

Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia¹

Ivonne Farah² y Mauricio Gil³

Resumen

Este artículo discute la emergencia de numerosos enfoques sobre modernidades múltiples y modernidades alternativas, así como el debate entre estos enfoques siguiendo la línea argumental Norte/Sur: En la primera parte se hace un mapa de la discusión sobre modernidades múltiples como adaptaciones creativas, distinguiendo en su interior orientaciones más “pasivas” (Taylor y Lee, Eisenstadt) de otras más “activas” (Gaonkar), comparándolas a continuación con los enfoques sobre modernidades alternativas en el Sur: la modernidad entendida como autodeterminación (Chatterjee), la crítica de la colonialidad como el lado oscuro de la modernidad (Mignolo, Quijano, Dussel) y la búsqueda de una modernidad no capitalista (Echeverría). En la segunda parte, los autores analizan la propuesta boliviana del Vivir Bien y su potencialidad como horizonte de una modernidad alternativa no capitalista.

Palabras clave: modernidades alternativas, Vivir Bien, modernidades múltiples.

- 1 Este trabajo fue presentado en el XXVIII Congreso ALAS 2011, realizado en Recife, Brasil en septiembre de 2011, y una versión abreviada en el Foro Planetario: Modernidades alternativas: política, cultura y sociedad en América Latina y el Caribe, realizado en el marco del mismo congreso.
- 2 Ivonne Farah es economista, especialista en políticas sociales y analista socioeconómica. Es profesora-investigadora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), institución de la que además fue directora de 2008 a 2012.
- 3 Mauricio Gil es doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y profesor-investigador del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Abstract

This article discusses the emergence of many approaches on multiple modernities and alternative modernities, as well as the debates between these approaches following a North/South argument line. In the first part the discussion on multiple modernities as creative adaptations is mapped establishing a difference between more “passive” (Taylor and Lee, Eisenstadt) and more “active” orientations (Gaonkar), which are compared with the approaches on alternative modernities in the South: modernity as self-determination (Chatterjee), critique of colonialism as the dark side of modernity (Mignolo, Quijano, Dussel), and the quest for a non-capitalist modernity (Echeverría). In the second part, the authors analyze the Bolivian proposal on Well Living (Vivir Bien) and its potential as a horizon for a non-capitalist alternative modernity.

Key words: *alternative modernities, Well Living, multiple modernities.*

Introducción

El mundo diverso de hoy ha puesto en cuestión lo que fue su comprensión dominante hasta hace pocas décadas atrás. La crisis del capitalismo y la crisis del neoliberalismo llegan a su centro global, al punto de poner a la deriva su mayor conquista civilizatoria: el estado social y protector de sus ciudadanos. A nivel global aflora un espíritu de época de realidades diversas y de relaciones más igualitarias y, en el debate de las ciencias sociales, se reconoce que el tiempo de hoy es un tiempo de presencias culturales diversas, de estructuras socioeconómicas heterogéneas y plurales, de principios civilizatorios múltiples. A ello contribuye la irresolución de los problemas y contradicciones de la modernidad capitalista desde sí misma,⁴ que acaba deslegitimándose como espejo y concepto omniabarcante. También contribuye la creciente interculturalidad al interior de cada sociedad y el clima de conflictos potenciales que emergen en las diferentes zonas y en los procesos de América Latina y Bolivia.

En otras palabras, se está viniendo abajo la visión de un Occidente moderno como modo adecuado, único y universal de responder a las exigencias

4 Tanto en relación con sus mecanismos institucionales internos como en la realización de su propia definición, sin desconocer las contradicciones en las sociedades distintas o extrañas a las de “origen” de la modernidad (ver Echeverría, 2011).

de (re)constitución de la socialidad y de las instituciones socioeconómicas y políticas, y en particular de una “periferia” sumida en un supuesto atraso cultural y en una tradicionalidad que debía proyectar su futuro mirándose en el espejo moderno occidental. Se está produciendo, pues, un proceso de “desoccidentalización” del mundo (Ramonet, 2011).

En breve, el tiempo de hoy es de una irrefutable realidad de modernidades diversas que hacen de la modernidad un “acontecimiento múltiple” (Berian, 2005). Este tiempo favorece nuevas teorías y una epistemología plural (“ecología de saberes” para Santos), que abona el campo y condiciones de posibilidad de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad capitalista, ya que las mezclas o pluralidad de temporalidades o “especificidades modernas”, sobre todo en América Latina, constituyen una gran fuente de imaginación de futuro. En este contexto diverso e intercultural, de nuevos balances en el “sistema mundo”, no es casual la emergencia de numerosos enfoques sobre modernidades múltiples y modernidades alternativas asociadas, en una importante variedad de casos, con el potencial de transformación de las realidades capitalistas modernas y, en otros, con apelaciones al pasado en busca del futuro.

I. Modernidades alternativas: un mapa de la discusión

Efectos de la geopolítica del conocimiento sobre la discusión

Es probablemente Fredric Jameson (2004) quien mejor ha situado la discusión sobre modernidades alternativas en su contexto ideológico. No obstante, su punto de vista está –como en todos los casos– condicionado por el lugar desde donde piensa, en su caso, la academia y el pensamiento crítico en el llamado Norte del mundo. Puede afirmarse, por tanto, que desde el Sur los perfiles y formas del debate muestran diferencias considerables. Es decir, existe una geopolítica del conocimiento que tiene efectos sobre la discusión, si bien pensamiento crítico se produce tanto en el Norte como en el Sur.

Jameson hace notar que las discusiones sobre modernidades múltiples y alternativas vinieron justo después del adiós a la modernidad propio de

los discursos sobre la postmodernidad de los años ochenta. La pregunta es, ¿por qué después de ese adiós surgen los discursos sobre modernidades múltiples y alternativas? Simplificando su hipótesis, se trataría de operaciones ideológicas de cierto retorno al pasado: frente a los consensos postmodernos acerca de los rasgos de lo moderno que no serían ya deseables, estaríamos ahora frente a “fenómenos de un tipo muy diferente, que sugieren el retorno y el restablecimiento de toda clase de cosas del pasado, y no su liquidación al por mayor” (Jameson, 2004: 13). Uno de esos retornos sería la reactualización de la noción misma de modernidad.

Según su razonamiento, la razón de fondo de este resurgimiento es política: es la victoria del neoliberalismo la que habría hecho posible que la modernidad sea reinterpretada desde una perspectiva fundamentalmente económica como desarrollo del libre mercado global, dejando atrás la modernidad cultural. Pero, ¿por qué no usar directamente la palabra postmodernidad como se hacía antes? Porque, según Jameson, este cambio en el discurso evita plantear “las serias preguntas sistémicas, políticas y económicas, que el concepto de una postmodernidad hace inevitables” (Jameson, 2004: 21). Reinterpretar la modernidad como libre mercado global y, a su vez, proponer la idea de modernidades alternativas es más redituable desde un punto de vista ideológico, pues permite pensar que “puede haber una modernidad para todos que sea diferente del modelo anglosajón convencional o hegemónico. Todo lo que nos disguste de éste, incluida la posición subordinada en que nos deja, puede borrarse gracias a la idea tranquilizante y ‘cultural’ de que podemos configurar nuestra modernidad de otro modo, razón por la cual es posible la existencia de un tipo latinoamericano, un tipo indio, un tipo africano y así sucesivamente” (Idem).

Pero con esto, como sostiene Jameson, se pasa por alto el vínculo fundamental de la modernidad con el capitalismo, cuya estandarización y dominio global siembran “dudas considerables sobre todas estas piadosas esperanzas de variedad cultural en un mundo futuro colonizado por un orden universal del mercado” (Idem).

Sin perder de vista estas lúcidas advertencias, las experiencias reflexivas desde el Sur nos permiten afirmar que el diagnóstico de Jameson es apropiado sobre todo para los desarrollos sobre modernidades múltiples

y alternativas en el Norte. Sin embargo, parece desconocer las reflexiones elaboradas en el Sur, si bien en éstas se pueden identificar (en casos) ejes analíticos similares.

En lo que sigue, se intenta hacer un mapa de la discusión sobre modernidades múltiples y alternativas siguiendo esta línea argumental (Norte/Sur), para tratar de avanzar en la clarificación de las condiciones ideológicas en que debemos pensar las alternativas a la modernidad capitalista en el mundo de hoy.

Discusión sobre modernidades múltiples como adaptaciones creativas

En las discusiones sobre modernidades en el Norte es posible distinguir al menos tres versiones que hacen énfasis en su carácter múltiple.

Taylor y Lee: adaptaciones creativas “pasivas”

Charles Taylor y Benjamin Lee (s/f) sostienen que las teorías predominantes de la modernidad dejaron fuera de la discusión ciertos temas cruciales como el de las diferencias al interior de la modernidad. Califican a esas teorías como “aculturales”, pues ponen el énfasis en un incremento de la racionalidad abstracta, que cualquier cultura puede y debe experimentar mediante un conjunto de transformaciones. Esta visión supone la convergencia de las distintas civilizaciones y sostiene que la insistencia en valores culturales propios constituye un obstáculo al “desarrollo”.

Una teoría “cultural” de la modernidad, en cambio, abre una perspectiva notablemente diferente. En efecto, concibe la “transición a la modernidad” como el “surgimiento de una nueva cultura” en la que, como en cualquier proceso de este tipo, el pasado deja “su huella en el producto final” (Taylor y Lee, s/f). Por ello, en vez de hablar de modernidad en singular, habría que hablar de “modernidades múltiples”.

En la perspectiva acultural, los procesos de la modernidad –emergencia de una economía mercantil industrial, de un estado organizado burocráticamente, etc.– igualan y unifican a todas las culturas. En la perspectiva cultural, aunque se acepta que estos cambios institucionales transforman

las culturas tradicionales, se sostiene que si la transición es asumida y no impuesta y brutal –como fue bajo el colonialismo europeo–, permite que la gente encuentre en su propia tradición cultural elementos para llevar adelante las nuevas prácticas e instituciones que la modernidad exige. La modernidad no sería una ola homogeneizadora, supondría múltiples maneras y procesos pensados como “adaptaciones creativas” a la modernidad (aparentes y reales). Las adaptaciones creativas verdaderas serían las que pueden modificar la propia cultura local de tal modo que la iniciativa privada exitosa y la organización burocrática sean parte de los repertorios propios de acción, pues la modernidad no requiere de instituciones idénticas, pero sí funcionalmente equivalentes, y una línea de base que es competir exitosamente en el mercado internacional.

En esta perspectiva, que se podría llamar de la “divergencia en la convergencia”, no se elimina la convergencia; en rigor, las adaptaciones creativas son adaptaciones *funcionales* a la modernidad, cuya construcción en el abanico múltiple de casos debe ser investigada en las diferentes partes del mundo, siendo ésta la tarea central de las ciencias sociales. La palabra capitalismo –no casualmente– no se menciona en este enfoque. Implícitamente, más allá de la celebración de la diversidad, se presupone que en el fondo la modernidad es una: capitalista. Lo que queda, entonces, son adaptaciones funcionales más o menos felices al mercado mundial. En estos desarrollos, Jameson y Žižek ven el triunfo ideológico del capitalismo, que se opaca convenientemente a sí mismo del horizonte de la discusión (Žižek, 2007).

Eisenstadt: continua auto-corrección de la modernidad

Eisenstadt coincide con Taylor y Lee en que la idea de modernidades múltiples va en contra de las teorías clásicas de la modernización, que asumieron que el “programa cultural de la modernidad” se expandiría al resto de sociedades del planeta en el mismo formato en que se desarrolló en la Europa occidental. Argumenta que los desarrollos reales de la modernización contradicen esas hipótesis, pues muestran una multiplicidad de patrones institucionales e ideológicos; por tanto, modernidad y occidentalización no son lo mismo (Eisenstadt, 2000). Sin embargo, dada esta multiplicidad

de modernidades, la pregunta inevitable es cuál es el núcleo común de la modernidad, pregunta complicada en sí, y más aún bajo la hipótesis de la crisis de la modernidad occidental.

En el intento de responder a esa pregunta, Eisenstadt se interna en un argumento que confunde la ausencia de homogeneización con una supuesta ausencia de hegemonía, entre otras cosas. Por una parte, hace un rodeo por las antinomias político-ideológicas de la modernidad para explicar las primeras experiencias de “modernidades alternativas” en el siglo XX (las de tipo comunista-soviético y las de tipo fascista-nacional socialista), así como las derivas contemporáneas de los discursos radicales modernos, incluidos los anti-occidentalistas o los contrarios a la Ilustración (como el fundamentalismo islámico, que se considera moderno en tanto se asocia al jacobinismo europeo, en una operación de reducción, una vez más, de lo Otro a lo Mismo).

La explicación de lo diverso de la modernidad, en cambio, Eisenstadt la encuentra en la primera “expansión de la modernidad en las Américas”, como un efecto del imperialismo y colonialismo, que luego alcanzó también a Asia y África. A partir de ello, si bien la globalización y el postmodernismo parecieran implicar el fin de la modernidad –sea en la versión del “fin de la historia” o en la del “choque de las civilizaciones”–, lo que tendríamos en realidad es la continua (re)emergencia de múltiples modernidades, que estarían quitando a Occidente su monopolio y predominio. Con ello, como se decía al inicio, se confunde diversidad con pérdida de hegemonía. Como en el caso de Taylor y Lee, poco o nada se dice acerca del capitalismo y su predominio mundial, mientras se reducen “los nuevos problemas más importantes” de nuestros tiempos a los relacionados al medio ambiente, al género y a los radicalismos políticos fundamentalistas contemporáneos, sin tratarlos como problemas vinculados al capitalismo transnacional. De ello se sigue la confiada definición de la modernidad como una forma de sociedad con una capacidad potencial de continua autocorrección.

Gaonkar: adaptaciones creativas “activas”

Gaonkar presenta una visión más compleja sobre modernidades múltiples y alternativas, estableciendo puentes con los discursos propios del Sur.

Hace notar que trabajar sobre modernidades alternativas exige revisar la clásica distinción entre modernización social y modernidad cultural, así como cuestionar la idea simplista de un fin de la modernidad. Reconoce el carácter múltiple de la modernidad y su condición global, y deriva de ello que ya “no tiene más un centro gobernante ni macro-narrativas que la acompañen”, con base en el flujo en que se encuentran las hegemonías de los estados nacionales dominantes.

Gaonkar sigue en buena medida la línea argumental de Taylor y Lee de una “teoría cultural” de la modernidad, pero va más lejos al proponer una interpretación de la noción de “adaptaciones creativas” no funcional a la modernidad (capitalista). Acepta que la formación de “equivalentes funcionales” autóctonos que respondan a los “imperativos de la modernización” es una tarea importante de la adaptación creativa, a la vez que sostiene que ese tipo de innovación institucional no agota el verdadero alcance de la adaptación creativa: “La adaptación creativa [...] no es simplemente una cuestión de ajustar la forma o recodificar la práctica para suavizar el impacto de la modernidad; más bien apunta a las muchas maneras en las cuales un pueblo cuestiona el presente. Es el emplazamiento donde un pueblo ‘se hace’ a sí mismo moderno, como opuesto a ‘ser hecho’ moderno por ajenas e impersonales fuerzas, y donde se da a sí mismo una identidad y un destino” (Gaonkar, 1999: 16). Se diría, pues, que se trata de una versión activa, frente a la pasividad de la adaptación funcional de Taylor y Lee.

No obstante, no se problematiza la especificidad de esa adaptación reflexiva en el capitalismo como forma estructural de la modernidad triunfante, si bien introduce de manera compleja la dialéctica entre divergencia y convergencia (unidad vs. diversidad de/en la modernidad), y la diversidad en cada espacio nacional/cultural: “la modernidad no es una, sino muchas; la modernidad no es nueva, sino vieja y familiar; la modernidad es incompleta y de una manera necesaria” (Gaonkar, 1999: 18). Esta vez, al parecer, prevalece la diversidad sobre la unidad.

En general, en la tensión entre modernidad una o múltiple, las teorías predominantes oscilan entre las teorías aculturales que enfatizan su unidad y las culturales que enfatizan la diversidad. En ambos casos, por vías diferentes, se oblitera el hecho fundamental de que la modernidad triunfante

y realmente existente es la modernidad capitalista, y que es el capitalismo el que da unidad a la modernidad.

Discusión sobre modernidades alternativas en el Sur: contra las adaptaciones creativas

Chatterjee: “nuestra modernidad” como autodeterminación

La distinción Norte/Sur es metafórica y puramente operativa. Hay gente en el Norte que tiene una perspectiva crítica y gente en el Sur que tiene una perspectiva convencional o conservadora. La diferencia real es la posición que se asume respecto de la experiencia de la modernidad, y como sostiene Chatterjee (1997), una de las características de la experiencia de la modernidad en países del Sur (India o Bolivia) es que, dada la dura experiencia del colonialismo, existe escepticismo sobre sus valores y ventajas, ya que en estos lugares desde el inicio se intuyó que “permaneceríamos por siempre como consumidores de la modernidad universal; nunca seríamos tomados seriamente como sus productores” (Chatterjee, 1997: 8).

No obstante, y como estrategia de argumentación, retoma una *definición literal* de la modernidad como autodeterminación que toma de Kant. En este sentido, para Chatterjee “la verdadera modernidad consiste en determinar las formas particulares de la modernidad que son apropiadas a circunstancias particulares” o, en otras palabras, que si “hay alguna definición universalmente aceptable de modernidad, es ésta: que al enseñarnos el empleo de los métodos de la razón, la modernidad universal nos vuelve capaces de identificar las formas de nuestra propia particular modernidad” (1997: 8-9). Es decir, la modernidad es autodeterminación y, en esto, nuestro apego al pasado –una de las fuerzas motrices de nuestra modernidad no occidental–, no debiera pensarse como lastre o resistencia al cambio. “Al contrario, es nuestro apego al pasado el que hace surgir el sentimiento de que el presente necesita ser cambiado, de que es nuestra tarea cambiarlo”, pues a diferencia de Kant –para quien la autodeterminación se expresaba como escape del pasado (por las restricciones que imponía a la libertad)–, la humanidad de hoy se expresa como cuestionamiento del presente, pues

“es precisamente el presente del cual sentimos que debemos escapar” (Chatterjee, 2003: 19-20).

Programa de investigación modernidad/colonialidad (MC): la colonialidad como el lado oscuro de la modernidad

En esta perspectiva, la experiencia colonial es la marca de las reflexiones sobre la modernidad en América Latina, aunque algunas veces bajo una poderosa influencia de la academia norteamericana, como es el caso del programa de investigación “modernidad/ colonialidad”, cuyos más conocidos representantes, entre otros, son Walter Dignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Sus desarrollos son suficientemente conocidos, por lo que aquí solo se sintetizan lo que nos parece son su mérito y su límite principal. Su mérito consiste en haber insistido en el lado oscuro de la modernidad: el colonialismo y la colonialidad (término que ellos prefieren) del poder o del saber, sobre todo en los ámbitos de la violencia simbólica y la violencia epistémica (término que también prefieren). Su límite es el papel secundario que este programa le asigna a la otra cara, no tan oculta, de la modernidad: el capitalismo tanto a nivel global como al interior de las sociedades “colonizadas”; lo cual parece estar vinculado a su rechazo del marxismo como tradición de pensamiento que es reducida a una de las tres grandes narrativas modernistas, junto al cristianismo y el liberalismo (Escobar, 2003).

Al respecto, su crítica a todas las explicaciones eurocentradas y eurocentristas de la modernidad (incluidas las de “la izquierda”) es que no admiten “un afuera” de la modernidad. Las discusiones sobre modernidades múltiples, híbridas, alternativas, etc., conllevarían el mismo problema: “En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y la voluntad europea, no importa cuán cualificada sea” (Escobar, 2003: 58). Por ello, los representantes de este programa de investigación se preguntan más bien sobre la posibilidad de “alternativas radicales a la modernidad” y reflexionan sobre ello desde nociones como exterioridad, pensamiento de frontera, trans-modernidad, etc.

No obstante, su crítica a la retórica modernista deja abierta la pregunta de si estos ejercicios teóricos no son ellos mismos retóricos a su manera. Un signo de ello serían algunas ambigüedades y contradicciones en que incurren; entre ellas, que el discurso de las “alternativas radicales a la modernidad” termina siendo otro discurso de modernidad alternativa, pues su radicalismo inicial cede en una serie de matizaciones. En efecto, ni la “exterioridad”, ni la “trans-modernidad”, ni el “pensamiento de frontera” son tan otros ni tan exteriores al sistema y, por ello mismo, las “alternativas radicales” no son tan radicales como afirma el discurso. Una expresión textual de ello se advierte en el siguiente pasaje: “‘Alternativas a la modernidad’ es una reflexión por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Operando en las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre: ‘Otro mundo es posible’. ‘Desarrollo alternativo’, ‘modernidades alternativas’ y ‘alternativas a la modernidad’ están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros” (Escobar, 2003: 68). Queda, no obstante, la pregunta de si pueden ser complementarios dos discursos que, en general, se sostiene que son incompatibles en tanto plantean una disyunción excluyente: o modernidades alternativas o alternativas a la modernidad.

En breve, en esta perspectiva se hace énfasis en los imaginarios, y esto tiene su valor; no obstante, desde las críticas marxianas al socialismo utópico (y las que se han hecho y se pueden hacer al propio marxismo en el nivel de sus fantasías ideológicas) se sabe que la imaginación y el imaginario no bastan para desarrollar un pensamiento crítico que pueda sortear las trampas ideológicas. Esto se hace patente en el nivel de la economía, la cual se pretende repensar “en lo concreto”, en el nivel de las “prácticas de diferencia económica”, mientras que en paralelo –salvo excepción– se abandona la economía política en su perspectiva de análisis global de la economía capitalista. Pero así se malentiende “las tendencias totalizantes y capitalogocéntricas” (Escobar, 2003: 79) que se critica en el discurso de la economía política, las cuales responden a las propias tendencias de la economía moderna, que son totalizantes y dominadas por el capital.

Echeverría: modernidad alternativa no capitalista

En el pensamiento latinoamericano, la teorización del capitalismo como fundamento explicativo de la modernidad, en cambio, ha sido desarrollada por ciertos autores adscritos al marxismo crítico, como Bolívar Echeverría. Estas teorizaciones consideran la cara colonial de la modernidad, pero en su inextricable vínculo con la historia del capitalismo. Lo más original de Echeverría, al respecto, son sus desarrollos sobre la diferencia crucial entre las formas no capitalistas y la forma capitalista de producción y de vida, así como sus elaboraciones histórico-teóricas sobre las diversas líneas seguidas por la modernidad capitalista y sus respectivos *ethes*.

Si bien esta explicación ya está en Marx, Echeverría (2011) es especialmente elocuente al marcar la diferencia entre la “forma natural” de reproducción de la vida social, centrada en el valor de uso, y la forma capitalista, centrada no sólo en el valor de cambio sino, principalmente, en el proceso de valorización y acumulación del capital. Para él, la clave económica de la modernidad sería justamente la forma capitalista, pues “de ninguna realidad puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo” (Echeverría, 2011: 71).

El otro aspecto crucial que subraya Echeverría es el papel dominante de una de las formas de la modernidad realmente existente, “la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo”, en medio de “las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo” que se pueden constatar y, asimismo, en medio del “cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista” (realista, romántico, clásico y barroco) (2011: 75, 88-89 ss.).

Si bien en esta argumentación sigue operando cierta excepcionalidad europea, ésta se presenta más bien como un *factum* de la historia mundial, pues “sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el capitalismo [...] no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el *capitalismo*, el fundamento de la modernidad no hubiera podido

provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva” (Echeverría, 2011: 94-95). A partir de ese arranque capitalista, la modernidad europea se expandió mundialmente, imbricándose con el colonialismo en su desarrollo planetario.

Este complejo proceso, desde el inicio mundializado, fue articulándose en formaciones sociales diferenciadas que, según Echeverría, podrían clasificarse siguiendo la hipótesis del “cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista”: 1) realista, 2) romántico, 3) clásico y 4) barroco, siendo cada uno de ellos una forma específica de lidiar con el *hecho capitalista*. En términos generales, “al *ethos* de la modernidad capitalista le corresponde articular como inmediatamente vivible aquello que es profundamente invivible: la contradicción entre la tendencia creativa que emerge en el cuerpo social y la ‘voluntad’ destructiva inherente a la valorización del valor de las cosas” (2002: 5). En términos específicos, el *ethos* realista –cuyo origen sería la ética protestante y su versión contemporánea más extrema el “American way of life”– consistiría en la intensificación del dominio de la forma valor sobre la forma natural, mientras el *ethos* romántico, un intento de inversión de este dominio a través de la construcción de patrias nacionales; en cambio, el *ethos* clásico sería una adaptación al capitalismo que intenta corregir los efectos perversos del mismo, pero sin intentar contra él; finalmente, el *ethos* barroco, típico de América Latina, sería una forma de resistencia al sacrificio de la forma social-natural que implica el capital.

Frente a la hegemonía del *ethos* realista en la historia del Occidente moderno –*ethos* que “experimenta como una bendición y no como una desgracia la subordinación del valor de uso al valor económico capitalista”–, en América Latina la vida social se dio bajo el predominio del *ethos* barroco “que se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas” (Echeverría, 2002: 9).

Aunque el modo en que Echeverría presenta esta resistencia indígena pueda generar objeciones –por su carácter en algún grado generalizante y su enfoque centrado en la vida citadina colonial y no en el mundo rural, donde la resistencia fue mayor y el mestizaje cobró otras formas complejas y violentas–, su argumento central es más consistente que los anteriores. Por lo demás, es importante su señalamiento de que esa estrategia de resistencia fue adoptada no sólo para sobrevivir a la amenaza de barbarie, sino ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos. Con ella se habría evitado la simple devoración de sus códigos por los códigos civilizatorios de los colonizadores.

Por ello, aunque esa integración en resistencia haya significado que ya no se pudiera salir de los códigos de la modernidad capitalista (al menos hasta ahora), también significó que los propios códigos indígenas vivieran silenciosamente, y se desplegaran de manera lenta, aunque omnipresente e indetenible. Y es desde aquí que, según la tesis de Echeverría, se prolonga lo político y lo refundador de otras formas de sociabilidad que están presentes en la vida cotidiana de la América Latina actual, cuya característica es su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y el mundo.

Es decir, ante los intentos de uniformación moderna y constitución de un humano universal, en la cultura latinoamericana observamos la peculiaridad de la adopción práctica, en la vida cotidiana, de una “convivencia en mestizaje” como estrategia de reproducción de su identidad social, la que se traduce en los términos de una modernidad propia. Así, señala Echeverría, antes que una cultura de apartheid, “América Latina ha preferido en los hechos métodos de convivencia con el otro, como vía de construcción de su propia identidad, *el mestizaje: la invención en el otro y la apertura al otro*” ([2001] 2011). Este mestizaje se encontraría en lo que se puede llamar la presencia simultánea de distintos estratos de experiencia histórica concreta y de formación de una identidad múltiple. Sería inherente a un rechazo de la tendencia a uniformar y más bien al cultivo de la pluralidad identitaria.

La capacidad de Echeverría de ahondar en el núcleo capitalista de la modernidad realmente existente, y de rastrear la variabilidad histórica de las reacciones vitales ante este hecho masivo de la historia mundial,

le permite abordar de otra manera los problemas teórico-prácticos de la crisis de la modernidad capitalista, sin descuidar la cara colonial de ésta y sin hacer concesiones a una implícita o explícita inevitabilidad del capitalismo. En Echeverría la idea de modernidades múltiples y de modernidades alternativas cobra otro sentido. En el caso de las modernidades múltiples, no sólo implican adaptaciones creativas e informadas culturalmente a la modernidad en general, sino resistencias creativas –incluso civilizatorias– a la modernidad realmente existente, a la modernidad capitalista cada vez más americanizada. En el caso de las modernidades alternativas, el objetivo político sería una modernidad “verdaderamente alternativa”, que trascienda realmente el proyecto de la modernidad capitalista. En esta perspectiva, Echeverría señala que el socialismo real no alcanzó el carácter de una modernidad alternativa en sentido fuerte. Al contrario, “lo distintivo del comunismo soviético y su modernidad no estuvo –paradójicamente– en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad, en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba” (2011: 114).

II. Bolivia y el Vivir Bien: ¿modernidad alternativa o alternativa a la modernidad?

El debate sobre modernidades muestra la superación de la pretensión teórica y práctica de dominar la estructuración de la vida humana, cultural e institucional, desde un sólo principio civilizatorio. Veremos en esta segunda parte qué proposiciones novedosas plantea la experiencia boliviana al respecto.

Muchas de las formas de pensamiento en torno a la modernidad y sus alternativas han tenido y tienen expresiones propias en la lucha política e intelectual en Bolivia. En particular, el complejo de cuestiones resumido en el par modernidad/colonialismo y el par sintetizado en modernidad/capitalismo fueron abordados por el indianismo-katarismo y por el marxismo crítico boliviano en la década de los 70 y 80. Conectando con reflexiones como las de Chatterjee, por ejemplo, Silvia Rivera argumentó la idea de

una modernidad indígena formada a partir del “trajín colonial” de la coca que, a su vez, se expresó como rebelión política en las grandes sublevaciones indígenas del siglo XVIII –contemporáneas de las grandes revoluciones modernas–. Esta idea hoy cobra mayor presencia en poblaciones indígenas urbanas y rurales vinculadas no sólo con la producción y comercialización de la coca, sino con otras actividades productivas y comerciales amplias. Por su parte, René Zavaleta Mercado desarrolló una versión marxista local de la idea de modernidad barroca con su definición de Bolivia como “sociedad abigarrada” explorando, como Echeverría, la posibilidad de una modernidad alternativa verdadera sobre la base de las resistencias “barrocas” a la modernidad capitalista.

A partir de la herencia de las tradiciones teóricas señaladas, la discusión se complejizó en Bolivia al ingresar al siglo XXI, debido a las transformaciones políticas y económicas que produjo la resistencia nacional-popular al neoliberalismo, y que viene con elementos novedosos que están cambiando la cultura política, las relaciones entre estado, sociedad y los sujetos de la política a partir de la actuación de movimientos campesinos e indígenas que vienen acompañados de un discurso que recupera, restablece o reinventa nociones, *saberes* y prácticas atribuidas a colectividades campesinas y comunidades indígenas con el concepto de Vivir Bien.

La ética del Vivir Bien

El rasgo central de la revolución política boliviana actual es el protagonismo de un movimiento social poderoso, campesino e indígena; un movimiento que, como dicen Gaonkar y Chatterjee, se hace moderno y (re)define la identidad del país con su cuestionamiento al presente.

En este contexto, la noción ética del Vivir Bien se viene ubicando discursivamente como principio civilizatorio que cifra las aspiraciones, esperanzas y el horizonte de una nueva socialidad humana, de una vida social natural armónica y de una institucionalidad correspondiente pautaada por un nuevo texto constitucional. Se entiende el Vivir Bien como “paradigma” social, económico y cultural, alternativo a la modernidad capitalista industrial occidental, en cuanto su sentido –según diversos autores– se

originaría en la filosofía de vida de los pueblos andinos, cuya economía (aun hoy) preservaría sus rasgos originarios y se reproduciría en un espacio casi cerrado. Sería una traducción del *suma qamaña* aymara, cuyas acepciones: “vivir en paz”, “vivir a gusto”, “convivir bien”, “vida dulce” o “criar la vida del mundo con cariño” darían a la vida un “sentido más pleno”: biológico, humano y espiritual en el Cosmos entendido como universo que incluye la Madre Tierra y las comunidades sociales (cf. Medina, Mamani, Bautista, Albó en Farah y Vasapollo, 2011).

Este Vivir Bien sería opuesto y no intercambiable con el “vivir mejor” del *ethos* occidental capitalista, al fundarse en lo cualitativo de la vida socio natural y en el valor de uso. Pero, si bien prevalece una mirada cosmocéntrica y –también– dicotómica entre un mundo andino comunitario biodiverso y el mundo occidental, para algunos no sería impensable la complementariedad entre ambas “civilizaciones” antagónicas. Al contrario, sería posible la “coexistencia interactiva y dinámica entre reciprocidad e intercambio para crear abundancia”, para que todos “vivan bien de manera dialéctica” pero, en este caso, el despliegue de cada principio se daría en demarcadas territorialidades propias: más primarias y locales para la reciprocidad; y, de ahí hacia fuera, más impersonal y macro para el intercambio entre economías heterogéneas (Medina en Farah y Vasapollo, 2011).

A pesar de sus diferentes versiones discursivas, el Vivir Bien comparte como elementos comunes: (i) la defensa de la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza, (ii) una cultura fundada en el vínculo social y afectivo o la sociabilidad, (iii) el respeto por el medio ambiente y uso sostenible de los recursos con base en la recuperación de culturas ancestrales, (iv) una lógica fundada en la satisfacción de necesidades humanas que prioriza el valor de uso contra la lógica del capital, (v) la participación y ampliación de la democracia en perspectiva intercultural, y (vi) una visión biocéntrica y cósmica de la vida.

En el plano discursivo y semántico –el de mayor desarrollo– se advierte una variedad de traducciones del *suma qamaña*,⁵ que dejan abierta la posibilidad de que el Vivir Bien como noción ética sea más la creación de

5 En la mayoría de los especialistas tiene acepciones y términos distintos a Vivir Bien.

intelectuales indígenas e indigenistas antes que del lenguaje cotidiano o de representaciones locales de las comunidades indígenas (Uzeda, 2010). Con todo, lo importante es el horizonte que proyecta y las posibilidades de que éste sea apropiado como rumbo ético, ideológico y político para remontar injusticias y generar valores comunitarios.

Se trata de una ética valiosa y contradictoria con la valorización y acumulación de capital, por su énfasis en la dimensión cualitativa del mundo de la vida y el privilegio del valor de uso, de una filosofía, actitudes y prácticas atribuidas a las sociedades andinas ancestrales; y, por ello, de una noción que sugiere la recuperación de elementos del pasado de cara a la renovación de la sociedad presente. En ese sentido, vale la afirmación que “la imaginación del futuro se apoya siempre sobre la memoria del pasado” (J. P. Sironneau en Bartra, 2010), como también señala Chatterjee.

En breve, la ética del Vivir Bien reivindica formas y principios organizativos de la vida social que permiten “restituir la unidad y armonía de la vida como unidad de sociedad y naturaleza, lo primordial del sitio o territorio y de racionalidades colectivas” (Asociación Latinoamericana de Estudios Críticos del Desarrollo, 2010). Sin embargo, no ha encontrado aún sus parámetros en los niveles de la teoría y sus categorías, menos aún en un patrón de desarrollo propio; se mueve todavía en el plano de las construcciones filosóficas que dejan por delante innumerables y difíciles retos, pues aún no se visualizan sus anclajes en realidades concretas actuales, tanto de las estructuras agrarias comunitarias, familiares o privadas, menos aún urbanas (Spedding, 2010).

Ahora bien, según planteamientos de las modernidades alternativas, salir del presente es una forma de modernidad en su referencia a *novedad*, a *lo que se llega a ser*, ya no necesariamente bajo el dominio de lo *racional-científico*, *laico y cuantitativo sobre lo sagrado, ancestral, natural y cualitativo*, sino –al menos– en articulación con ello. Por tanto, el nuevo horizonte del Vivir Bien sería moderno. Pero, en tanto lo común del discurso del Vivir Bien defiende la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza –bajo principios de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, relacionalidad–, su carácter moderno tendría el desafío de lograr ese horizonte sin riesgo de quedar aprisionado en territorialidades acotadas, en un contexto –como el

boliviano— donde el vigor de las mezclas y racionalidades socioeconómicas, culturales y étnicas es amplio, fuerte y contradictorio.

Por tanto, ¿cómo se articulará la “invención” del Vivir Bien con los diversos *ethos* vigentes en el país, qué grados de apertura o cierre hacia ellos se requiere? ¿Será necesario ahora —y cómo— un “sacrificio” al revés, de la lógica del capital a la lógica de lo cualitativo y social natural? ¿Persistirá el *ethos* barroco en términos nuevos? ¿Qué prácticas, usos y valores convergen en una estrategia hacia el Vivir Bien? ¿Qué predisposiciones subjetivas pueden cristalizar ese horizonte? En breve, ¿es posible una modernidad en términos globales o (pluri)nacionales desde la noción del Vivir Bien?

Dualidad o modernidad alternativa de la transformación en curso

Por lo anterior, Vivir Bien es un potencial *ethos*, una noción con pretensión alternativa a la valorización y acumulación, al individualismo y etnocentrismo capitalista, cuyas referencias están acotadas social, cultural y territorialmente. Además de provenir de pueblos campesinos e indígenas “amerindios”, es propia de sociedades donde la reproducción se basa en estructuras comunitarias de sustento de la vida y de autogobierno, constituyendo, según Zavaleta, los “márgenes no transformados y articulados por la expansión del capitalismo” (en Tapia, 2010). En palabras de García Linera, “nace en la comunidad, donde hay mecanismos de desarrollo que no están basados en la rentabilidad sino en la producción de satisfactores armoniosa con la naturaleza” (en Bartra, 2011: 171). Su constitución como nuevo “paradigma” civilizatorio, como se dijo, tiene por delante el desafío de disputar el sentido de las instituciones y de la subjetividad, dado el importante proceso de transformación y modernización de comunidades y amplios grupos de indígenas urbanos y rurales que ya ha tenido lugar.

Más allá de las contradicciones propias de la heterogeneidad y pluralidad de relaciones, está la contradicción y dualidad entre proyecto de futuro y “vejez normativa, institucional y de los hábitos cotidianos” de la modernidad presente; estas contradicciones se expresan en el proceso mediante el cual se estaría avanzando hacia ese horizonte. En el discurso oficial, los lineamientos del proceso se resumirían en tres ejes estratégicos

identificados como “nuevo horizonte de época” hacia donde camina el país: estado plurinacional, autonomías e industrialización pero en un contexto de economía plural y en el marco de estructuras socioculturales complejas o plurales (García Linera, 2011). Es decir, se resumirían en una nueva forma de *ethos* barroco que, de un lado, re-inventa la presencia contradictoria de lo campesino indígena y de estructuras comunitarias y de autogobierno⁶ en el proyecto de un estado plurinacional y una propuesta de autonomías modernas combinadas con otras formas de autonomía; y de otro, la propuesta de un capitalismo industrial y la apertura a otra u otras formas de organización productiva en el concepto de economía plural.

En un caso, el estado plurinacional tendrá que remontar el Estado-nación *como forma política de relación* emergente de la *condición multisocietal* del país cristalizada en una multi-institucionalidad macrosocial que la refleje. Ello parte del cuestionamiento a la forma monocultural del poder político y de las instituciones estatales, aunque se sigue conservando la estructura de los órganos estatales preexistentes, con apertura a formas de autogobierno (autonomías indígenas).⁷

Es decir, existe una contradicción entre el proyecto de estado plurinacional y el estado realmente existente. Esta contradicción se mantiene también en el proceso político que sigue transcurriendo bajo el mecanismo electoral de selección de representantes en los órganos de poder estatal, aunque se combina con el reconocimiento de usos y costumbres en la designación de autoridades de las estructuras comunitarias y autonomías indígenas. Una invención (lo pluricultural) en los mismos órganos o instituciones del poder, y una apertura al otro (la comunidad).

De nuevo, se mantienen viejas normas, instituciones y hábitos, a la vez que se incorpora y reconoce lo que estaba fuera y oculto: personalidad autónoma a algunos pueblos y naciones originarias más allá de competencias municipales; lo que implica derecho al territorio y autogobierno.

6 Características de la llamada condición multisocietal de Bolivia, o sociedad abigarrada (cf. Tapia, 2002).

7 Aunque ello está asociado a la *ampliación de los grados de igualdad política para partes mayoritarias de la sociedad civil, y desconcentración de la toma de decisiones hacia distintos territorios autónomos pluriculturales y sociales* (comunitarios).

En resumen, se produce una articulación contradictoria entre lo ancestral y lo moderno en perspectiva de una nueva modernidad que amplía la democracia con la pluralidad identitaria, algo que –como señala de Sousa Santos (2011)– en general y cotidianamente “se hace en el terreno de manera sencilla” aunque no está visibilizado.

Por otro lado, el estado plurinacional con autonomías podrá fortalecerse en la medida que se fortalezcan las estructuras productivas plurales y, principalmente, comunitarias asociadas –además– con el Vivir Bien.

Es importante ver este requisito con la propuesta de la industrialización que pretende una proyección moderna de la economía que sostenga las aspiraciones redistributivas, instituidas constitucionalmente en una nueva generación de derechos, tanto individuales como colectivos. O sea, se recoge la historia y raíces del *ethos* liberal privado y estatista, nacionalista y desarrollista, y se innova con los derechos comunitarios o colectivos. Del mismo modo, se plantean decisiones políticas⁸ que resuelvan la desigualdad social y la exclusión, cuyas raíces se atribuyen al “colonialismo” y al “patrón primario exportador” de desarrollo, pero basadas en cuatro pilares: (i) *diversificación productiva e industrialización*, (ii) función central del estado en la transformación productiva, (iii) potencialidad de las formas plurales de producción y (iv) carácter estratégico de sectores capitalistas (privados o estatales) vinculados con la explotación de recursos naturales y generadores de excedente bajo el control estatal (Wanderley, 2009).

Es decir, las formas plurales avanzarían en la presencia contradictoria de una economía extractivista predominante –que se ha desarrollado en diferentes fases históricas con base en la explotación desregulada de los recursos naturales–, al mismo tiempo que se propone el proyecto post-capitalista del Vivir Bien. Es clara, pues, la articulación constitucional y normativa innovadora entre instituciones liberales modernas e indígenas o pluralistas, sean políticas o económicas (Wanderley y Mokrani, 2011). ¿Podría decirse que se trata de un proyecto de “*mestización*” del Estado y

8 Plan Nacional de Desarrollo: “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien” (2006-2011), cuya denominación como plan de *desarrollo* para Vivir Bien muestra que el Vivir Bien no sustituye al desarrollo sino que marca su horizonte normativo y ético.

la economía, y por tanto, de una nueva modernidad múltiple y alternativa bajo una nueva forma del *ethos* barroco y de convivencia con otros *ethe*?

A ello responde el vicepresidente García Linera, hablando de la existencia de “tres modernidades: la industrial, la microempresarial urbana artesanal y la campesina comunitaria(...) estamos imaginando una modernidad pluralista(...) tres modernidades en paralelo(...) Las posibilidades de transformación y emancipación de la sociedad boliviana apuntan a eso: reequilibrar las formas económicas no capitalistas para que, con el tiempo, vayan generando procesos de mayor comunitarización que habiliten pensar en un postcapitalismo. El postneoliberalismo es una forma de capitalismo, pero creemos que contienen un conjunto de fuerzas que, con el tiempo, podrían devenir postcapitalistas” (en Svampa y Stefanoni, 2007). Es decir, se acepta al menos dos racionalidades contrapuestas en complementación dinámica y tensa donde está juego que una de ellas domine sobre la otra, sea la del lucro o la del bienestar, la de acumulación o la de una economía moral. La respuesta, siempre en palabras de García Linera, “dependerá de la correlación de fuerzas” (en Bartra, [2010] 2011).

En relación al Vivir Bien en específico, esa mestización se observa en la afirmación oficial antes citada de García Linera, quien además de señalar que el Vivir Bien es un “paradigma” nacido de la comunidad para producir satisfactores en armonía con la naturaleza, agrega que “no se sostiene sobre la miseria. Necesita educación, salud, carreteras, agua potable, electricidad sin que esto suponga destruir el entorno(...) *Manejar la tensión entre desarrollo productivo y protección de la naturaleza: eso es Vivir bien*(...) Equilibrio es la clave” (en Bartra, 2011: 171). Es decir, se mantiene la confianza en una temporalidad progresista de la vida, a la vez que el Vivir Bien debe nutrirse del abigarramiento de la sociedad que incluye su base comunitaria. Además, para “vivir mejor” (no en la miseria) se requiere formas de economía capitalistas. De nuevo, entonces, realidades plurales como imaginación de una alternativa futura moderna. O, en palabras de Echeverría ([2001] 2011), la reafirmación básica de que la “identidad latinoamericana no expulsa sino requiere de la otredad”, al menos en una larga transición.

En el proceso concreto, el nuevo *ethos* barroco se inventa para enfrentar el predominio de la contradicción capitalista, sea para resolverla o para

neutralizarla como se sugiere en el plano discursivo, donde se rescata la sociabilidad de las realidades agrarias comunitarias y se preserva la idea de constitución de la soberanía popular. Se reconoce la economía plural, se habla de interrelaciones entre sus diferentes formas; en tanto la tendencia real marca la sobre-posición de la economía capitalista estatal y privada respecto de las otras formas y racionalidades económicas. Se fortalece lo estatal capitalista y la reconstitución/fortalecimiento de sujetos organizados en torno a núcleos del conflicto (re)distributivo situados en el ámbito de la economía pequeño empresarial (de recursos productivos y naturales –tierra cada vez más que territorios– y de recursos económicos en general para su aprovechamiento privado); mientras que el *estatus* de la economía comunitaria no está claramente definido, lo mismo que el concepto de economía plural y las formas en que se articula en ella el proyecto de la industrialización y la economía del Vivir Bien.⁹

Vivir Bien: ¿alternativa a la modernidad?

Pero, hay otros desafíos. La sociedad del Vivir Bien no sólo tendrá que disputar el espacio a la economía, estructuras e instituciones políticas modernas capitalistas. Tendrá que debatir con ideas y aspiraciones de felicidad, de buen vivir, que no son nuevas ni propias de colectividades ancestrales; han estado presentes en el pensamiento emancipador de matriz marxista y, más lejos aún, en el pensamiento social humanista legado por Occidente

9 Afloran evidencias de una larga adopción práctica de elementos modernos –como la racionalidad económica mercantil y de generación de pequeñas o medianas ganancias desde sujetos indígenas mestizos rurales (cocaleros, productores y pequeños emprendedores agropecuarios, etc.) y urbanos (comerciantes, transportistas, productores de manufacturas)–, junto a la presencia de núcleos de pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de los sectores nacional-populares. Esta nueva diversidad es portadora de un *ethos* barroco que se contrapone políticamente al aparente *ethos* comunitario de pueblos indígenas; esta contraposición se advierte en el repliegue a demandas materiales sectoriales dejando de lado las más cualitativas y afines al Vivir Bien “andino”. En el conflicto entre intereses particulares y comunes emerge la tendencia del estado a centralizar las decisiones para resolver la contradicción: “lo estatal tiende a imponerse sobre lo social, lo vertical sobre lo horizontal y, en términos generales, los aparatos y las inercias sobre los procesos...” (Bartra, 2010), lo racional sobre lo sagrado y, en suma, la integración de lo ancestral en lo moderno.

desde el Medioevo, pasando por el Estado social y por invocaciones a una “economía civil” y moral que rescate la reciprocidad inherente a los intercambios económicos y mercantiles implicados en la producción de “bienes relacionales” de cara a un nuevo Estado social.¹⁰ Coincidiendo con Echeverría, el intercambio o circulación de mercancías “es un instrumental neutral de civilización que permite, gracias a la combinación del valor de uso y valor de cambio, que se establezca la relación entre necesidades de consumo y oferta de productos”, pues el “mercado puede ser regulado por el estado y la sociedad (o por el capital); por tanto, es posible una modernidad otra que nunca fue, que implique emancipación y abundancia. Se trata de inventar otra modernidad distinta” (Echeverría, [2001] 2011).

En esa perspectiva, el Vivir Bien podría ser pensado en el contexto de una sociedad mercantil que incorpora un principio ético estructurador de otra modernidad que rescate la pluralidad de la realidad y profundice la renovación del pensamiento económico, cultural y político. Ello implica remontar la subestimación de la diversidad cultural y socioeconómica del pensamiento llamado indígena, y de la cuestión medioambiental y de la desigualdad social por parte del pensamiento moderno occidental.

¿O Vivir Bien es sólo posible en países donde existe “una densidad de organización social comunitaria y procesos de empoderamiento social de los sujetos campesinos e indígenas” (De Melo Lisboa en Coraggio, 2007), como existe en Bolivia? La pluralidad de realidad y de orígenes del pensamiento crítico (en el Norte y en el Sur) nos advierte que la “densidad de organización social” y estructuras comunitarias no son condición exclusiva de esa posibilidad. Sabemos que la articulación entre formas

10 Echeverría hace también distinción entre mercancía/mercado y capital, pues “mercado y mercancía se rigen por leyes de equivalencia, respeto e igualdad. Para el capital, la mercancía no es más que una máscara y el intercambio de equivalentes un pretexto que le sirve para expropiar trabajo ajeno”. Esa distinción es clave, porque señala que “toda civilización moderna, toda civilización globalizada es *imposible de imaginar con un sistema de distribución tradicional o regido por la cultura propia de una identidad localista*. Es necesario un mecanismo de circulación de mercancías que permita construir cualquier concreción del mundo de la vida en cualquier circunstancia histórica. La mercancía es una conquista civilizatoria, no de la modernidad capitalista” (Echeverría, [2001] 2011).

plurales en tensión y contradicción no es equilibrada ni simétrica. La experiencia histórica se ha basado en relaciones de dominación que han derivado en la opresión y funcionalidad de unas formas (comunitarias) a las otras (capitalistas).

La ética de Vivir Bien requiere remontar la sola crítica moral a la modernidad capitalista y al monoculturalismo mediante una relación entre conocimiento e intervención en la realidad, como medida de realismo y credibilidad de cualquier construcción cognitiva y ético-política (de Sousa Santos, 2009). En breve, requiere una modernidad alternativa que, al darse en medio de la pluralidad económica, cultural y política de la realidad, será por un buen tiempo una modernidad estructurada bajo el *ethos* barroco, en los términos de Echeverría.

La pregunta, por tanto, debe orientarse hacia su potencialidad para articular a su alrededor la crítica del presente como condición de construcción del estado, de formas nuevas de participación y de democracia, de un desarrollo productivo que trascienda territorialmente el espacio local en el ámbito de una sociedad y economía más amplias. Pero también, hacia la indagación sobre las fuerzas, las energías sociales que juegan en la pluralidad y que, más allá del discurso y la posibilidad conceptual e incluso técnica del Vivir Bien, pueden pasar de ser actores sociales y convertirse en sujetos de una historia en esa perspectiva.

La recuperación y proyección del *ethos* milenario de la comunidad ancestral y de la identidad multicultural no excluye a *campesinos e indígenas modernos*, tampoco niega la sociedad moderna e industrial, los nuevos conocimientos y tecnologías, o las prácticas alternativas de modernidad. Mucho menos niega los mercados, cuyos circuitos han permitido articular las comunidades y evitar que sin ellos queden aisladas y cerradas en economías de auto-consumo, y que el *ethos* de la sociedad moderna capitalista no quedase sin incorporar relaciones más igualitarias (Bartra, 2010) mediante su logro civilizatorio mayor: el estado social ahora amenazado de muerte. En suma, la ética y posibilidad del Vivir Bien apela a cosmovisiones y conocimientos tradicionales y modernos, apela a la modernidad en sí misma plural de cara a la posibilidad de una alternativa no capitalista.

Bibliografía

- Bartra, Armando
 2010 *TIERRADENTRO. Mito y utopía en la revolución boliviana*. Inédito. UAM, México.
- 2011 *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. ITACA-PRD DF. México.
- Beriain, Josetxo
 2005 *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Bolivia: País Líder
 Programa de Gobierno MAS-IPSP 2010-2015.
- Chatterjee, Partha
 1997 *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar, Sepsis Codesria.
- Constitución Política del Estado (2008). Bolivia.
- Coronil, Fernando
 2000 “Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- De Melo Lisboa, Armando
 2007 “Economía solidaria. Una reflexión a la luz de la ética cristiana” en: Coraggio, J. L. (org.) (2007). *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Editores ALTAMIRA.
- de Sousa Santos, Boaventura
 2011 “Incertidumbres y procesos contradictorios” entrevista realizada por Osvaldo León para ALAI AMLATINA el 27/09/2011.
- 2009 “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA Colección 25 años, CLACSO-ASDI, IRD. La Paz” Muela del Diablo.
- Dussel, Enrique
 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

- Echeverría, Bolívar
 2011 *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Oxfam/Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Echeverría, Bolívar
 [2001] (2011). “La múltiple modernidad de América Latina” en: Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Oxfam/Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- 1988 *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (comp.)
 2009 *La americanización de la modernidad*. México: Era.
- Eisenstadt, Samuel N.
 2000 “Multiple Modernities” en: *Daedalus*, Invierno 2000, 129, 1, pp. 1-29.
- Eisenstadt, Samuel N. (ed.)
 2005 *Multiple Modernities*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- Escobar, Arturo
 1996 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- 2000 “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar” en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Fals Borda, Orlando
 1996 “Prólogo” en: Escobar, A. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano
 2011 “Introducción” en: Farah y Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA/SAPIENZA Università di Roma/OXFAM. La Paz: Plural.
- Farah, Ivonne; Ampuero, Igor (eds.)
 2011 *Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo*. Henry Veltmeyer (Coordinador CDS Network). Primera edición en español. CIDES-UMSA/OXFAM. La Paz: Plural.

- Gaonkar, Dilip P.
 1999 “On Alternative Modernities” en: *Public Culture* 11 (1), Duke University Press, pp. 1-18.
- Gaonkar, Dilip P. (ed.)
 2001 *Alternative Modernities*. Durham y Londres: Duke University Press.
- García Linera, Álvaro
 2011 *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Gudynas, Eduardo
 2011 “Camino para las transiciones post-extractivistas” en: Alayza y Gudynas (edit.). *Transiciones. Post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: RedGE/CLAES. CEPES. Neva Studio S.A.C.
- Habermas, Jürgen
 1985 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Jameson, Fredric
 2004 *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Gedisa.
- Lander, Edgardo (comp.)
 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Mignolo, Walter
 2000 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho” en: Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Plan Nacional de Desarrollo “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien”. Lineamientos estratégicos 2006-2011. Gaceta Oficial, Bolivia, septiembre de 2007.

Prada Alcoreza, Raúl

2010 “Umbrales y horizontes de la descolonización” en: García Linera, Prada, Tapia y Vega (2010). *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo.

Quijano, Aníbal

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Ramonet, I.

2011 “El nuevo ‘sistema-mundo’” en: *Le Monde Diplomatique* en español. Octubre de 2011.

Rivera, Silvia

2007 “Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización” en: *Asuntos indígenas* 1-2/07.

Spedding, Alison

2010 “‘Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)” en: *Fe y Pueblo 2010: Suma Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. La Paz.

Svampa, M.; Stefanoni, Pablo

2007 “Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas” en: *Observatorio Social de América Latina*. Año 7, núm. 22 septiembre 2007. Buenos Aires: CLACSO.

Tapia Mealla, Luis

2002 *Condición multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.

2009 “Prólogo” en: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA Colección 25 años. CLACSO-ASDI, IRD. La Paz: Muela del Diablo.

2010 “El Estado en condiciones de abigarramiento” en: García Linera, Prada, Tapia y Vega. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo.

- Taylor, Charles; Lee, Benjamin
 “Multiple Modernities Project. Modernity and Difference”
 en: <http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html> (consulta
 realizada en enero de 2012).
- Thompson, Sinclair
 2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la
 insurgencia.* La Paz: Muela del Diablo/Aruwiyiri.
- Uzeda, Andrés
 2010 “Del ‘vivir bien’ y del vivir la vida” en: *Fe y Pueblo 2010: Suma
 Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien.* Instituto Superior Ecu-
 ménico Andino de Teología. La Paz.
- Veltmeyer, H.; Parpart, Jane
 2011 “La evolución de una idea: estudios críticos del desarrollo” en:
 Farah y Ampuero (eds.) *Herramientas para el cambio: Manual para
 los estudios críticos del desarrollo.* Henry Veltmeyer (Coordinador
 CDS Network). Primera edición en español. CIDES-UMSA/
 OXFAM. La Paz: Plural.
- Wanderley, Fernanda
 2009 *Crecimiento, empleo y bienestar social. ¿Por qué Bolivia es tan des-
 igual?* CIDES-UMSA Colección 25 años. La Paz: Plural.
- Wanderley, Fernanda; Mokrani, Leila
 2011 *La economía del gas y las políticas de inclusión socio-económica en
 Bolivia. 2006-2010,* CIDES-UMSA/Fundación Carolina (informe
 de investigación). La Paz: Inédito.
- Zavaleta M., René
 1987 *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina.*
 La Paz: Los Amigos del Libro.
- 2010 *Lo nacional popular en Bolivia.* La Paz: Plural.
- Žižek, Slavoj
 2007 “Introduction. Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule” en:
 Mao Tse-Tung. *On practice and contradiction.* Londres: Verso.