo, contra la megaminería. Por último afirmaba que el uso del lenguaje pachamámico por organismos de gobierno y de ONG para frenar al propio movimiento indígena no invalidaban "el espíritu indígena, la cosmovisión indígena, el lenguaje indígena, la lucha indígena" (2011: 174).

Coherente con su línea de pensamiento, el colombiano Arturo Escobar planteaba invertir los términos, proponiendo que era "el modernicismo el que impedía la discusión" y que "el proceso de cambio era demasiado importante para dejarlo en manos de los modernicos". El argumento central de Escobar era que la complejidad del conocimiento académico y la aparente simplicidad del discurso pachamámico eran efectos de discurso y por tanto de poder, lo cual quería decir que tenían un comienzo, una hegemonía y posiblemente un final, que ya podría estar presenciándose (Escobar: 2011, 200-201). Por otro lado, Escobar insistía en la insuficiencia de los conocimientos modernicos ante la crisis social, ecológica y cultural actual, y que, en contrapartida, los conocimientos pachamánicos eran vitales para ello. Por último, sin pretender abonar los binarismos, planteaba que sería más constructivo pensar en una coexistencia entre modernicos y pachamánicos, pero a partir de la idea de que los primeros deben aceptar que su conocimiento es parcial y que para entender la pluralidad es necesario bajarse del tren del desarrollo y de la episteme euromoderna.

Quien volvió a recolocar la discusión, restituyéndole complejidad y contexto, fuera de todo epípeto descalificador (pachamánicos o anti-pachamánicos), fue el ambientalista uruguayo Eduardo Gudynas, que

partía de celebrar la discusión, aun con sus exageraciones, pues consideraba que ésta abría el debate sobre los modos de concebir la naturaleza y pensar una nueva ética ambiental. En su respuesta, Gudynas englobaba en una posición única las posturas de Eyo Morales (su discurso global de defensa de la Pachamama) y la del canciller David Choquehuanca. Consideraba que ambos planes reconocían los derechos de la naturaleza, pero mientras que el primero apuntaba a una escala planetaria, ignorando las contradicciones locales del estilo de desarrollo, el segundo lo hacía desde un lugar que afirmaba la desigualdad ambiental (habría seres vivos que tienen más derechos que otros). En razón de ello, ambas posiciones tenían dificultades por ilustrar una ética ambiental consistente. Por otro lado, subrayaba que había otros problemas en el gobierno del MAS, como el de soslayar las evidentes tensiones entre ambiente y desarrollo, tal como lo venía haciendo el vicepresidente Álvaro García Linera, quien postulaba como prioridad el crecimiento económico y la explotación de los recursos naturales como modo de atacar los problemas de la pobreza. Desde su perspectiva, estos dos discursos de gobierno poco contribuían a la construcción de una nueva ética ambiental biocéntrica: Morales-Choquehuanca, a raíz de su generalidad y escasa elaboración; García Linera, por su impronta productivista. Ambos, en realidad, conducían a la afirmación o triunfo del desarrollismo. En fin, la polémica fue breve e intensa, pero tuvo la virtud de poner al descubierto las tensiones y brechas en la construcción de un concepto de gran potencialidad, pero altamente genérico y fácilmente manipulable, en función de intereses políticos o simplemente de modas académicas. Quedó flotando, sin embargo, como una suerte de categoría acusatoria, el epípeto de "pachamámico", siempre invocado por aquellos que defienden el "realismo político" de los gobiernos progresistas.

Así, a partir de 2010, arranca una segunda fase de la disputa, ligada al agravamiento de la conflictividad entre gobiernos y movimientos de resistencia al extractivismo. Diversos actores y organizaciones indígenas-campesinas comenzaron a denunciar la manipulación del concepto de Buen Vivir por parte de los gobiernos de Bolivia y Ecuador, así como incluso de organismos internacionales. Por ejemplo, ya en 2010, el secretario del SENPLADES, René Ramírez, definía el Buen Vivir en el largo plazo, en términos de socialismo distributivo y republicanismos.¹⁵ Así, la visión del SENPLADES no

podía despegarse de la perspectiva del desarrollo humano. “Llegan incluso a plantear que el enfoque de ‘capacidades’ (SENPLADES, 2009: 18-19) y el recurso teórico a Aristóteles aparecería como necesario para lograr un nivel de legitimidad de la ‘razón pública’” (Breton *et al.*, 2014: 17).

En Bolivia, el ya aludido conflicto por la carretera en el TIPNIS terminó por dividir las aguas. García Linera lo expresó en un opúsculo titulado *Las tensiones creativas de la revolución* (2011), donde la cuarta tensión se refería al “socialismo comunitario del Vivir Bien”. Allí retomaba a Marx en su definición del comunismo, asimilado a la lógica total del valor de uso, para remarcar: “En eso consiste el *Vivir Bien*: en utilizar la ciencia, la tecnología y la industria para generar riqueza, de otra manera con qué se podrían construir carreteras, levantar pastas sanitarias, escuelas, producir alimentos, satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la sociedad” (García Linera, 2011: 24).

En medio de la exacerbadón, como afirma Edgardo Lander, se fue operando un desplazamiento desde la idea del cambio civilizatorio y el Buen Vivir hacia el socialismo, en clave moderno-occidental (2013: 18). Asimismo, precisamente debido al estallido de las contradicciones entre posiciones antixtractivistas y proextractivistas, tanto en Bolivia como en Ecuador, en los últimos años, algunos buscaron establecer una diferencia —la “bifurcación”— entre el “Buen Vivir” o “Vivir Bien”, al cual arribuyen a los posicionamientos gubernamentales, y el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamata*, en lenguaje amerindio, al cual asocian con organizaciones y sujetos indígenas y campesinos. Por ejemplo, Arachupa Oviedo Freire, de Ecuador, afirma que el Buen Vivir es una “utopía teórica”, mientras que el *Sumak Kawsay* es una “utopía experimentada, con virtudes y defectos, pero con un camino ya recorrido” (2014: 159). Desde esta perspectiva, el Buen Vivir puede terminar siendo una “nueva moda o aventura” entre las ranas que ha experimentado la izquierda. No sorprende por ello que, desde el gobierno ecuatoriano, el objetivo parecía ser el de operacionalizar el BV, esto es, construir nuevos indicadores para medirlo o sobrepasarlo, algo que para muchos defensores del BV como nuevo paradigma es completamente inconducente (Medina, Gudyñas, Acosta, entre otros).

En la misma línea de la “bifurcación” reflexionaba Javier Medina, quien adjudica al régimen boliviano “un lado pachamámico gubernamen-

tal”, expresado por el Viceministerio de la Descolonización, y denuncia que el gobierno estaría intentando construir una religión neocandina que institucionalice el Vivir Bien (2014: 130-131), al tiempo que busca implementar políticas públicas del Vivir Bien, entre ellas, viviendas sociales que han sido bautizadas como “Casa productivas para Vivir Bien”. Se operaría así una nueva división, reafirmando el antagonismo civilizatorio, entre la sociedad boliviana, que se coloca dentro de la órbita occidental, y la Bolivia indígena, que pertenece a Oriente. Por último, para Gudyñas, la imagen de la bifurcación apelaría a una división esquemática (Buen Vivir desarrollista y *Sumak Kawsay* indígena no-desarrollista) y constituye una simplificación de un debate más complejo (2014a: 33). El ambientalista uruguayo propone un uso sustantivo, esto es, el Buen Vivir como un concepto plural, como una plataforma crítica contra los programas de desarrollo que apuntan a salir de la modernidad, superando así una visión tanto capitalista como socialista (ibídem: 43).

Bifurcación o no, la cuestión es que los conflictos desencadenados entre gobiernos y organizaciones campesino-indígenas en torno a proyectos extractivos tienden a reducir el Buen Vivir a un discurso vacío, genérico y sin sostén empírico.¹⁶ Hoy, estaríamos así, según algunos analistas, “ante una radical falta de consenso en torno a lo que inicialmente se presentó como una perspectiva relativamente común para quienes estaban empeñados en la búsqueda, formulación e implementación de ‘alternativas al desarrollo’” (Breton, Cortes *et al.*, 2014).

Por último, hay varias corrientes de pensamiento que apuestan a un diálogo Norte-Sur, y plantean articular la idea de Buen Vivir con nociones gestadas en Europa, tales como la de “decrecimiento” y “postdecrecimiento”. Cabe señalar que la noción de “decrecimiento” es anterior a la de Buen Vivir y ha sido popularizada por los franceses Serge Latouche, André Gorz y el catalán Martínez Alier. Los defensores del decrecimiento sostienen lo piensan como un proceso de transición democrática y equitativo hacia una economía de menor escala, con menos producción y menos consumo (Martínez Alier, 2008, 2014), o como un “modelo de transición hacia un estado estacionario”. Sin embargo, más allá de la crítica al modelo de consumo y el énfasis en la escala, la vinculación entre el concepto de decrecimiento y el de Buen Vivir ha encontrado escasos defensores en América Latina, pues si bien la propuesta podría ser viable en los países del Norte,

caracterizados por un crecimiento económico sostenido y un alto nivel de vida, en América Latina resulta más controversial, debido a las condiciones de pobreza. En una línea similar opina el economista vasco Koldo Uñeceta, quien considera que el decrecimiento es una "palabra *obús*", con mucha capacidad de impacto, pero que puede tener efectos *boomtrangs* o contra-productores. En realidad, puede servir como consigna o como elemento aglutinador de diferentes posiciones críticas frente a la insostenibilidad del crecimiento económico actual, pero, por otro lado, tiene la desventaja de que implica una oposición frontal a todo tipo de crecimiento, máxime cuando se lo piensa desde las sociedades periféricas. Así, éste es un concepto con pro-blemas para constituirse en una alternativa viable (Uñeceta, 2014).

En contrapartida y en lo que constituye una de las propuestas más interesantes de las que atraviesa este campo de debates, Koldo Uñeceta propone el concepto de "postcrecimiento" (tomado de Hamilton), entendido desde tres dimensiones: la desmercantilización, esto es, la producción más eficiente con menos recursos; la descentralización, en el sentido de la democracia; a saber, el control de la gente en el proceso de toma de decisiones; y la desmercantilización, o sea, una sociedad menos dependiente del mercado. Uñeceta vincula sobre todo desmercantilización y Buen Vivir, porque es precisamente la mercantilización (o la sociedad de mercado) la que presiona sobre los aspectos vinculados al Buen Vivir y conspira en contra de la construcción de una sociedad solidaria e igualitaria. En esa línea, propone pensar una estrategia de desmercantilización vinculada a las categorías esbozadas por Karl Polany en su análisis de las diferentes formas de organización social. Si el Buen Vivir es concebido como un nuevo y plural entramado de relaciones, o sea, otro sistema de relaciones humanas, una estrategia de desmercantilización debería basarse en el impulso de la reciprocidad y la redistribución y en el redimensionamiento del mercado (Uñeceta, 2014; 195).

En suma, más allá de las vampirizaciones y secuestros, el Buen Vivir se ha venido construyendo como un concepto dinámico, altamente disputado, plural, por momentos polisémico, que apunta a iluminar una utopía movilizadora, que a diferencia de otros conceptos-horizontes nace de las entrañas de América Latina.

Derechos de la naturaleza y ontologías relacionales?

El Buen Vivir tiene como uno de sus ejes centrales la relación del hombre con la naturaleza como parte integrante de ella. De este modo, conlleva otros lenguajes de valoración (ecológicos, religiosos, estéticos, culturales) respecto de la naturaleza, que plantean que el crecimiento económico debe estar supeditado a la conservación de la vida. Dicha visión redunda, por ende, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2011 y 2015), lo cual no supone una naturaleza virgen, sino el respeto integral por su existencia y el mantenimiento y la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, la defensa de los sistemas de vida. Los derechos de la naturaleza plantean un cambio civilizatorio profundo, que cuestiona las lógicas antropocéntricas dominantes y se convierte en una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria. En línea con la propuesta del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, se trata de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza. Así, si el desarrollo apunta a "occidentalizar" la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata las diversidades, valora y respeta lo "otro" (Acosta, 2011).

Desde el punto de vista filosófico, el concepto de Buen Vivir o Virir Bien propone una visión holística relacional, sea que se conecte con la cosmovisión indígena en términos de paradigma (Medina, Yampara, Eas-ternan), sea que alcance su máxima potencia vinculado con otras visiones de la naturaleza (Acosta, Gudynas). Esta perspectiva jurídico-filosófica, basada en la ecología profunda, aparece ilustrada en la nueva Constitución ecuatoriana, cuyo carácter innovador da cuenta de lo que E. Gudynas (2009a) denominó el "giro biocéntrico", a fin de subrayar el desplazamiento desde una visión antropocéntrica de la naturaleza hacia otra, centrada en esta última como sujeto de derechos. El Buen Vivir postula que la naturaleza es un sujeto de derecho y, como tal, se le deben reconocer derechos propios y valores intrínsecos.

Esto conlleva varias consecuencias. En primer lugar, el nuevo paradigma apunta a un progresivo e imprescindible proceso de desmercantilización de la naturaleza. En segundo lugar, el paradigma de los derechos de la naturaleza reconoce también valores intrínsecos o propios de la naturaleza con independencia de la valoración humana (Gudynas, 2011a; Svampa y

Viale, 2014). En tercer lugar, la naturaleza como sujeto de derecho exige una relación de igualdad y respeto. La igualdad debe trascender lo humano para reconocer en la naturaleza una vida que debe ser respetada, una interrelación necesaria entre la humanidad y la naturaleza, en realidad como parte de ella. En cuarto lugar, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza insta a contar con otro campo de la justicia, la justicia ecológica, cuyo objetivo no será cobrar multas por los daños ocasionados, sino la recomposición ambiental con independencia de su costo económico. El criterio de justicia se centrará en asegurar los procesos vitales y no en las compensaciones económicas (Gudynas, 2011a: 273-274). En consecuencia, de lo que se trata es de expandir y completar el paradigma de los derechos humanos (visión antropocéntrica) incluyendo el de los derechos de la naturaleza (visión biocéntrica). Para Alberto Acosta (2011), este tránsito tiene por objeto preservar la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta.

Ya ha sido dicho que el debate sobre los derechos de la naturaleza fue puesto en la agenda política por la nueva Constitución de Ecuador. Allí, la naturaleza aparece como sujeto de derechos, a los cuales se define como “el derecho a que se respete integralmente su existencia, y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 71). Sin embargo, esta tendencia iniciada en Latinoamérica no es comparada mundialmente ni es la mayoritaria. Así como en Río 92 triunfó el modelo de “desarrollo sostenible” por sobre otras formas de concebir la relación de la humanidad y la naturaleza, en Río +20 los Estados nacionales acordaron el documento “El futuro que queremos”, en donde la “economía verde” alcanzó un acuerdo mundial en la comunidad internacional en detrimento de concepciones como los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir, que eran impulsadas por diferentes movimientos sociales del continente (Svampa y Viale, 2014).

En otro orden, existe una conexión entre la idea de derechos de la naturaleza y el reconocimiento de otras ontologías o cosmovisiones relacionales. La importancia de este tema no es menor, pues supone una perspectiva diferente de la ontología dualista, producto de la visión moderna occidental, que establece un hiato entre sociedad y naturaleza, entre humanos y no humanos. En realidad, como sostiene Arturo Escobar, el problema no es

que existan visiones dualistas, sino las formas culturales en las que se trata el par binario, esto es, las jerarquías o asimetrías que se establecen (hombre/mujer, naturaleza/cultura, civilizado/bárbaro, moderno/tradicional). Esta clasificación jerárquica de las diferencias es uno de los rasgos de lo que en América Latina se denomina “colonialidad del poder”,¹⁸ lo que lleva a la supresión y eliminación de otras formas de conocimiento y de cultura (Escobar, 2013). En esta línea, Escobar sostiene que: “Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo ‘construyen’ la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas –significativamente diferentes– de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural” (2011).¹⁹

No existiría así un universo sino una pluralidad o pluriversos, que dan cuenta de sentidos culturales diferentes. Estas formas de relación y apropiación de la naturaleza cuestionan los dualismos constitutivos de la modernidad y conducen a establecer la diferencia radical entre mundos, los cuales están, sin embargo, interrelacionados (Escobar, 2011).²⁰ Estas ontologías relacionales tienen al territorio y sus lógicas comunales como condición de posibilidad. La interrelación genera espacios de sinergia entre el mundo de hombres y mujeres con el resto de los otros mundos que circundan el mundo de los humanos. Esos espacios se materializan en prácticas, se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados, aunque por supuesto resulte difícil demostrar esto desde la visión del positivismo europeo (ibidem). Un ejemplo de esta visión relacional aparece en los textos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, quien en un célebre ensayo, “La mirada del jaguar”, conceptualiza este modelo local de relación con la naturaleza en términos de perspectivismo amerindio.²¹ Lejos del relativismo, el perspectivismo amerindio afirma que el mundo está poblado por muchas especies de seres dotados de conciencia y de cultura, y que cada uno de esos seres se ve a sí mismo como humano, viendo a los otros como no-humanos, esto es, como animales o especies de espíritus (Viveiros de Castro, 2013: 16). En contraste con la mio-

logía moderna, el fondo común entre humanos y no humanos no es la animalidad, sino la humanidad. La humanidad no es la excepción, sino la regla; cada especie se ve a sí misma como humana, por ende, bajo la especie de la cultura. “La humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano” (ibídem: 56-57).

Para dar cuenta de la disputa entre mundos diferentes, Escobar recapitula la noción de cultura por la de ontología, que retoma del antropólogo argentino, residente en Canadá, Mario Blaser. Para éste: “El término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes” (Blaser, 2009: 82). La definición de ontología opera en tres planos o niveles: el primero se refiere a los modos de comprender el mundo; el segundo, a las prácticas concretas que constituyen y generan las ontologías; el tercero, a que estas ontologías se expresan y transmiten en narrativas—relatos, mitos—(Escobar, 2011).

Desde la perspectiva de Eduardo Gudynas, es muy importante el concepto de ontologías en las políticas ambientales o de conservación, porque éstas expresan una determinada visión de la relación naturaleza/sociedad. Así, una ética antropocéntrica, basada en una ontología dualista, en la cual no opera solamente el dualismo sino la jerarquía o asimetría entre pares opuestos, delimita determinadas políticas ambientales, en las cuales la naturaleza es vista como externa a la sociedad y el progreso como un avance lineal (Gudynas, 2015: 109). De modo diferente, la visión de la Pachamama proviene de otras ontologías. En suma, las ontologías relacionales iluminan otras visiones sobre la relación entre mundos y, por ende, están en condiciones de aportar conceptos y miradas que nos ayuden a pensar otra ética ambiental y otras políticas ambientales, diferentes de aquellas que se derivan de una visión antropocéntrica dominante (Gudynas, ibídem: 109).²²

Debate 3: Transición y posextractivismo

Las discusiones acerca de las alternativas al modelo de desarrollo dominante hoy en América Latina y su vínculo con la globalización asimétrica no son nuevas en la región ni tampoco únicas en el mundo, pero sin duda la convergencia y la vertiginosidad de los proyectos que masivamente se implementan en el continente en la actualidad han puesto en alerta máxima a organizaciones, activistas e intelectuales del más diverso cuño sobre la necesidad de elaborar propuestas alternativas viables, que sin dejar de tomar en cuenta los modelos ejemplares existentes (casos resigios, economías locales y regionales, experiencia de comunidades indígenas), se planteen en una escala más general, a nivel nacional, regional y global.

En varios países de América Latina existen debates sobre las alternativas del extractivismo que proponen la hipótesis de transición, desde una matriz de escenarios de intervención multidimensional. En esa línea, utilizaté los aportes del Grupo Permanente de Alternativas al Desarrollo, promovido por la Fundación Rosa Luxemburgo.²³ Para dicho grupo, el desafío consiste en proponer y elaborar una agenda de salida del extractivismo, lo cual implica pensar escenarios transicionales, a partir de dos niveles diferentes de acción: el primero, el de un conjunto de políticas públicas que actúen a un nivel macrosocial y global; el segundo, el de la intervención a escala local y regional, que apunte a detectar, valorizar y potenciar los casos efectivamente existentes de modelos de alterdesarrollo.

Una de las propuestas más interesantes y exhaustivas ha sido elaborada por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), bajo la dirección del uruguayo Eduardo Gudynas (2012), quien plantea que la transición requiere de un conjunto de políticas públicas que permitan pensar de manera diferente la articulación entre cuestión ambiental y cuestión social. La necesidad de avanzar hacia una estrategia posextractivista está ligada a las características propias de los modelos de maldesarrollo (lo que el autor denomina como “extractivismo deprelador”). Dicho planteo subraya que se trata de una discusión que debe ser encarada en términos regionales y en un horizonte estratégico de cambio, en el orden de aquello que los pueblos originarios han denominado “el Buen Vivir”. Al mismo tiempo, considera que un conjunto de “alternativas” dentro del desarrollo convencional serían insuficientes frente al extractivismo, con lo cual se requiere elaborar

“alternativas al desarrollo”, en el marco de un modelo de sustentabilidad superfuerte.²⁴

En el plano de las políticas públicas, uno de los elementos más problemáticos es la oposición que se quiere establecer entre deuda social y deuda ambiental, esto es, entre reforma social y económica y reforma ecológico-ambiental. En esa línea, el progresismo extractivista suele afirmar que el extractivismo es la única vía capaz de generar divisas, que luego son reorientadas a la redistribución del ingreso y al consumo interno, o bien hacia actividades con mayor contenido de valor agregado. Así, suele enfatizarse el aumento del gasto social, visible en la políticas de transferencias monetarias a sectores más vulnerables, cuya base misma es la renta extractivista (petróleo, gas y minería). En primer lugar, cierto es que la recaudación fiscal obtenida a través de la exportación de *commodities* ha permitido aumentar el gasto social y realizar una política social más audaz—según los países— que en el pasado, pero esto también permite evitar la reforma fiscal (la mayor parte de los países latinoamericanos tienen una estructura tributaria regresiva), que conllevaría otros conflictos de intereses, con sectores económicos poderosos (Salama, 2013). En segundo lugar, la relación entre renta extractiva y gasto social es también relativa y depende de los países (por ejemplo, en Bolivia, Ecuador y Venezuela el gasto social depende de la renta extractiva, pero no en otros países, como la Argentina, donde el gasto social está atado a otra estructura tributaria en la cual se destaca el impuesto al consumo y a las ganancias sobre el salario). Por otro lado, el aumento del gasto social no es exclusivo de los llamados gobiernos progresistas; muy por el contrario, es una tendencia general, e incluye gran parte de los países latinoamericanos. Así, estudios realizados por la Cepal (2012) estiman que en la actualidad un total del 19% de la población latinoamericana estaría recibiendo bonos o planes sociales por parte del Estado.

Ciertamente, retomando el planteo de Gudynas (2012), podría decir que pensar la transición requiere de un conjunto de políticas públicas que articulen la cuestión ambiental, colocando límites a la producción y umbrales de consumo orientadorío, con la cuestión social, apuntando a la erradicación de la pobreza y la redistribución de la riqueza. Esto implicaría transitar la vía de las reformas fiscales, un territorio bastante inexplorado en el subcontinente por los diferentes gobiernos progresistas. Dicha articulación debería poner el acento en la planificación estratégica y en el control

de los bienes naturales por parte del Estado, reduciendo la dependencia exportadora. Desde esta perspectiva, la transición incluye también diferentes fases. Una primera fase es aquella en la cual se hace necesario pasar de un “extractivismo deprecador” a un “extractivismo sensorio”, entendiendo a éste “como aquel donde se cumplen cabalmente con las normas sociales y ambientales de cada país, bajo controles efectivos y rigurosos y donde se internalizan los impactos” (ibídem: 280). Aunque ésta no sea la mejor situación de todas ni conviene que se convierta en un objetivo o fin en sí mismo (no se pretende confundir medios y fines), es necesario en virtud de la gravedad de la situación del subcontinente, ligada tanto a los daños ambientales como al deterioro social. La segunda fase debería enfocarse en las actividades extractivas esenciales, esto es, aquellos emprendimientos que apuntan a cubrir las necesidades nacionales y regionales, en pos de la calidad de vida de las personas, y en el marco de una sustentabilidad superfuerte. De este modo, no es que una opción posextractivista implicaría no explorar los bienes naturales; antes bien, implica “un redimensionamiento sustantivo, donde permanecerán aquellos proyectos genuinamente necesarios que cumplan condiciones sociales y ambientales y estén vinculadas a cadenas económicas nacionales y regionales” (ibídem). Más simple, uno de los objetivos esenciales es reorientar la producción a las necesidades regionales (a nivel latinoamericano). Esto implicaría redimensionar nuestra mirada respecto de lo que entendemos por integración regional y la relación que se establece con los diferentes sectores de la economía: por ejemplo, respecto de los alimentos, significaría una reorientación de la producción agrícola hacia la satisfacción de las necesidades alimenticias de la población, en vez de exportar *commodities* agrícolas, dotando así de contenido real el concepto de soberanía alimentaria.

Aunque estos debates han tenido mayor resonancia en Ecuador, es en Perú donde un conjunto de organizaciones que participan de la Red peruana por una Globalización con Equidad (RedGE) dio un paso adelante y realizó una declaración de impacto, presentada ante los principales partidos políticos, poco antes de las elecciones presidenciales de 2011. La declaración planteaba un escenario de transición hacia el posextractivismo, con medidas acerca del uso sostenible del territorio, el fortalecimiento de instrumentos de gestión ambiental, el cambio del marco regulatorio, el respeto del derecho de consulta, entre otros grandes temas.²⁵ En un inte-

resante ejercicio para el caso peruano, los economistas Pedro Franke y Vicente Sorelo (2011) demostraron la viabilidad de una transición al posextractivismo, a través de la conjunción de dos medidas: reforma tributaria (mayores impuestos a las actividades extractivas o impuestos extraordinarios o a las sobreganancias mineras) para lograr una mayor recaudación fiscal, y una *moratoria minera-petrolera-gasífera*, respecto de los proyectos iniciados entre 2007 y 2011. Con este ejercicio que parece de combinar impuestos a las ganancias extraordinarias y suspensión de proyectos extractivos, los autores mostraron que, lejos de perder ingresos fiscales, el Estado nacional recaudaba mucho más. El tema no es menor, porque dichos ejercicios están lejos de colocarse en una línea utópica o pachaamítica, que haría irrealista su realización. Antes bien, marcan la posibilidad de avanzar con políticas públicas, al tiempo que no conspiran contra el argumento de la recaudación fiscal.²⁶

Por otro lado, los daños ambientales y sociales del actual modelo exigen pensar en alternativas y modelos de transición energética, sin duda uno de los desafíos más complejos que se plantea a nuestras sociedades. Como señala Pablo Bertinat, del Taller Ecologista de Rosario, especialista en energía y también miembro del Grupo Permanente de Alternativas al Desarrollo, los impactos del modelo energético hoy vigente son múltiples, y van desde la relación directa entre producción y consumo de energía eléctrica y cambio climático (emisiones de gases de efecto invernadero); impacto por grandes obras de infraestructura (sobre los territorios, sobre las poblaciones, sobre la biodiversidad); inequidad en la apropiación de energía (sólo el 15% de la energía que se consume en América Latina corresponde al sector residencial; los sectores más pobres pagan por energía una proporción mayor de ingresos que los sectores ricos) y ausencia de participación ciudadana, entre otras cuestiones. En esta línea, uno de los caminos es la construcción de una agenda de transición es orientarse hacia la diversificación de la matriz energética, a través de las energías limpias y renovables (como la eólica y la solar). Sin embargo, la continuidad y reforzamiento del actual modelo, detrás del cual se halla el poderoso *lobby* petrolero, busca minimizar el rol de otras energías, por ejemplo, argumentando la inviabilidad económica de un modelo basado en energías alternativas.

En realidad, dos temas fundamentales deberían formar parte de una agenda energética posextractivista: uno es la desconcentración y el otro

la eficiencia energética. Por un lado, un modelo energético superador requiere descentralización y regionalización de la generación, transporte y consumo de la energía, así como el creciente control comunitario del sistema energético (Acosta, Martínez y Sacher, 2013: 335). La descentralización generalizada es una condición necesaria para democratizar los sistemas de acceso y distribución. Esto supone que la ganancia estaría más dispersa y menos concentrada, al contrario de lo que sucede con los grandes monopolios que dominan los hidrocarburos. Por otro lado, hay que incorporar como exigencia la eficiencia energética. Plantear una reforma que suponga modificar la política de despilfarro que advertimos en el actual sistema de transportes (básicamente, transporte automotor), como la ineficiencia que se advierte en el uso residencial, conllevarían un gran ahorro o reducción en el uso de energía.²⁷ Por último, es necesario pensar la construcción de una sustentabilidad energética en el marco de un modelo de sustentabilidad superfuerte, lo cual implica fortalecer la idea de la energía como patrimonio natural y como derecho. En otros términos, como afirma Bertinat, la energía también es parte de los bienes comunes. Así, uno de los grandes desafíos es “la construcción social de la energía como un derecho y la desmercantilización del sector de la energía” (Bertinat, 2013a: 167-170).

Como vemos, la discusión supera largamente la cuestión de las ganancias extraordinarias. Es una discusión sobre cómo pensar la relación entre economía y sociedad en el mediano y largo plazo, el vínculo entre seres humanos y naturaleza desde otro paradigma; avanzar sobre lo que se entiende por desarrollo y sustentabilidad fuerte, en términos sociales y ambientales; sobre la necesidad de abrir a la participación de la sociedad civil en los procesos de decisión colectiva, más aún, sobre la generación de modelos de sociedad posible y deseable.

Notas

¹ Aunque hay coincidencia, los autores suelen variar en la tipología presentada. Véanse Eduardo Gudynas, 2009; Alberto Acosta, 2011; Horacio Machado Araya, 2012; M. Svampa, 2011a, 2011b y 2013a; Pablo Dávalos, 2012; Raúl Prada, 2012; Edgardo Landier, 2013; Norma Giacaca y Miguel Teubal, 2014; Mirra Antonelli, 2011; Seane Algramani y Tadei, 2013, entre otros autores.

² Por su carácter clave en los nuevos procesos de acumulación, la noción de territorio devino una *suerte de anclización social*, a partir del cual puede visualizarse el posicionamiento de los diferentes actores en pugna y, aun más, el funcionamiento de la sociedad. Este recorre no sólo la narrativa de los movimientos socioterritoriales sino también el discurso de las corporaciones, de los planificadores, de los diseñadores de políticas públicas, en fin, del poder político, en sus diferentes escalas y niveles. En esta línea, los mayores aportes conceptuales han provenido de la geografía crítica brasileña de Milton Santos, Carlos Porto Gonçalves, Bernardo Mangano Fernandes, entre otros. Hemos sintetizado estos aportes en Svampa, M. y Viale, E., 2014.

³ Utilizo aquí el concepto de maldesarrollo porque comporta tanto un diagnóstico observable—referido a lo empírico— como una lectura crítica —lo que no se desea como sociedad—. En el marco del Consenso de los Commodities, el concepto de maldesarrollo nos ilumina tanto sobre el fracaso del programa de desarrollo (como ideal, como promesa), su carácter insustentable, así como sobre las diferentes dimensiones del "malvivir", que puede observarse en las sociedades periféricas, producto del avance de las fronteras del extractivismo. Para el tema, véanse Tortosa, J. M., 2011, y Svampa, M. y Viale, E., 2014.

⁴ Así según datos del OCMAL, los cuales no son exhaustivos, en 2010 se habrían reterido 120 conflictos mineros en América Latina, que afectaban a 150 comunidades; en 2012, había 161 conflictos mineros, que involucraban 173 proyectos y afectaban 212 comunidades; en abril de 2014, 198 conflictos, con 207 proyectos y 296 comunidades afectadas; en fin, en abril de 2015, se habían reterido 208 conflictos, 218 proyectos y 312 comunidades afectadas. En el ranking de la lista figuraba Perú, con 35 conflictos; Chile, con 34; Argentina, con 26; México, con 36; Brasil, con 20; Bolivia, con 9; Ecuador, con 7; Colombia, con 13. Asimismo, se habían denunciado 8 conflictos transformatorios. Disponible en www.conflictosmineros.net [última consulta: 14 de abril de 2015].

⁵ A nivel internacional, son fundamentales los trabajos de David Bollier y Silke Helfrich, en el marco del Commons Strategies Group, 2012 y 2013.

⁶ En esta línea, se reconoce que la narrativa estatista oscila entre la visión de los bienes naturales como *commodity* (bien transable, industrializado, sin mayor valor agregado, cuyo precio es definido por el mercado interactivo), o definido *sic* como recurso natural estratégico y bien público. Para una discusión sobre los diferentes marcos en torno de la noción de recurso natural estratégico, véase Fornillo (2014).

⁷ Esteva, G., "Commons: más allá de los conceptos de bien, derecho humano y propiedad. Entrevista con Gustavo Esteva sobre el abordaje y la gestión de los bienes comunes", por Anne Becker, diciembre de 2007, Ciudad de México.

⁸ Existe una vasta bibliografía latinoamericana sobre la economía feminista. Véase Valeria Esquivel (comp.), 2012, y Norma Sanclús, 2011. Y para una discusión sobre la cuestión de los planes sociales y los límites a la autonomía de las mujeres, véase la Cepal, 2012.

⁹ En una línea constructivista, Alicia Puleo afirma que la nueva Aridiana del siglo XXI es hija del feminismo y de la ecología, que esta confluencia permite establecer una línea directa entre la marginación de la mujer y la degradación del ambiente, y pensar posibles soluciones conjuntas.

¹⁰ Para el caso de la Argentina, el rol de las mujeres en los movimientos socioambientales desde la óptica del ecofeminismo ha sido analizado de modo pionero por Marisa Bidler (2012).

¹¹ Durante los años 70, Vandana Shiva participó en Chipko, un movimiento ecologista, formado principalmente por mujeres que, para evitar la tala de árboles y la desertificación, se abrazaban a ellos.

¹² Javier Medina cuenta que en el año 2000 se llevó a cabo el Diálogo Nacional, en el marco de las políticas globales de alivio a la pobreza, organizado por la Cooperación Alemana (GTZ), que lo bautizó como *Suma Qumana*, para indicar su orientación: "Entonces, en colaboración con la FAM (Federaciones de Asociaciones Municipales) se produce una gran cantidad de materiales bibliográficos sobre el *Suma Qumana*, Nande Reko, *Samat Kanasy*, la Vida Buena municipal, que llega hasta los últimos rincones del país. Se logró posicionar al concepto como diferente del de desarrollo. Esa campaña prosigue durante la Asamblea Constituyente y el concepto logra entrar en el texto constitucional. Gran avance, pero formal" (2014: 128).

¹³ Otro texto colectivo que suma aportes en esta línea es el compilado por Gian Carlos Delgado, en México (2014), al que hay que sumar el libro colectivo publicado por la Fundación E. Ebert también en 2014, y el de Salvador Schwabson en 2015.

¹⁴ En la polémica también intervinieron Arturo Escobar, Eduardo Guaymas, Cecilia Méndez y Pedro Portuegal, entre otros. El siguiente número de *Le Monde Diplomatique*, de Bolivia, llevaba el título de "Las fronteras de la descolonización" y estaba dedicado al tema del indianismo, el katarismo y el pachamamismo. Disponible en www.guaymas.com/pachamamismo/GuaymasPachamamistical.eMondedeBoljun10c.pdf.

¹⁵ Ramírez escribía: "Al ser socialista, la pautas distributiva dentro de *sic* pacto es la igualdad y la democracia, y la base de información es el Buen Vivir. Enseguida tratamos qué implica esa base de información con respecto a la construcción de otro tipo de sociedad. ¿Por qué republicano? Brevemente, alude a una libertad no necesariamente negativa o no únicamente negativa en el sentido de la interacción de hacer algo, sino también es una libertad no dominada, con expansión de las capacidades y de las potencialidades. Alude también a la participación y la deliberación propia del republicano junto con otras formas de interacción de la ciudadanía, entre la ciudadanía y con el Estado. El elemento más sólido es la actividad pública, la recuperación de lo público y la recuperación de la virtud cívica" (2010: 135).

¹⁶ Esto precisamente sostenía el ex prefecto de Cochabamba y actual miembro del CEDIR, Rafael Puentes, en enero de 2014, refiriéndose al respecto de la Madre Tierra: "Me atrevo a decir que se ha reducido al mero discurso. Un discurso que cuando se pronuncia en escenarios internacionales llama a atención; y bueno, yo no dejo de alegrarme de que en las grandes cumbres mundiales nuestro Gobierno exprese la convicción de que los derechos de la Madre Tierra son más importante que los derechos humanos. Pero en la práctica actual aquí dentro del país no conozco un solo caso en que se haya privilegiado o rescatado los derechos de la Madre Tierra. En todos los casos que tienen que ver con minería, hidrocarburos, megapresas hidroeléctricas, ampliación de la frontera agrícola a costa de los bosques... en todos los casos la que sale perdiendo es la Madre Tierra y su defensa

quedó en mero discurso. Eso me parece sumamente grave y es una de las grandes tareas que tenemos pendientes. En el fondo parece que la línea fuera: denunciarnos al mundo entero el maltrato de la Madre Tierra por parte de todos los países desarrollados, pero nosotros nos reservamos la necesidad de también maltratar a la Madre Tierra (durante) un tiempo hasta que logremos un nivel mínimo de desarrollo, y eso es absolutamente contradictorio". Disponible en www.paginasiete.bo/nacional/2014/11/27/dedemas-madre-tierra-redujo-necro-discurso-12063.html.

¹⁷ Agrateco a Eduardo Gudynas haber subrayado la importancia de este punto referido a las cosmovisiones relacionales en un seminario compartido en Santiago de Chile, en 2013, que me impulsó a explorar esta vía. De hecho, este apartado debe mucho a sus contribuciones.

¹⁸ En una línea similar, pero vinculado a la historia ambiental (que estudia las interacciones entre sociedades humanas y medio natural a lo largo de la historia y de las consecuencias que de ella se derivan), retomando a G. Palacios, el argentino Héctor Alimonda sostiene que hay dos características de la colonialidad de la historia ambiental en América Latina: una, la excentricidad; la otra, la asimetría. Véase Alimonda, 2011: 32-35.

¹⁹ La antropóloga colombiana Astrid Ulloa, en un interesante trabajo sobre las concepciones de la naturaleza en la Antropología actual, sostiene que autores como "Descola y Pálsson (1996) consideran que los trabajos etnográficos han sido esenciales en la transformación desde una perspectiva dualista a una perspectiva monista. De hecho, varios investigadores (Descola, 1994, 2003, 2005; Ulloa, 1996, 2004; Zehm, 1996; Viveiros de Castro, 1996, 1999) han descrito cómo, para algunas culturas indígenas, los animales y las plantas tienen comportamientos humanos y están regulados por reglas sociales, mientras que de manera recíproca los humanos pueden transformarse en animales. Las relaciones entre humanos y no humanos están en constante proceso de transformación y reciprocidad. A la luz de estos análisis, la dicotomía naturaleza/cultura se vuelve visiblemente deficiente" (Ulloa, 2011: 31).

²⁰ Esta visión supone que no son sólo factores económicos y condiciones ecológicas los que definen las prácticas de apropiación de la naturaleza, sino sentidos culturales (Escobar, 2011: 103).

²¹ Es interesante el debate que tuvieron Viveiros, que propone la noción de *perspectivismo amerindio*, y Philippe Descola, que propone la categoría de "paritismo". Igualmente, más allá de las diferencias entre ambos autores, lo que resultaba claro es —como afirma en su reseña Bruno Latour— que el debate desvirtúa la naturaleza como noción universal. Disponible en www.academia.edu/7185930/Perspectivismo_tipo_o_bomba. TRADUCCI%3%93N_

²² En esta línea, Gudynas también rescata, por su mismo origen latinoamericano, el aporte antropológico de Rodolfo Kusch, quien defendió la idea de una "geocultura del hombre americano", concepto bajo el cual "describe una muy estrecha interdependencia entre un espacio geográfico o habitat con las culturas, lo que hace que las expresiones culturales sean diversas, ya que cada una de ellas resultó de sus específicos contextos culturales".

²³ AA. VV., Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburg, 2012, 2013 y 2015. Participan del grupo Edgardo Lander, Alberto

Acosta, Miriam Lang, Raúl Prada, Eduardo Gudynas, Camila Moreno y la autora de este libro, entre una treintena de autores y activistas.

²⁴ "La sustentabilidad *superflua* sostiene que el ambiente debe ser valorado de muy diferentes maneras, además de la económica: también existen valores culturales, ecológicos, religiosos o estéticos, que son tanto o más importantes. Por esta razón enfatiza el concepto de "Patrimonio Natural", entendido como un acervo que se recibe en herencia de nuestros antecesores y que debe ser mantenido, legado a las generaciones futuras, y no necesariamente es vendible o comparable en el mercado. Siguiendo esta línea de pensamiento, la sustentabilidad *superflua* se apoya en gran medida en una nueva ética, donde en esa pluralidad de valores, se acepta que la Naturaleza tiene valores que son propios a ella y que son independientes de la utilidad que puedan tener para el ser humano. Por el contrario, la sustentabilidad débil particularmente tiene una perspectiva utilitarista y antropocéntrica" (Gudynas, 2009).

²⁵ Tal vez dicho pronunciamiento carezca de la radicalidad discursiva presente en otros países, como en Bolivia y Ecuador, puesto que no habla del "Buen Vivir" ni del "Estado plurinacional", pero al menos plantea la necesidad de pensar escenarios menos depredatorios, una discusión todavía ausente en países como la Argentina, considerados, sin embargo, como más "progresistas". Disponible en www.redge.org.pe/node/637.

²⁶ Por ejemplo, en la Argentina, para el caso de la megaminería, existe un sinnúmero de actores que han presentado propuestas de modificación del actual marco regulatorio, que no han sido atendidas por el gobierno nacional y mucho menos por sus socios provinciales. Estas incluyen desde la declaración de una moratoria a nuevas concesiones a la explotación y explotación minera metálica hasta la prohibición de la megaminería en todo el país. Asimismo involucran una reforma integral del Código de Minería y la derogación de la Ley de Inversiones Mineras (24196) y sus modificatorias, que habilitan la destrucción y exportación de los bienes comunes; la racionalización de los recursos naturales (fuera de dominio originario de las provincias) y su pasaje a manos del Estado nacional; la aplicación efectiva de la normativa ambiental y muy especialmente de la Ley Nacional de Protección de los Glaciares; la recomposición ambiental de las zonas afectadas por los emprendimientos mineros que actualmente existen en el país. Implica asimismo colocar en debate la cuestión de la explotación del litio; si efectivamente el país debe hacer una apuesta estratégica en vistas de un cambio de paradigma energético, o bien, tal como están dadas las cosas, se contribuye a financiar la transición del Norte Global, mientras se avanza en términos de depredación sobre territorios y derechos indígenas.

²⁷ Asimismo, es necesario responder preguntas más elementales acerca del actual modelo energético. Por ejemplo, producir energía ¿para qué y para quién? Hoy, el sistema energético está diseñado para sostener las necesidades del modelo exportador primario y para garantizar la seguridad energética que requiere la producción/extracción de recursos para la región ante la creciente demanda de energía y el agotamiento relativo de recursos para producirla en otros países y regiones" (Berrinat y Salerno, 2006). La energía aparece como subsidiaria del modelo extractivo y esto está lejos de haber sido revertido por los gobiernos progresistas.