

Modelos de desarrollo e indicadores de riqueza: El caso de América Latina^a

PAULO HENRIQUE MARTINS *

FECHA DE RECEPCIÓN: 07/03/2013; FECHA DE APROBACIÓN: 30/07/2013

RESUMEN: La crisis económica nos impulsa a una revisión importante del rol del Estado en la reproducción de ciertos indicadores. En los límites de mi abordaje me parece legítimo rediscutir la relación entre política y economía, pues si el PIB (Producto Interno Bruto) fue organizado por el Estado, y debe igualmente ser desconstruido a través del mismo Estado. Esto significa que si el aparato político nacional fue instrumentalizado para organizar las políticas de crecimiento, puede también ser objeto de desconstrucción en este momento en que el crecimiento ilimitado es la causa de externalidades ecosociales muy negativas. Así, la crítica teórica debe considerar el hecho que la complejidad de las realidades sociales nacionales en el interior del sistema-mundo, hoy, exige nuevas concepciones de medida de riquezas y también de desperdicios y esto necesita considerar indicadores que valorizen el territorio.

PALABRAS CLAVE:

- desarrollo
- indicadores de riqueza
- América Latina
- Pacha Mama
- desarrollo colonial
- anti-colonial

Development models and wealth indicators: The case of Latin America

ABSTRACT: The economic crisis compels to a major review of the role of the state in the reproduction of certain indicators. In the limits of my approach seems legitimate re-discuss the relationship between politics and economics, as if GDP (Gross Domestic Product) was organized by the state, must also be deconstructed through the same state. This means that if the national political apparatus was instrumented to organize growth policies, may also be subject to deconstruction in this time which unlimited growth is causing very negative eco-social externalities. Thus, critical theory must consider the fact that the complexity of national social realities within the world-system, demands today new conceptions of measurement of wealth and garbage. For this it is essential consider indicators to valorize the territory.

KEYWORDS:

- development
- wealth indicators
- Latin America
- Pacha Mama
- colonial development
- anti-colonial

^a Traducción del francés realizada por Doridee Barrera. Revisión de la traducción: Luis Arizmendi.

* Presidente de ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología); Vice-Presidente de MAUSS (Movimiento AntiUtilitario en Ciencias Sociales) con sede en Francia. Profesor de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Doctorado y estudios de post-doctorado en Sociología en Francia; investigador del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico). Coordinador de NUCEM (Grupo de Investigación en Ciudadanía y Cambio Social) de la Universidad Federal de Pernambuco. Fundador y editor de REALIS (Revista de Estudios Postcoloniales y AntiUtilitarios). Su obra más reciente, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria* (Buenos Aires: Fundación CICCUS-Estudios Sociológicos Editora, 2012, en versión de libro electrónico).

Introducción

Para comenzar, quisiera señalar que estoy de acuerdo en las dificultades —o incluso en la imposibilidad— para pensar indicadores alternativos de riqueza dentro de los límites del punto de vista dominante: el del Producto Interno Bruto (PIB). Los ensayos que intentan superar estas dificultades como los del PIB Verde o del IDH del programa de las Naciones Unidas no logran romper realmente con la lógica del cálculo de la riqueza nacional.¹ El debate, como sabemos, no es nuevo: durante al menos dos decenios y con el apoyo de las Naciones Unidas, hemos buscado indicadores alternativos que puedan integrar en el cálculo contable otros factores no limitados directamente a la producción económica como, por ejemplo, las actividades de la familia.²

La tarea no es fácil: dar otras definiciones de la riqueza no significa necesariamente cambiar la lógica mercantil. En última instancia, podemos medir todo, incluso las actividades de familia, la afectividad, los cambios climáticos, etcétera. A. Caillé señala “que en última instancia, y tendenciosamente, cada uno estaría entonces obligado a aportar en cualquier momento la prueba de su eficacia social en todos estos planos”. Y completa: “lo que desaparecería, está junto a lo que subsiste todavía, poco o mucho, del orden de la gratuidad y de lo inestimable”.³ Es decir que esta lógica de cuantificación general puede incluir todos los demás indicadores y criterios como los de la externalidad negativa (la sequía, por ejemplo), en tanto el crecimiento económico ilimitado permanezca como una “necesidad” inevitable para el mejoramiento del bienestar y la felicidad colectivos.

Por otra parte, la crisis económica nos obliga a una revisión en serie del papel del Estado en la reproducción de algunos indicadores. Dentro de los alcances de mi enfoque me parece absolutamente legítimo volver a discutir la relación entre política y economía, ya que, si el PIB ha tomado forma por el Estado, debe ser deconstruido también a través

de éste. Lo cual significa que, si el aparato político nacional ha sido instrumentalizado para organizar las políticas de crecimiento, puede también ser objeto de deconstrucción en este momento en el que el crecimiento ilimitado se convierte en fuente de externalidades eco sociales muy negativas. En este sentido, la crítica teórica debe tener en cuenta el hecho de que la complejidad de las realidades de las sociedades nacionales en el sistema mundo, exige hoy en día concesiones nuevas para medir las riquezas y también los despilfarros, lo que a su vez exige considerar indicadores que tomen en cuenta el territorio.

Esto contribuye a problematizar la configuración del Estado-nación en un contexto de tensiones y conflictos tanto internos como externos. En un ensayo publicado hace algunos años, en un libro sobre los nexos entre acción pública y economía solidaria, también desde una perspectiva internacional, organizado por J.L. Laville y otros colegas, comencé mi reflexión señalando:

el reconocimiento de los lazos entre la política y la economía, con mayor precisión entre la democracia y la economía plural, no puede ignorar los cambios recientes en las estructuras nacionales de poder inducidos por la mundialización.⁴

Traté de desarrollar mi razonamiento a partir de la paradoja de la mundialización entre lo local y lo global, pensando en el caso latinoamericano en particular. Eso me llevó a organizar algunas hipótesis de investigación. Señalé que

la nueva sociedad mundial está en proceso de provocar transformaciones estructurales importantes de los sistemas de poder nacionales y regionales en los países del Sur. De modo que, éstos se ven obligados a descentralizar progresivamente sus funciones de regulación y crear nuevos mecanismos de redistribución de riquezas colectivas a nivel local.⁵

Esto quiere decir que el cambio de la naturaleza del Estado en este momento, en el Sur, resulta de la nueva complejidad del sistema mundo, por un lado, y de las presiones locales y regionales producidas por las demandas insatisfechas y las nuevas movilizaciones colectivas de base territorial, por otro. Esto nos invita a tomar una suerte de experiencia de descentralización necesaria nacida “en un contexto de crisis de un Estado que no controla más ni las políticas de modernización ni las que conciernen a la protección social”.⁶ Esto quiere decir que la crisis del Estado favorece la autonomización territorial, lo que no es necesariamente caótico. En mi opinión, la complejidad de los intercambios internacionales fuerza la emergencia de nuevos espacios autónomos como las ciudades globales y

¹ Florence Jany-Catrice, Paul y Frédéric Dumont, Proyecto “Les indicateurs de richesse enrichissent-ils la réflexion?”, Seminario de la Maison Européennes des Sciences Humaines et Sociales (MESHS) Lille, Universidad de Lille 3, marzo, 2012. Disponible en: <http://calenda.org/240556>

² A. Caillé, *L'idée même de richesse*, La Découverte, París, 2012, p. 28.

³ *Ibid*, pp. 14-15.

⁴ P. H. Martins, P. H., “Pouvoir politique, action publique locale et économie solidaire”, en J. L. Laville, J-P Magnen, G. C. De França Filho e A. Medeiros, *Action publique et économie solidaire: une perspective internationale*, Éditions ères, Ramonville, 2006, p. 347.

⁵ *Ibid*, p. 348.

⁶ *Ibid*, p. 362.

los territorios metropolitanos descentralizados para responder a las exigencias comunicacionales que ya no pueden estar a cargo del poder central tradicional. Es lo que llamo “descentralización necesaria”. Pero la calidad de la transición de la gestión estatal centralizada hacia los territorios metropolitanos descentralizados depende evidentemente de la política. En particular, de los movimientos y las redes sociales y culturales, regionales y locales.

Mi razonamiento va en este sentido: primero, a partir de sostener que la mundialización está profundizando las tensiones entre la economía y la política, entre lo global y lo local, formulo, después, que eso conduce a confusiones en el sistema estatal y, por consiguiente, a acciones de descentralización necesarias para conservar la regulación de políticas redistributivas a nivel local. Intentaré demostrar que, en América Latina, la crisis del capitalismo produce reflexiones diversas que se deben considerar en este debate, y para demostrarlo nos vamos a centrar en los casos de Brasil y de Bolivia. La descentralización necesaria está provocando la emergencia de un nuevo modelo de desarrollo más complejo y basado en las fuerzas metropolitanas. En el caso de los países del Sur, constatamos la transformación de las ciudades poscoloniales en ciudades globales. Volveremos a este tema.

Política, indicadores de riqueza y desarrollo

D. Méda señala bien que el PIB es una invención de los economistas y que no tiene más de cien años. Esto es importante para recordarnos que estamos discutiendo un fenómeno que no es natural sino histórico, con un origen muy reciente y que ha sido concebido para facilitar la contabilidad nacional.⁷ Por su parte, P. Cary, en un artículo publicado en *La Revue du Mauss Permanente*, propone una relación estrecha entre los indicadores hegemónicos de riqueza y la política nacional, es decir, entre el trabajo de los economistas en la organización teórica de indicadores y la acción del Estado en la regulación de las actividades de producción y reproducción de la riqueza nacional. Lo que pone en evidencia el factor político de la definición de lo que se mide por dos vías: una se refiere al rol del aparato estatal en la determinación particular de las contabilidades nacionales; la otra, a la relatividad de la idea de riqueza, lo que es claro si se piensa en diferentes políticas de crecimiento.⁸

En efecto, el contexto nacional es decisivo para explicar tanto la posición dominante del PIB a escala internacional como las características particulares que adquiere localmente. No podemos organizar políticas de crecimiento económico que miden el PIB sin la mediación del Estado y de lo que llamamos el territorio nacional. El caso francés es interesante puesto que la centralización política no favorece las experiencias alternativas, “ya sea en materia de

producción de indicadores o de experiencias de descentralización democrática”.⁹ Con respecto al segundo punto, el cambio de la idea de riqueza, según la diversidad de políticas de crecimiento, implica tomar en cuenta el principio de una cierta autonomía de los Estados nacionales para dirigir las políticas de crecimiento, a pesar de y a través de la globalización. Porque el cambio de la idea misma de riqueza a partir de diferencias políticas de crecimiento significa también diferentes posibilidades de construcción de indicadores. Por consiguiente, Cary sugiere, y estoy totalmente de acuerdo, que “lo que está en juego parece hoy en día pasar menos por los indicadores alternativos que por el reconocimiento de alternativas posibles a las políticas de crecimiento”.¹⁰

Estoy totalmente de acuerdo con la idea de poner el acento en la relación entre Estado, política de crecimiento, territorio y riqueza, porque esto permite ver más de cerca las tensiones que señalé arriba entre lo global y lo local, entre economía y política. Sin embargo, me gustaría señalar, a partir de mi experiencia en el contexto latinoamericano, que el empleo del término “política de crecimiento” para definir las diferentes posibilidades del Estado para organizar los indicadores de riqueza plantea algunos problemas. La realidad latinoamericana me impulsa a distinguir las diferencias entre crecimiento y desarrollo. El primer término es más restringido y se refiere más a las decisiones económicas en una unidad temporal; el segundo, al contrario, se refiere a un juego de poder que puede abrirse a numerosas políticas de crecimiento o incluso al decrecimiento. En este sentido, me parece que el término política de crecimiento limita la amplitud de nuestra reflexión, puesto que la discusión sobre la autonomía de la acción estatal queda prisionera de un tipo particular de modelo de desarrollo, que es el del crecimiento ilimitado, excluyendo otros modelos posibles. Hay otras posibilidades de la política estatal fuera de los límites de la política de crecimiento. Esto prohíbe pensar tanto el decrecimiento como el hecho de que algunas políticas públicas se encuentran más bien inscritas en el registro de la altermundialización y del alter-capitalismo, o sea del alter crecimiento donde la económica está imbricada con la política, lo jurídico y lo social.

⁷ D. Méda, “Comment le PIB a pris le pouvoir”, en *C.E.R.A.S.*, Projet. N.331, 2012, pp. 14-21d.

⁸ P. Cary, “Indicateurs alternatifs à la croissance et reconnaissance politique des alternatives”, en *Revue du Mauss Permanent*, 2012, p. 1. <http://www.journaldumauss.net>

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ P. Cary, “Indicateurs alternatifs à la croissance ou reconnaissance politique des alternatives à la croissance: un regard sur la France et le Brésil”, 2013.

Por otra parte, el término *política de crecimiento* limita el debate de la acción estatal sobre el territorio sin considerar que existen acciones y reacciones políticas fuera del Estado. Estas son acciones que le dan valor a las políticas y programas alternativos. Por ejemplo, los movimientos sociales comprometidos con la lucha por la preservación de la biodiversidad o para el mantenimiento de los territorios indígenas pueden generar otras políticas públicas que son contradictorias con respecto al *mainstream*, es decir, la política de crecimiento económico ilimitado y medido por el PIB.

La experiencia latinoamericana nos enseña que el desarrollo no es una figura abstracta, sino un sistema de poder que se materializa en los territorios nacionales organizados por un poder centralizado.¹¹ La definición del desarrollo como fuente de poder fue propuesta por I. Wallerstein cuando sugiere que lo que se desarrolla no es un país sino una red de poder.¹² Esta idea de la redefinición de la idea de desarrollo por el sesgo del poder se encuentra también expresada en los teóricos del posdesarrollo, como el sociólogo colombiano y profesor en Princeton University,

¹¹ La organización de sistemas de poder centralizados son fundamentales para la globalización política. Estos sistemas centralizados mejor conocidos en la literatura sociológica simplemente como “poder central” constituyen la columna vertebral del Estado nacional desplegando actividades para colonizar y someter a las poblaciones que habitan los territorios dominados en la lógica del mercado. El poder central se ha vuelto también estratégico para organizar las políticas interna y externa, relacionando los dominios tradicionales y modernos. El poder nacional ha servido para organizar los mecanismos de hegemonía de las élites y para regular los intercambios externos entre Estados nacionales en el centro y en la periferia del sistema mundo.

¹² I. Wallerstein, “La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo”, en *Anuario Mariateguiano*, n.8, 1996, pp. 195-207.

¹³ A. Escobar, *Una minga para el posdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, México, 2005, p. 18.

¹⁴ O. Madoery, “El desarrollo como categoría política”, en *Critique et emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año IV, n.7, 2012, p. 63.

¹⁵ Subrayo aquí este papel tradicional del poder central puesto que actualmente las referencias nuevas de la globalización política se desprenden a partir de la metropolización y de la transformación de las ciudades metropolitanas poscoloniales en ciudades globales. Pero ésta es otra discusión que vamos a ver más adelante.

¹⁶ El análisis del rol de la política, y en particular de la política nacional en este juego de lo local y de lo global, o en la afortunada contribución de R. Roberson, del “glocal”, a saber de lo local que inspira lo global y viceversa (Robertson, 2000), es central para comparar las realidades nacionales y continentales diferenciadas.

A. Escobar, que afirma que los esfuerzos para mejorar el desarrollo están equivocados. Según él, la cuestión correcta es saber cuáles son los procesos históricos o los discursos y prácticas de desarrollo que han contribuido a pensar Asia, África y América Latina como “Tercer Mundo”.¹³ Efectivamente, en América Latina se nota un juego epistemológico importante relativo a las significaciones del desarrollo, lo que lleva a algunos a proponer dos matrices: una tradicional de base económica y otra alternativa, de base política.¹⁴ Esta clasificación es importante para nuestra discusión porque nos ayuda a comprender que, en América Latina, la discusión sobre las políticas de crecimiento no cae por su propio peso y se refiere necesariamente al sujeto del desarrollo; éste, por su parte, aparece como un juego complejo de significaciones diversas, que se abre necesariamente a importantes discusiones en el campo lingüístico y político.

Nuestra experiencia demuestra que esta interpretación que conecta el desarrollo al poder permite extraer algunas conclusiones interesantes. Una es constatar que tradicionalmente el poder nacional se organiza a partir de un poder central que ha tenido la responsabilidad de organizar los Estados nacionales y los procesos de colonización interna y externa. La otra es que el Estado nacional ha tenido una autonomía relativa para organizar los indicadores de riqueza que van a definir las políticas de desarrollo y en éstas las políticas de crecimiento. Esto está muy claro en los países del Sur, donde el gobierno central siempre ha tenido un papel estratégico para articular los intereses del mercado y los de las fuerzas patrimonialistas, por una parte, y para reprimir las fuerzas anticapitalistas, por la otra.¹⁵

En fin, quisiera señalar el interés del método comparativo para la comprensión del desarrollo como red de poder. Reconocer la diversidad de contextos territoriales que articulan la política y la economía abre necesariamente el campo de la reflexión sobre el sujeto de la variedad de los indicadores de riqueza que organizan las políticas de desarrollo.¹⁶ Siguiendo este razonamiento comparativo voy a tratar de avanzar nuestra reflexión a través de la presentación de los elementos del caso brasileño y boliviano. Parece que la reflexión comparativa de las políticas de desarrollo de estos países nos ofrece elementos muy interesantes para una reflexión sobre los límites de la universalización del modelo dominante fundado en el crecimiento económico y medido por el PIB. Dado que son países que han actuado de maneras diversas frente a la dominación global del neoliberalismo.

Los modelos de desarrollo en América Latina y las diferentes representaciones de la riqueza

A decir verdad, debemos recordar que el capitalismo ha colonizado el planeta mediante la globalización económica –las empresas de mercado– y la globalización política –los

aparatos del Estado—. Si es cierto que estas dos dimensiones se articulan históricamente en el juego de la dominación del capitalismo, también es importante remarcar que existe un desajuste entre la economía y la política, lo que ha sido observado correctamente por intelectuales marxistas del siglo XX como Gramsci y Poulantzas. Es a partir del desajuste entre la economía y la política que bien se pueden captar las tentativas de las fuerzas neoliberales para apropiarse de los recursos estatales, además de que así podemos observar las diferentes reacciones de los Estados nacionales en este asalto. Porque, en última instancia, las experiencias concretas de los últimos años demuestran que la disminución de la autonomía de las instituciones estatales, sobre todo a partir de la moda de la privatización, se han traducido en la desorganización de la gestión política y social nacional y de las redes del mismo poder central estatal.

Reflexionando sobre el caso latinoamericano propongo como hipótesis general que existen en él una variedad de modelos de desarrollo que se relacionan entre sí en el contexto de la mundialización y de las relaciones continentales, pero que conservan sus particularidades históricas y políticas. Aunque Cuba, México, Costa Rica, Chile, Bolivia, Ecuador, Venezuela y Brasil se encuentran en una misma región, constatamos diferencias que revelan huellas históricas particulares a través de las singularidades políticas de cada sistema de poder nacional. Esto es más evidente cuando se analizan los impactos de la globalización económica en la región y las reacciones locales a este impacto. En América Latina se puede sugerir la hipótesis de la presencia simultánea de diferentes modelos de desarrollo, organizados por diversos poderes centrales nacionales que reaccionan a las coacciones políticas internas y a las presiones internacionales. Eso nos muestra la total actualidad del debate sobre la dependencia, para pensar las posibilidades de otra globalización política que pueda dar origen a una alterglobalización económica. Es necesario señalar, por lo anterior, que esta relativa autonomía de la política nacional manifiesta los juegos de poder y los pactos políticos que están determinados y determinan simultáneamente las representaciones colectivas de la riqueza y, por consecuencia, de la producción de indicadores alternativos de riqueza en cada país de la región. Cuando se profundiza en la realidad de la región, se percibe inmediatamente la importancia de estas particularidades históricas, políticas y culturales. Por ejemplo, la supervivencia de las comunidades indígenas es decisiva para la organización del poder en México, Guatemala, Bolivia y Ecuador. Por otra parte, la forma que ha tomado el poder central en cada país refleja las influencias particulares de la colonización portuguesa y española.

Las redes de poder son dispositivos estratégicos para la construcción discursiva de la riqueza y para la definición

de las prioridades de modernización económica nacional. Así, la idea de riqueza en cada país está determinada por un juego en el cual se pueden desprender diferentes representaciones imaginarias: del lado de la burguesía mercantil e industrial, vemos una representación de la riqueza conectada al comercio y a la ganancia; del lado de las élites rentistas, la riqueza es un dispositivo de especulación; de parte de las oligarquías tradicionales, la riqueza es sinónimo de ostentación y distinción nobiliaria; del lado de las clases populares, la riqueza es fuente de reconocimiento y, aquí, el consumo puede tener un rol importante para simbolizar la integración social de los más desfavorecidos. En fin, en cada sociedad de América Latina las relaciones de fuerzas entre colonizadores y colonizados han tomado un sentido particular en el proceso de organización del poder central, y también en la forma por la cual éste ha funcionado en la etapa poscolonial y en el contexto actual del desplazamiento del imperialismo hacia China.

En este texto también vamos a intentar demostrar, inspirados en la experiencia latinoamericana, que si bien el modelo hegemónico de desarrollo está fundado en la idea de crecimiento económico, los modelos alternativos basados en un entendimiento más amplio de las exigencias colectivas de cambio social están obligados a afrontar la relación entre el hombre y su ambiente biológico, cósmico, social y cultural. Si el hombre es concebido como diferente de la naturaleza, como lo ha sugerido la filosofía moderna occidental, entonces es más fácil imaginar el crecimiento económico como un avatar, como el esfuerzo más osado del hombre “racional” para controlar, transformar y someter a la naturaleza “irracional”. Si el hombre y la naturaleza son comprendidos como partes de una misma cosmovisión, la idea de crecimiento económico ilimitado se convierte en una suerte de sin sentido, una idea bizarra que viola la armonía *a priori* del cosmos y del destino humano.¹⁷

¹⁷ El lugar de la riqueza cambia según los diferentes contextos. En la visión cartesiana, la separación ontológica y metodológica entre Hombre y Naturaleza contribuye a concebir esta última como una estructura bio-orgánica y material que puede ser objeto de manipulación científica y tecnológica. Aquí, la idea de riqueza está unida a un valor de cambio que es activado por la apropiación del objeto Naturaleza. Por el contrario, en la cosmovisión tradicional o en la de la antropología eco ambiental contemporánea la no separación Hombre x Naturaleza no permite esta objetivación de la naturaleza, que conserva siempre su dimensión mágica y unida al espíritu humano. Aquí, la riqueza tiene un valor de uso y está unida a la calidad del equilibrio ecocultural. Podríamos decir que la riqueza tiene un valor de vínculo y que aparece en los grupos comunitarios más bien como un don de la vida.

Sería interesante analizar en detalle las particularidades de la representación de la riqueza y de los modelos de desarrollo de cada país de la región. Dentro de los límites de esta reflexión voy a profundizar la discusión entre los casos brasileño y boliviano, ya que nos ayudan a comprender la complejidad de la relación entre representación de la riqueza, modelo de desarrollo y renovación de utopías sociales o de heterotopías (ruptura posible con las representaciones tradicionales del desarrollo). El aspecto esencial para comparar las diferentes nociones de la riqueza está dada por la representación dominante de la riqueza en cada sociedad, lo que revela las relaciones de poder en la sociedad nacional y las estrategias que el poder central desarrolla para organizar la dominación y el consentimiento. Así, avancemos en este sentido con el fin de observar cómo la idea de riqueza cambia en cada modelo de desarrollo.

¿Qué podemos aprender con los brasileños?

La crisis del Estado nacional desarrollista de Brasil, entre los años 80 y 90, marca definitivamente el paso de una sociedad de base agraria hacia otra de base urbana. Esto cambia también la idea de riqueza, que estaba hasta ahora muy apegada al valor de patrimonialidad y a la propiedad de la tierra. Lo cual quiere decir que la tierra continúa siendo un bien valorado, pero la naturaleza de esta valoración ha cambiado de calidad. Si en el mundo rural existía un valor de ostentación para las oligarquías y de libertad de sobrevivencia para los campesinos, ahora adquiere un valor de especulación innegable. Junto a esta representación tradicional de la riqueza actualizada por la cultura especulativa, vemos el despliegue de una representación de la riqueza como valor de cambio, lo que explica la hegemonía neoliberal. A partir de esta hegemonía, atestiguamos también la emergencia de una representación de la riqueza como valor de consumo, lo que es visible en las clases populares y medias, en formas muy exacerbadas en Brasil.

Estos cambios de las representaciones colectivas de la riqueza se han producido, por supuesto, en un contexto de formación de un nuevo pacto de poder que implica al capital financiero, económico, agrario y rentista, por una parte, y a los sindicatos obreros dirigidos por el Partido de los Trabajadores, por la otra. En este nuevo pacto de poder, la idea de riqueza se actualiza, se urbaniza. Y las divisiones sociales también. La modernización conservadora se afirma a través de las alianzas entre propietarios rurales y empresas multinacionales, asimismo a través del capital financiero y rentista. Las poblaciones pobres benefician políticas de asistencia social y mecanismos de financiamiento del consumo popular que facilitan enorme-

mente el poder de compra de las clases populares y medias. En este modelo de modernización conservadora urbana, es difícil definir una sola representación de riqueza, más bien podemos extraer las tendencias. Hay al menos dos: la identificación de la riqueza con la especulación rentista, del lado de los ricos, y la de la identificación de la riqueza con el consumo de bienes no duraderos, del lado de las capas populares y medias.

El caso brasileño no es muy original entre los países de la periferia que buscan integrarse al sistema mundo sin romper con las oligarquías regionales. Sin embargo, es necesario señalar un aspecto del caso brasileño que contribuye a darle alguna particularidad histórica: se trata del impacto de la presencia del Partido de los Trabajadores (PT) en la gestión del poder central. Eso ha contribuido a poner en marcha políticas asistencialistas para los más desprotegidos, lo que recuerda, en un cierto nivel, las políticas sociales del Estado de Bienestar en Europa en el siglo XX. La inclusión de más de 40 millones de individuos en el mercado de consumo de bienes semi-duraderos (autos, electrodomésticos, etcétera) es una conquista del gobierno del PT. Desgraciadamente, la idea de ciudadanía democrática para los intelectuales petistas que han organizado las políticas de redistribución, ha quedado muy restringida y prácticamente limitada a las potencialidades de consumo de bienes semi-duraderos. En este sentido las estadísticas muestran que los esfuerzos gubernamentales para integrar a los individuos y familias pobres en la sociedad de mercado han sido problemáticas. Dado que han estado acompañados de rupturas importantes de los sistemas de pertenencia comunitarias locales y de la desaparición de la participación espontánea de los individuos en las acciones del proceso democrático y electoral, así como en los proyectos sociales colectivos dirigidos por las municipalidades y las ONG en los barrios pobres.

Finalmente, el caso brasileño no se dirige hacia una ruptura con la idea utilitarista de riqueza y con el modelo de desarrollo centrado en el crecimiento económico ilimitado. El caso boliviano puede ofrecernos, en cambio, otra comprensión de la riqueza, dado que observamos rupturas concretas del sistema del poder nacional y de la lógica de organización del poder central. Con seguridad, el caso boliviano continúa siendo indefinido pero no podemos negar la singularidad de su proceso de recuperación del modelo de desarrollo. Necesitamos conocerlo.

¿Qué podemos aprender con los bolivianos?

Como en otros países de la región organizados por el proyecto colonial, en Bolivia, hasta mediados del siglo XX, la idea de riqueza fue concebida por el binomio tierra y capitalismo de mercado. La revolución de 1952 contribuyó

a cambiar progresivamente este cuadro. Se llevó a cabo la reforma agraria, se decidió la nacionalización de los recursos minerales y el derecho al voto fue extendido a los campesinos. Desde entonces, el movimiento indígena ha avanzado progresivamente y como lo observa A. Guimarães, la identidad étnica que ha sido construida a partir de la reacción anti-colonial ha precedido las identidades de clase obreras e indígenas.¹⁸ En este contexto, las tentativas de integración de los indígenas como ciudadanos mestizos en un Estado-Nación homogéneo ha fracasado; se ha asistido en cambio a la emergencia de una mutación política fundada sobre la afirmación de la identidad étnica, lo que ha contribuido a una gran reforma del Estado en los decenios siguientes.

Estos cambios han sido más claros sobre todo a partir de los años 70 con la emergencia del movimiento katarista que reflejó las nuevas movilizaciones políticas impulsadas por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, nacido de la revolución de 1952 (la palabra katarismo se inspira en el mártir indígena Tupac Katari, muerto por los españoles en 1781). Para algunos, la emergencia del movimiento katarista fue la consecuencia del fracaso de las políticas de desarrollo de los años 70 y 80. El katarismo también contribuyó al éxito de una nueva generación de intelectuales indígenas que migraron de los movimientos obreros y de los movimientos de la juventud.¹⁹ Por consiguiente, entre los años 80 y 90, los actores y las identidades sociales basadas en la identificación de clases han sido remplazados por nuevos movimientos sociales fundados en la identidad étnica. El Estado-Nación ha sido seriamente puesto en duda por numerosas manifestaciones como la denominada «Dignidad, territorio y la vida», una marcha a pie de 600 kilómetros hacia la capital La Paz, en 1990.

El Estado se ha visto obligado a incorporar progresivamente los derechos de las poblaciones indígenas y también el proyecto del multiculturalismo nacional. Según algunos testimonios, las medidas adoptadas por el Estado han contribuido a generar efectos inesperados dado que estas reformas han terminado por favorecer las condiciones del éxito del proyecto de autorepresentación política de las comunidades indígenas. Por lo tanto, las organizaciones interétnicas han logrado colocarse en el aparato estatal y hemos visto la emergencia de diversas autoridades indígenas que han impuesto las relaciones interétnicas como una condición objetiva del sistema político boliviano.²⁰ Estos cambios del armazón político han favorecido a continuación importantes reivindicaciones de los derechos colectivos que se diferencian de la noción de derecho de ciudadanía tradicional en la medida en que la propiedad colectiva ha llegado a ser más valorada que la propiedad privada. La refundación del Estado nacional como Estado plurinacional es también una

consecuencia de esta ruptura de poder oligárquico tradicional a partir de la emergencia de la reacción alter-sistémica indígena que ha reivindicado el derecho a la autonomía y al reconocimiento de la diferencia. La toma de conciencia con respecto a la relación entre Estado nacional y derecho colectivo se convierte también en un importante dispositivo de reivindicación. El movimiento interétnico boliviano ha permitido en los últimos años —sobre todo después de la elección de Evo Morales en 2002—, importantes reformas políticas e institucionales que han transformado una autonomía de hecho en una autonomía de derecho. Lo cual ha sido consagrado por la Nueva Constitución Política del Estado Boliviano, aprobada en 2009. Hoy en día a los que demandan esclarecer el sentido del Bien Vivir, los miembros de los movimientos étnicos responden simplemente: «Debemos aplicar la constitución».²¹ Lo cual quiere decir que la disputa epistemológica alrededor de la significación colectiva del desarrollo pasa del campo de la lingüística al de la política.

Hay en la filosofía aimara dos puntos que merecen atención dado que han tenido un rol importante para la reinención del sistema de derecho: territorio y autonomía. La reivindicación de autonomía aparece como una reacción anticolonial, ya que, los colonizados han negado durante siglos sus identidades amerindias para tipificarlas como campesinos pobres. En este sentido, el sujeto de la autonomía acompaña la lucha indígena a lo largo de su desarrollo y de su configuración política. Autonomía significa autogobierno de las comunidades, que eligen las autoridades que van a representarlas y que tiene funciones legales y también la capacidad de legislar.²²

Por otra parte, la idea de territorio es también importante puesto que el territorio nacional organizado por el

¹⁸ A. Guimarães, «Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la realidad boliviana», en F. Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES-OXFAM, La Paz, 2011, p. 329.

¹⁹ M. Hashizume, «A emergência do Katarismo. Tensões e combinações entre classe e cultura na Bolívia contemporânea», en *Anais do IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina*, «Imperialismo, nacionalismo e militarismo», no Século XXI, 14 a 17 de setembro de 2010, UEL, Londrina, p. 89.

²⁰ A. Guimarães, *op. cit.*, p. 337.

²¹ P. Stefanoni, «¿Y quién no querría «bien vivir»?», en *Critique et emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año IV, n.7, 2012, p. 16.

²² J. L. L. Rivera, «El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano», en A. Uzeda (org.), *Cultura y sociedad en Bolivia*, CISO-FACSO-UMSS, Cochabamba, 2010, p. 59.

Estado colonial ha negado los derechos de los indígenas a las tierras donde habitan. Así, la deconstrucción de la noción física de territorio, que es dominante en Occidente y que inspiró la formación de los Estados nacionales, ha permitido la construcción de otras definiciones. Hay una segunda definición de territorio que se funda en la relación espacio-sociedad: el territorio se define a partir de la sociedad y ya no a partir del poder central. Esto refuerza la comprensión del proyecto de autonomía. Podemos encontrar también una tercera definición animista de territorio de origen andino a través de la cual la tierra se convierte en expresión de Pacha Mama, de la «madre tierra». Aquí, se cuestiona la relación simbólica entre sociedad y naturaleza actualizando la idea de desarrollo como una «economía simbólica de la alteridad». Existe finalmente una cuarta definición de territorio que se relaciona con las concepciones de control y de poder. Esto quiere decir que las organizaciones indígenas consideran a la asamblea como la instancia más importante para la toma de decisiones sobre el bien común.²³ Eso se ha vuelto un gran problema para el gobierno central puesto que la toma de decisiones se ha convertido en un asunto muy complejo, exigiendo negociaciones políticas permanentes entre lo local y lo central.

A partir de este trabajo de deconstrucción y reconstrucción de la idea de territorio unida a una comprensión de la autonomía política, los movimientos interétnicos bolivianos han avanzado hacia el reconocimiento de la importancia de un pluralismo jurídico necesario para asegurar esta diversidad de racionalidades y de conocimientos de mundo. Aquí, los conceptos de interculturalidad, de diversidad, de reconocimiento y de inclusión son centrales para garantizar la pluralidad.²⁴ Gracias a esto, hemos pasado de una representación monolítica del Estado hacia un pluralismo estatal y territorial, así pues la gestión se vuelve muy compleja y todavía permanece incierta. Basta ver que la constitución de 2009 reconoce la Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) como una de las formas de autonomía al lado de otras tres formas de autonomía: departamental, regional y municipal, lo que ha contribuido al avance de la discusión en el campo de las organizaciones indígenas originarias.²⁵

²³ *Ibid.*, pp. 53-57.

²⁴ M. R. Rivero, "El pluralismo jurídico en Bolivia: derecho indígena e interlegalidades", en F. Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES-OXFAM, La Paz, 2011, p. 372.

²⁵ J. L. L. Rivera, *op. cit.*, p. 51.

¿Qué podemos aprender con Pacha Mama?

Pacha Mama (pacha=mundo; Mama=madre o madre-tierra) nos invita a pensar la poscolonialización a partir de dos aportaciones, una simbólica y otra política. El aporte simbólico de Pacha Mama resulta de la actualización de la relación entre Hombre y Naturaleza. Aquí, el imaginario místico arcaico ha sido remplazado por una construcción imaginaria posmoderna crítica donde la representación del ser humano y de su medio ambiente adquiere un valor político innegable. Por lo anterior, se constata que la experiencia indígena contiene una crítica ecológica muy importante que debe ser tomada en cuenta en la crítica del capitalismo. El aporte político de Pacha Mama expresa la actualidad de este proceso histórico para cuestionar al modelo de desarrollo neoliberal. Nos invita a comprender los límites de un modelo de dominación fundado en una lógica privada, la de la apropiación de las riquezas materiales por un grupo minoritario a costa de la mayoría. Considerando que se trata de un derecho privado y no de una lógica natural, el crecimiento económico ilimitado se revela de repente en su desnudez, la de un derecho privado que ha sido generalizado a partir de la influencia colonial. La contribución política de Pacha Mama manifiesta la originalidad de una reacción poscolonial dirigida por un movimiento social indígena que ha sabido invertir la colonialidad para reintroducir el poder de la tradición étnica en la cosmovisión occidental.

El aporte simbólico

Nos invita a revalorar la naturaleza no como una substancia física sino como una riqueza de uso y de ritualización, como la fuente biológica de la vida y de la sobrevivencia económica y política de las comunidades organizadas; podríamos también definir la naturaleza como condición práctica necesaria para las alianzas entre familias e individuos. La utopía de Pacha Mama no es la utilitarista de Vivir Bien —una aproximación que valora la apropiación privada y egoísta—, sino la antiutilitarista de Bien Vivir —una aproximación que valora el bienestar colectivo, no como una idea abstracta sino como un objetivo político fundado en una poderosa pertenencia comunitaria que no rechaza el principio de mercado—. Como lo sugieren los sociólogos bolivianos I. Farah y M. Gil:

el Bien Vivir podría pensarse en el contexto de una sociedad mercantil que incorpora un principio ético estructurante de otra modernidad que refleja la pluralidad de la realidad y

que profundiza la renovación del pensamiento económico, cultural y político, de acuerdo con una comprensión más amplia de la vida”.²⁶

Por consiguiente, la idea de Pacha Mama no constituye solamente un mito tradicional, sino simboliza más bien un movimiento de reacción alter-sistémica y de innovación histórica a partir de los márgenes del sistema mundo. Este mito nos parece muy apropiado para la reflexión sobre la relación particular entre riqueza y desarrollo que intentamos adelantar aquí, y que adquiere una significación muy importante en la simbología del Bien Vivir.²⁷ En efecto, ésta contribuye a ampliar el debate sobre modelos de desarrollo y sobre los criterios de definición de riqueza (materiales y simbólicos). La emergencia de esta aproximación sucede en un momento en el que el modelo colonial de un Estado que considera monopolizar el uso de la violencia en un territorio unificado es cuestionado. La creación del Estado plurinacional pone en riesgo el proyecto de la identidad nacional unificada y refuerza el rol de las autoridades locales. Esto no funciona sin problemas en la gestión del territorio nacional, pero explica sin embargo las presiones de la descentralización necesaria.

El interés antropológico y simbólico de Pacha Mama en nuestro debate tiene relación con el impacto de la representación eco-social de la naturaleza sobre la idea de desarrollo que, tradicionalmente, permanece unida a una representación mecánica de la naturaleza. La comprensión ecológica de la naturaleza actualiza la fuerza del don de la vida, es decir, de los intercambios obligados que los amerindios mantienen con el medio ambiente para garantizar su sobrevivencia. Pero es necesario señalar que esta aproximación relacional que encontramos en la cosmovisión aimara y quechua no es una novedad antropológica. La encontramos en todas las sociedades arcaicas y también podemos encontrarla hoy en día en los pueblos indígenas de la Amazonia, como los tupi, los pano o los aruaques. Entre los indios de la Amazonia, por ejemplo, la relación entre hombre y naturaleza funciona siempre por el don, lo que revela una importante ecología cultural.²⁸ Por consiguiente, comprendemos bien el interés de estos grupos de ritualizar cada árbol caído y de sentirse obligados por la fuerza del contra-don a plantar otro para restablecer el equilibrio perdido.²⁹

Esta aproximación amerindia se aleja de la representación cartesiana tradicional, basada en la separación ontológica entre el Hombre y la Naturaleza. La colonización ha enseñado eso a las comunidades indígenas latinoamericanas, aunque todavía no esté muy claro para los críticos occidentales.

El aporte político de Pacha Mama

Resulta interesante señalar cómo esta relación arcaica entre el hombre y el ecosistema se actualiza determinando la emergencia de una concepción particular de desarrollo como «economía simbólica de la alteridad».³⁰ En este modelo particular, la ideología del crecimiento económico disputa su reconocimiento lingüístico con un sistema de creencias y de acciones que valoran el rol activo de la política en la promoción de la pluralidad social, económica, jurídica y política. Lo cual quiere decir que el crecimiento económico no es evidente sino, al contrario, ha sido uno de los recursos utilizados por la burguesía industrial en su lucha de afirmación histórica e ideológica y contra otros sistemas de significaciones. Pero la resignificación del imaginario campesino del poderoso movimiento indígena en Bolivia demuestra que las significaciones tradicionales permanecen siempre como fuente de reconversión identitaria y de acción política.

Si Pacha Mama no es realmente una novedad teórica, podemos preguntarnos cómo en Bolivia se ha convertido en una referencia importante para la crítica radical de los modos de desarrollo coloniales fundados en el crecimiento económico. Hay varias razones. Pero nos parece importante señalar que el interés político actual de Pacha Mama se refiere necesariamente a su importancia como estrategia político-comunitaria que cuestiona la apropiación privada de los recursos de la vida (el agua, la tierra, el aire, el fuego) por grupos de individuos motivados por ideologías coloniales egoístas. Para ellos, estos recursos de la vida estaban ahí antes que los colonizadores, antes

²⁶ I. Farah, et M. Gil, “Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia”, en P. H. Martins y C. Rodrigues (coords.), *Fronteiras abertas da América Latina*, Editora da UFPE, Recife, 2012, p. 105.

²⁷ Sería interesante por otra parte profundizar en la comparación de las heterotopías de Bien Vivir con las de la Convivencia, que la crítica antiultralista discute en Francia, para comprender sus particularidades y sus similitudes. A. Caillé, M. Humbert, S. Latouche y P. Viverte, *De la convivialité: dialogue sur la société conviviale à venir*, La Découverte, París, 2011.

²⁸ E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo, 2002, p. 327.

²⁹ También la hemos encontrado en los científicos –antropólogos, geógrafos, biólogos entre otros– implicados en la crítica del dualismo cartesiano y comprometidos en organizar una nueva disciplina humana tejida en las nuevas fronteras disciplinarias como la de la antropología ecológica. P. Descola et G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México, 2001.

³⁰ E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 335.

que las empresas privadas, antes que los políticos de etnia blanca, antes que el hombre mismo y siguen siendo la base de su supervivencia material y espiritual. La novedad aquí se explica más bien por la toma de conciencia de las etnias bolivianas sobre la importancia de problematizar políticamente la relación hombre y naturaleza que, hasta entonces, quedaba limitada a un relato mitológico y de interés histórico restringido. Esta toma de conciencia no constituye, así, un factor aleatorio en la sociedad boliviana actual, sino una reacción comunitaria posmoderna a las estrategias capitalistas de apropiación y de privatización de las riquezas de las comunidades indígenas de la región.

Lo nuevo de esto es que lo sobrepasa un debate interesante pero insuficiente, desde el punto de vista político, sobre la espiritualidad arcaica, para problematizar las condiciones materiales y simbólicas del desarrollo.

En efecto, en los intelectuales indígenas la idea de Bien Vivir que resulta de Pacha Mama manifiesta una reacción anticapitalista y comunitaria que busca valorar la riqueza fuera de la lógica de la acumulación, del individualismo y del etnocentrismo.³¹ Se trata de una tradición comunitaria antigua y compleja que ha sido retomada para justificar el interés de una aproximación anticapitalista que no niega el mercado, pero que insiste en la exigencia de un autogobierno para afirmar una nueva manera de vivir. La

³¹ I. Farah et M. Gil, *op. cit.*, p. 100.

³² Un momento muy particular de esta concientización neocomunitaria es la del conflicto alrededor de la distribución del agua en Bolivia y que ha sido divulgada por la excelente película *Conflictos del Agua*, o *También la lluvia* de la realizadora española Iciar Bollain, que se rodó en 2010. Este film revela bien el abuso de poder reciente en este país y la reacción popular contra las medidas gubernamentales de privatización del agua en beneficio de un grupo económico extranjero.

³³ Contribuye a relacionar los saberes comunitarios e intelectuales dentro de un movimiento colectivo que progresivamente ha cuestionado la filosofía utilitarista del progreso económico anclado en la lógica del mercado de bienes y servicios. Así se ha denunciado el carácter colonialista de un modelo de desarrollo mercantil anclado en la apropiación privada de los medios de vida, de la producción y de la reproducción social y que genera permanentemente desigualdades e injusticias sociales. En la organización de sus movimientos alter-sistémicos, los movimientos indígenas van a buscar en otro lugar, en el dominio del imaginario arcaico, los elementos necesarios para valorar la política en la refundación del territorio y del sistema de derecho.

³⁴ I. Farah et M. Gil, *op. cit.*, p. 105.

³⁵ F. Wanderley, "Las prácticas estatales y la ciudadanía individual y colectiva- Una mirada etnográfica de los encuentros de la población con la burocracia estatal en Bolivia", en *Iconos*, revista de ciencias sociales, no. 34, Flacso, Ecuador, 2009.

significación política de Pacha Mama se relaciona con las luchas, sobretodo de la etnia aimara –que todavía es considerada, desde el punto de vista cultural y político, como la más activa–, contra las tentativas de privatización de sus recursos vitales. Los acontecimientos recientes han contribuido a valorar, en las poblaciones indígenas de la región, la importancia de sus tradiciones culturales y místicas. Aquí, la relación cosmogónica entre Hombre y Naturaleza se ha revelado como un fundamento histórico que instituye lo político en el territorio del Estado nacional. Dado que estos movimientos étnicos no buscan regresar al pasado, sino, al contrario, actualizar la política en el juego de la mundialización y de los cambios de lo local en estas relaciones con lo global.³²

En este sentido, Pacha Mama es una metáfora que explica diversas significaciones: es la memoria viva de la tradición; es el símbolo que da sentido a los movimientos colectivos; es la palabra de orden contra la apropiación privada de las condiciones colectivas de la vida comunitaria; es, en fin, el medio que distingue políticamente los movimientos étnicos de los otros movimientos sociales alrededor del debate sobre la reforma del Estado nacional. Es así que, gracias a la fuerza de los movimientos étnicos, el Estado boliviano ha estado en el corazón del juego político que dio como resultado la creación del Estado plurinacional durante la reforma constitucional. Pacha Mama es un símbolo que articula la tradición y la modernidad, lo rural y lo urbano, el colonizador y el antiguo colonizado, convirtiéndose en la razón de vivir de estas poblaciones indígenas.³³ En este sentido, Farah y Gil sugieren que:

el Bien Vivir podría ser pensado en el contexto de una sociedad mercantil que integra un principio étnico estructurante de otra modernidad que preserva la pluralidad de la realidad y que profundiza la renovación del pensamiento económico, cultural y político".³⁴

Esta toma de conciencia con relación a lo que podemos llamar el derecho universal a la vida o a las fuentes orgánicas de la vida, se ha convertido en la razón del florecimiento de una nueva praxis comunitaria y de una ciudadanía muy activa. Es interesante ver el encuentro de la población con la burocracia para la emisión de documentos como, por ejemplo, la carta de identidad. A menudo llegan a las oficinas del gobierno como grupos organizados ya que, así lo recuerda un dirigente de las comunidades cercanas a La Paz, la manera más fácil para asegurar la igualdad en el servicio público es la presión del grupo.³⁵

Y la riqueza, ¿cómo se explica en este nuevo imaginario de cambio social? Las reformas de la antigua red de poder bajo la presión del katarismo han impedido la difusión del neoliberalismo y las tendencias a valorar la idea de

riqueza por su valor de cambio y de consumo, como el que hemos visto en Brasil. La afirmación del movimiento interétnico en el sistema político ha contribuido también a la re-significación de la riqueza como valor de uso, lo que ha influido en las definiciones políticas relativas a la explotación de los recursos ecosociales y minerales como el gas, que es estratégico para este país. En fin, se puede sugerir que la riqueza no es aquí un indicador abstracto que se puede tomar en cuenta fuera de la vida comunitaria. En el imaginario de Pacha Mama la riqueza es sobre todo el lazo que organiza el destino de las diversas naciones tradicionales y modernas que comparten el territorio nacional. La riqueza es un símbolo de una alianza política y simbólica que se despliega por el uso colectivo de los bienes comunitarios dentro de un contexto de relaciones globales complejas. La riqueza tiene un valor de uso para producir distinciones y reconocimientos al mismo tiempo que refuerza los vínculos comunitarios.

En este contexto, la representación tradicional de riqueza que estaba unida a la posesión de la tierra y de los recursos minerales cambia también. En este sentido, es interesante cómo las familias aimaras más ricas utilizan el dinero ahorrado. Aquí, vemos bien la reproducción del Potlatch a través de las fiestas, en los gastos suntuosos, o prendas doradas que buscan demostrar la habilidad para rivalizar entre los más honorables.

¿Qué nos pueden decir los bolivianos de la relación entre desarrollo y derecho?

La experiencia de Bolivia, lo hemos demostrado, no constituye una reacción premoderna o antimoderna al sistema poscolonial. Al contrario, es moderna dado que los movimientos étnicos no rechazan los derechos republicanos a la propiedad privada, los derechos civiles y políticos ni el rol del Estado como agente del desarrollo. Esta experiencia es también posmoderna en la medida en que se trata de un movimiento social que nació de la reinención de la tradición y que se abre a la pluralidad identitaria.

La novedad aquí está dada por la decisión política colectiva de subordinar el conjunto de los derechos modernos —liberales y republicanos— a los derechos arcaicos de la vida, es decir, a los recursos fundamentales de la sobrevivencia humana y comunitaria que es generada por el don de la vida. Y esto adquiere todo su sentido cuando comprendemos que detrás de estas exigencias hay una comprensión ecosocial y una innovación de derechos públicos y colectivos que se funda en el renovado lazo Hombre y Naturaleza. La prioridad del derecho a la vida innova en el sentido de: a) demostrar que estos derechos son fundamentales y universales dado que son compartidos por todo ser vivo, y b) demostrar que los derechos capitalistas al

crecimiento y la acumulación son derechos privados que no son universales: son derechos menores.

Las experiencias de Bolivia manifiestan la emergencia de una nueva conciencia poscolonial nacida dentro de los márgenes del sistema mundo y que se rebela contra el carácter expoliador de las políticas de desarrollo fundadas en la apropiación privada de riquezas colectivas naturales y sobre la destrucción de memorias y saberes culturales tradicionales. Esta conciencia ha tomado progresivamente la forma de un movimiento social e intelectual orientado hacia la reorganización del Estado y del sistema de derecho, lo que ha llevado a cuestionar el sistema republicano moderno fundado sobre la dualidad derecho privado versus derecho público. Esta dualidad ha sido progresivamente reemplazada por otro sistema jurídico que prioriza el derecho a la vida. A partir de este primer derecho, se organizan los otros derechos: reconocimientos étnicos, ciudadanía republicana, autogestión y también, pero no como una prioridad, el derecho a la privatización.³⁶

Es decir que los derechos particulares —y no universales— a la apropiación privada de los bienes de producción y de consumo están obligados a someterse a los derechos colectivos más amplios y universales. En la medida en que se ha desnaturalizado la economía de mercado, hemos comprendido que el crecimiento económico se legitimaba sobre un derecho privado a la apropiación de los recursos colectivos. Por lo tanto, la política se ha liberado de la colonialidad y el rol regulador del Estado ha sido puesto en duda. La economía de mercado no ha sido rechazada sino que ha sido re-encastrada en un sistema de derecho más amplio que somete lo privado a lo comunitario y a lo colectivo. Se continúa persiguiendo la riqueza material y económica ya que ésta es una adquisición de los tiempos modernos, pero lo cual no es inevitable. El caso boliviano es también ejemplar en este sentido. Bolivia es un país pobre, se sabe, y depende directamente de la producción de gas para poder asegurar una gran parte de las políticas públicas y sociales. Sin embargo, para los bolivianos la

³⁶ Encontramos aquí un hecho curioso que emerge con la revalorización de la relación directa entre el hombre y la naturaleza, a saber, la idea de salario cambia también. En la medida en que el ideal de Bien Vivir invita a reinsertar la economía en el sistema comunitario, el salario retoma su función simbólica anterior como medio para asegurar los intercambios que conservan valores de uso. Es necesario adaptar el trabajo y el salario a un registro heterotópico donde se requiere, en primer lugar, garantizar el acceso de los individuos y las familias a los recursos arcaicos y la supervivencia, como el agua, el fuego, el aire, la tierra y aquellos orgánicos y minerales necesarios para la vida en general, antes que pensar en su mercantilización.

importancia económica del gas no implica que la economía de mercado y el derecho a la apropiación privada se conviertan en la mayor norma de la vida política y social. Para los bolivianos, lo más importante es asegurar los derechos colectivos a la vida y a la preservación de las condiciones materiales y simbólicas de la vida social. Aquí, la economía del gas es importante como recurso indispensable para garantizar la difusión y la consolidación de los derechos colectivos, pero no como dispositivo de poder fuera de la vida social y política.

Estas experiencias se expresan de manera sintética y poética en la imagen de Pacha Mama y del Bien Vivir que nos brindan información particular para una crítica fecunda del modelo de desarrollo capitalista hegemónico a nivel planetario, basado en la idea de crecimiento económico ilimitado. Estas experiencias bolivianas nos ayudan a comprender que la occidentalización del mundo se ha vuelto un proyecto caótico conforme lo hemos querido considerar como universal, un sistema de derecho que en su origen es privado y está ligado al comercio y a las organizaciones mercantiles. Pero estas experiencias nos enseñan que la solución a la crisis pasa necesariamente por la política y por el examen del rol del Estado como regulador de las actividades colectivas y privadas.

Conclusión: Más allá de la crisis del modelo hegemónico. Los bosquejos de un modelo de desarrollo centrado en la metropolización de la vida cotidiana

Estas experiencias de Brasil y de Bolivia nos muestran que la crisis de un modelo capitalista fundado en el crecimiento y en la apropiación económica ilimitada de las riquezas humanas abre posibilidades diversas de reacción y de polémica. Estas reacciones actualizan la importancia de la separación relativa de la política y de la economía, o, de una manera más precisa, la de la relación entre el Estado nacional y la economía de mercado.

El caso brasileño expresa una estrategia de modernización conservadora donde los movimientos sindicales han buscado neutralizar la crisis por acuerdos con los patrones. En el caso brasileño, estos acuerdos han ocurrido prioritariamente en la industria automotriz y en la industria de

los aparatos electrodomésticos, lo que ha significado el aumento en las ventas de los bienes semi-duraderos. Estos esfuerzos de neutralización de la crisis han sido reforzados por las políticas asistencialistas como el apoyo económico a las familias, o por la creación de nuevos mecanismos de financiamiento al consumo de los pobres; lo cual se ha materializado en la distribución, por el sistema financiero, de más de 40 millones de tarjetas de crédito destinadas a los pobres. El caso brasileño es ejemplo de una modernización conservadora muy dependiente de la economía global. De cualquier forma, es importante observar que el gobierno del Partido de los Trabajadores ha logrado implementar políticas redistributivas eficaces para aumentar el mercado interno y disminuir los efectos de la crisis global. En este sentido, debemos señalar que la política estatal contribuye a cambiar considerablemente el modelo de consumo tradicional, limitado a las clases más acomodadas, y a crear nuevos indicadores de riqueza ligados al consumo. Este modelo de desarrollo basado en una alianza muy inestable entre sectores agrarios, industriales, bancarios y sindicatos empieza a agotarse, lo que se evidencia en la desindustrialización y en la disminución del PIB. Sin embargo, hay un factor cultural nuevo en el caso brasileño y que tiene que ver con la metropolización de la vida cotidiana y sobre el cual vamos a volver después.

El caso boliviano, al contrario, revela una ruptura más expresiva con el modelo de desarrollo dominante. Hemos constatado en la práctica que la ideología del crecimiento económico ilimitado esconde la presencia de un derecho privado enraizado en su origen dentro del comercio medieval de manufacturas y que busca universalizarse a cualquier precio. Contra este *hybris*, los bolivianos han impuesto la fuerza de los derechos colectivos que aseguran la pluralidad política, económica y jurídica y la autonomía de la gestión de los bienes colectivos.³⁷

¿Cómo pensar el “day after”? La respuesta es compleja. Dado que el malestar provocado por el desequilibrio sistémico del capitalismo produce necesariamente reacciones, sobre todo cuando la cultura utilitarista y privatista está confrontada con las resistencias alter-sistémicas ancladas en sólidos lazos comunitarios que actualizan la tradición en nuevos términos, obligando a la reforma del sistema político y jurídico, así como limitando las pulsiones del mercado. La crisis del modelo capitalista, en este momento, al menos en las zonas periféricas como las de América Latina, nos muestran la emergencia de reacciones que cuestionan directamente la legitimidad del poder central para reglamentar diversas demandas étnicas territoriales.

La perspectiva de la presencia de diversos modelos de desarrollo en el sistema mundo nos lleva a comprender las posibilidades de reformas del aparato estatal para garantizar nuevos derechos colectivos. A partir de los

³⁷ El modelo boliviano no rechaza al mercado, pero lo limita a un juego donde el bien público es prioritario. Seguramente, debemos ser prudentes: el contexto boliviano es muy particular y no podemos pensar en exportar y universalizar el imaginario aimara. No cometamos el mismo error que el Occidentalismo, al tratar de universalizar una experiencia cultural particular.

casos estudiados podemos avanzar una hipótesis: las resistencias parciales encontradas en América del Sur —pero que prosperan también en otros continentes incluido el europeo— están manifestando un cambio importante de los órdenes económicos y políticos mundiales. Lo anterior se basa en algunos puntos: uno es el agotamiento histórico de un modelo de poder centralizado y comprometido en el proyecto colonial de la apropiación privada de los recursos colectivos; otro es el aumento de las resistencias anticapitalistas de este modelo, lo que se vuelve más efectivo en la medida en que lo asociamos a la acumulación capitalista y a la injusticia social; un último punto concierne al hecho de que la complejidad de la mundialización favorece el surgimiento de una variedad de centros metropolitanos que toman a su cargo la responsabilidad de la gestión de territorios políticamente movilizados. En nuestra opinión, los complejos procesos de metropolización planetaria en curso logran avanzar la idea de derechos colectivos como la base de una importante reacción altersistémica.

Una de las posibilidades alternativas que prevemos, a partir de la reflexión comparativa de los casos brasileño y boliviano, es la de otro modelo de desarrollo, que llamamos aquí provisoriamente modelo metropolitano de desarrollo. Los planes de este nuevo modelo están demostrados por los desajustes entre la globalización política y la globalización económica, pero también por la complejidad del sistema mundo actual, que estimula el movimiento de la metropolización y la creación de nuevas modalidades de gestión que deben tomar en cuenta las particularidades regionales y locales. En los márgenes del sistema mundo, esta metropolización está verificada por la transformación de las ciudades poscoloniales a ciudades globales. Si antes las ciudades globales permanecían como dispositivos coloniales, parece ser que ahora, bajo el peso de la crisis del capitalismo de mercado, estas ciudades comienzan a jugar un rol central para la liberación de las fuerzas metropolitanas en el centro y en la periferia. Este proceso de metropolización puede ser captado en la aparición de las ciudades globales y de nuevas conglomeraciones humanas que articulan en el espacio lo local y lo global sobrepasando, por consecuencia, la antigua división del trabajo entre lo urbano y lo rural. Por supuesto, el despliegue espectacular de las regiones metropolitanas no implica, de hecho, la emergencia de una conciencia metropolitana glocal que cuestione la conciencia capitalista dominante. En este momento, notamos la existencia de ciudades poscoloniales que se convierten progresivamente en ciudades globales, si pensamos en São Paulo y en la Ciudad de México. El rol que juega la ciudad de Puerto Alegre para el éxito del FSM muestra la importancia de este nuevo modelo de desarrollo centrado en la emergencia de regiones metropolitanas de un nuevo tipo.

Pero este proceso no es así de simple, dado que el sistema capitalista continúa controlando los dispositivos de producción de la opinión pública e invirtiendo en propagandas destinadas al aumento del consumo y la diseminación de una cultura del miedo que tiene como fin neutralizar las resistencias anticapitalistas. Debemos considerar también los desafíos de reorganización del aparato estatal colonial para asegurar los nuevos procesos de gestión local. El caso boliviano es interesante debido a esta reflexión, puesto que en él se observan las dificultades con las que el gobierno central se enfrenta para asegurar su poder de gestión en el territorio, ya que permanentemente es atacado por las autoridades indígenas locales. El futuro de la democracia en Bolivia depende de la definición de esta tensión de gobernanza. Si en la sociedad boliviana lo local se identifica ampliamente con el espacio comunitario, no es así en otras sociedades más industrializadas y urbanizadas como Brasil y Francia, donde, por el contrario, recogemos otras definiciones de lo local. Es necesario redefinir lo local como espacio de producción de riquezas y de gestión social.

Un modelo metropolitano es más complejo y más apropiado para la gestión social porque rompe el monopolio del poder central y libera las fuerzas sociales a partir de lo local y en diferentes dominios —político, cultural, tecnológico y también económico—. Su flexibilización contribuye a valorar la participación democrática y reintegrar los derechos privados en un sistema jerárquico donde la prioridad son los derechos colectivos. El poder central continúa jugando un rol importante en el mantenimiento de la sociedad nacional, pero progresivamente pierde el monopolio de la organización del territorio. Se trata de repensar los modelos de desarrollo, a fin de que ya no estén centrados exclusivamente en la fuerza del poder central —que es siempre un dispositivo heredado de la lógica colonial—, sino en los poderes locales metropolitanos. La idea de lo local reviste aquí un rol estratégico para la reorganización territorial. Asistimos, por consiguiente, a la emergencia de un cambio importante de las formas materiales, tecnológicas y culturales que desbordan el pensamiento y la práctica capitalista, que exigen nuevos mecanismos de gestiones públicas y privadas. Esto no elimina el interés del poder central para la organización de la sociedad nacional, el poder central está sometido a la exigencia de descentralizar las decisiones de las demandas sociales, culturales, económicas y políticas que presentan siempre un carácter particular vinculado a la localidad metropolitana.

El proyecto metropolitano de desarrollo convierte al sistema en algo mucho más complejo, en la medida en que la vida cotidiana se abre a diversas redes identitarias y a la demanda de derechos colectivos, que escapan al derecho moderno centrado en la apropiación privada de los recursos colectivos. Debemos pensar en nuevos

indicadores y categorías de análisis capaces de tomar en cuenta la variedad de motivos culturales, psicológicos, políticos, estéticos, morales y también económicos que interfieren en los cambios interpersonales. Es decir, que las nuevas ciudades globales y las ciudades poscoloniales que se están convirtiendo en ciudades globales, exigen nuevos criterios de observación y de evaluación de los programas institucionales, que consideren el factor económico pero que se abran también a otros factores no económicos. Factores conectados a la organización afectiva, moral, cultural, estética y política de la vida humana y que explican la prioridad de lo colectivo sobre lo individual.

La metáfora durkheimiana de *la efervescencia social* sigue siendo válida para explicar los fundamentos del desarrollo metropolitano. La efervescencia sugiere que existen diversos movimientos e impulsos simultáneos,

la mayoría inconscientes, que fundan las movilizaciones colectivas más recientes. En el cuadro siguiente buscamos describir las exigencias de la efervescencia social contemporánea, ligadas a este momento del surgimiento del desarrollo metropolitano y de los derechos colectivos diversos. Los sujetos de la economía y del mercado se toman en cuenta, pero no como factores de la sociedad sin cuerpo. En el nuevo modelo metropolitano que está naciendo, el factor económico se diluye en una serie de demandas relacionales ligadas a la reproducción de la especie humana, a la organización de la vida comunitaria, a la preservación del medio ambiente, a la protección política y social igualitaria e inclusiva, a la autogestión colectiva. Debemos recordar también que la gestión social compartida responde a la demanda de responsabilidad colectiva, doméstica y moral, de los recursos colectivos.

Exigencias del desarrollo metropolitano

Exigencias	Derechos
Acceso a los recursos vitales (el agua, la tierra, los metales, el aire, el fuego)	Derecho a la vida
Liberación de las experiencias de solidaridad y de amistad y de creación de nuevas identidades individuales colectivas	Derechos al ser social (individualización y socialización)
Protección social y promoción de la ciudadanía integral a través de políticas públicas de salud, de educación, de transporte, de vivienda; y también protección gubernamental a la libertad de expresión, de circulación y de organización política	Derecho a la ciudadanía
Gestión social, privada y pública, responsable y ética de los bienes comunes	Derecho a la autogestión democrática (democracia participativa y solidaria)

Para terminar, me gustaría resumir algunos puntos centrales de esta discusión. En primer lugar, es necesario reconocer que la crisis está aumentando las distancias entre la globalización económica, que avanza gracias a las estrategias de privatización de los recursos colectivos, y la globalización política, que se da a conocer por la pluralidad de manifestaciones sociales y culturales colectivas e individuales. En segundo lugar, es necesario señalar que el aumento de las desigualdades y de los procesos de exclusión favorece una toma de conciencia colectiva sobre el carácter injusto de la acumulación capitalista en este momento. En América Latina, comenzamos a comprender que el desarrollo es un sistema de poder y, desde ahí, a considerar otros modelos de desarrollo que no estén centrados solamente en el crecimiento económico. Tener en cuenta estas alternativas contribuye a esclarecer la relación entre política y derechos sociales y colectivos.

Por otra parte, observamos también que los poderes centrales que organizan los territorios nacionales son

dispositivos coloniales que contribuyen a la reproducción del modelo de desarrollo capitalista. Existen reacciones contra la excesiva concentración de poder que están dirigidas desde los espacios locales movilizadas, que llamamos fuerzas metropolitanas. El éxito de un nuevo modelo de desarrollo metropolitano, a mediano plazo, se favorece por la complejidad del sistema mundo que debe considerar nuevas exigencias de la vida social y cotidiana, exigencias que son la base de la reorganización de los derechos colectivos. En el cuadro de arriba podemos constatar que la territorialización del debate sobre el desarrollo exige indicadores más complejos de riqueza para responder a los diferentes derechos de sobrevivencia, de reconocimiento, de acceso a la protección social y de autogestión. Los sujetos de la economía y del mercado son tomados en cuenta, pero no como dispositivos fuera de la vida cotidiana, sino en todos los momentos de organización de las reglas colectivas de solidaridad y generosidad, como en la dinámica del don.

Bibliografía

- ◆ Caillé, A., *L'idée même de richesse*, La Découverte, París, 2012.
- ◆ Caillé, A.; M. Humbert, S. Latouche P. Viverte, *De la convivialité: dialogue sur la société conviviale à venir*, La Découverte, París, 2011.
- ◆ Cary, P., “Indicateurs alternatifs à la croissance et reconnaissance politique des alternatives” en *Revue du Mauss Permanent*, 2012. <http://www.journaldumauss.net>
- ◆ _____ “Indicateurs alternatifs à la croissance ou reconnaissance politique des alternatives à la croissance: un regard sur la France et le Brésil”, 2013.
- ◆ Descola, P. et G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- ◆ Escobar, A., *Uma minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, México, 2005.
- ◆ Farah, I. et M. Gil, “Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia”, en P. H. Martins e C. Rodrigues (coords.), *Fronteiras abertas da América Latina*, Editora da UFPE, Recife, 2012.
- ◆ Guimarães, A., “Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la realidad boliviana”, en F. Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Pax, CIDES-OXFAM, La Pax, 2011.
- ◆ Hashizume, M., “A emergência do Katarismo. Tensões e combinações entre classe e cultura na Bolívia contemporânea”, en Anais do IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina ISSN: 2177-9503. Imperialismo, nacionalismo e militarismo no Século XXI, 14 a 17 de setembro de 2010, UEL, Londrina.
- ◆ Madoery, O., El desarrollo como categoría política, en *Critique et emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año IV, n.7, 2012.
- ◆ Martins, P. H., “Pouvoir politique, action publique locale et économie solidaire”, en J. L. Laville, J-P Magnen, G. C. De França Filho e A. Medeiros, *Action publique et économie solidaire : une perspective internationale*, Éditions ères, Ramonville, 2006.
- ◆ Méda, D., “Comment le PIB a pris le pouvoir”, en *C.E.R.A.S. Projet*, 2012, pp. 14-21d.
- ◆ Rivera, J.L.L., “El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano”, en A. Uzeda (Org.), *Cultura y sociedad en Bolivia*, CISO-FACSO-UMSS, Cochabamba, 2010.
- ◆ Rivero, M. R., “El pluralismo jurídico en Bolivia: derecho indígena e interlegalidades”, en F. Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES-OXFAM, La Pax, 2011.
- ◆ Robertson, R., Comments on global trade and glocalization dans *Globalization and Indigenous culture*, Inoue Nobutaka, general editor, Institute of Japanese culture and classics, Kogakakuin University, 2000. www2kogakakuin.ac.jp/ijcc/wp/global/15robertson.html
- ◆ Stefanoni, P., “¿Y quién no querría «bien vivir»?”, en *Critique et emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año IV, n.7, 2012.
- ◆ Viveiros de Castro, E., *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo, 2002.
- ◆ Wallerstein, I., “La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo”, en *Anuário Mariateguiano*, n.8, 1996, pp. 195-207.
- ◆ Wanderley, F., “Las prácticas estatales y la ciudadanía individual y colectiva- Una mirada etnográfica de los encuentros de la población con la burocracia estatal en Bolivia”, en *Iconos*, revista de ciencias sociales, no. 34, Flacso, Ecuador, 2009.