

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**Reproducción de la vida ampliada. Diálogos entre el desarrollo humano
socialista y el ma'álob kuxtal en el sureste cubano y mexicano**

Que para obtener el título de Doctor en Estudios Latinoamericanos

P R E S E N T A

EMILIO NUDELMAN CRUZ

TUTOR: DR. JUAN ARANCIBIA CÓRODOVA
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

COTUTORES: DR. JOSÉ MARÍA CALDERÓN, DR. NAYAR LÓPEZ CASTELLANOS
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Ciudad de México, mayo 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, a mi hermana y a Nicolás

A todos mis muertos

A Fidel *in memoriam*

Quiero agradecer a Juan Alberto Arancibia Córdoba, José María Calderón Rodríguez, Nayar López Castellanos, Alejandro López Bolaños y Arturo Vilchis Cedillo. A la UNAM y al Conacyt.

A Máximo y Orlando. A Alicia Martínez Tena, Elpidio Expósito, María Rodríguez Puzo, Mayelín Silot Leyva, Mario Gordillo, Miriam Saqqa, Arianna Laguna Torres, César Arias y Natalia Arias Laguna. A Irene Merino Espinoza. Al pueblo cubano, al Centro Loyola de Santiago de Cuba y a la Universidad de Oriente.

A Carlos Chablé, Marisol Berlín, Victoria Santos, Sheena Ye, Juan Xix. A la UNORCA y al pueblo maya.

Al Instituto Escuela del Sur.

A mi familia. A mis amigos. A mis colegas.

Gracias.

Bonito y sabroso

Se sentaron a la mesa un ejidatario maya y un campesino oriental.

Ambos vestidos de guayabera, símbolo de distinción y elegancia para los dos, llegaron en bicicleta a su tertulia; una y otra con asientos extra de madera contruidos por ellos mismos, ajustados en los cuadros de los velocípedos, idénticos.

Buscando el de acá y el de allá, sombra por el intenso calor, comenzó el primero a hablar del yaxché y el segundo, que era mayombero, del fombe, y de cómo convivían perfectamente con la palma real. La dualidad hacía referencia a la ceiba. El uno recordaba a la Xtabay y el otro a Echu. Teniendo presentes la fuerza de la naturaleza, el cubano sacó a colación a Sandy y el maya a Janet, mientras recordaban que los techos de sus hogares, fabricados con guano, no habían resistido los huracanes.

Ambos recordaban lo difícil o hasta imposible que era vacacionar en Cancún y Varadero por sus altos costos pensados para dzules, yumas. Sin embargo, el macehual se refería con amor al mar y al monte, y el oriental hacía lo mismo respecto a su mar y su manigua. El maya hablaba con orgullo de su milpa sembrada con semillas propias en el ejido, y el cubano hacía lo mismo sobre su finca de cultivos intercalados, sembrados con semillas criollas de la cooperativa.

Mientras el cubano presumía sobre las ventajas alimenticias del consumo de moringa, el maya hacía lo mismo sobre el ramón. Hablar de ello les abrió el apetito. El cubano pidió un plato de quimbombó y un pan con lechón. El mexicano pidió un plato de oca y una torta de lechón. Les sirvieron lo mismo. Al terminar de comer salieron al parque central y se sentaron al crepúsculo a escuchar el canto de las aves. “Me recuerda un atardecer en el parque central de Las Tunas”, dijo el cubano; “A mí, un ocaso en el parque central de Noj Kaaj Chan Santa Cruz Balam Naj Kampocolché”, dijo el maya. Al final del concierto, ambos terminaron cagados por los pájaros. Hacía mucho calor, así que buscaron mitigarlo.

El maya compró un machacado, y el cubano una champola.
Les prepararon lo mismo.

Ido el Sol, la noche refrescó. El cubano sintió frialdad; el maya, heladez. Comenzaron a hablar de Historia para entrar en calor. Ambos se centraron en el 26 de julio. El maya le decía al cubano que esa fecha era muy importante, pues ese día se recordaba el comienzo de la Guerra de liberación maya del siglo XIX. El cubano le comentaba que esa fecha para él también era importante, pues se inmortalizaba el asalto a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes, antecedentes de la culminación de la Guerra de liberación nacional comenzada en el siglo XIX.

Ambos se regocijaron hablando de sus comandantes y generales, de sus crucoob y sus mambises.

Al sorprenderse de las similitudes y las diferencias, exclamaron al mismo tiempo:

¡Coño!

Nudelman, 2019

ÍNDICE

Problematización introductoria	9
La crisis civilizatoria	17
¿Qué entender por crisis?.....	17
Dialéctica, evolución y esperanza.....	20
La crisis incivilizatoria.....	26
Colonialidad, capitalismo y modernidad.....	27
<i>Interés económico</i>	36
<i>Interés sociopolítico</i>	38
Modernidad, progreso y desarrollismo.....	38
Desarrollos y buenos vivires: Salidas al no-desarrollo	60
¿Qué es y qué no es el desarrollo?.....	61
Aproximación a las teorías del desarrollo.....	62
El desarrollo como desdoblamiento vital, movimiento y liberación.....	69
Las fronteras entre el desarrollo y el buen vivir.....	77
Buenos vivires.....	79
<i>El buen vivir como alternativa al desarrollo</i>	82
<i>El buen vivir como alternativa de desarrollo</i>	96
Diálogos entre el desarrollo y el buen vivir: la reproducción de la vida ampliada.....	105
La forma natural de la reproducción social.....	111
La reproducción de la vida humana.....	115
La reproducción de la vida campesina.....	117
La reproducción de la vida ampliada.....	120
Desarrollo y ma' alob kuxtal en Cuba y México	126
Los elementos del socialismo práctico.....	126
Experiencias latinoamericanas anticapitalistas y antimperialistas.....	128
Cuba.....	135
<i>Cuba prehispánica y colonial</i>	135
<i>La guerra cubana de liberación nacional</i>	136
<i>Antecedentes de la Revolución cubana</i>	138
<i>El desarrollo territorial planificado</i>	142
<i>La praxis del desarrollo territorial planificado</i>	150

<i>Cooperativas</i>	154
<i>Elementos del socialismo práctico</i>	158
<i>Vivir bien en Cuba</i>	168
<i>Contradicciones y tensiones internas en el proceso de transición al socialismo</i>	173
México.....	182
<i>Once Ahau Katún</i>	184
<i>La guerra de liberación maya</i>	187
<i>Revolución y socialismo maya</i>	194
<i>Elementos del socialismo práctico</i>	199
<i>Ma'álob kuxtal</i>	203
<i>Los límites del buen vivir</i>	209
Ampliar el ámbito de lo posible. Procesos educativos para ir más allá de la reproducción social y permitir la reproducción de la vida ampliada	211
Hacia una reproducción de la vida ampliada.....	211
Hacia una nueva ética.....	215
Hacia una Educación de las pasiones.....	217
Reflexiones finales	230
Fuentes consultadas	242

Problematización introductoria

El aumento de la pobreza extrema, la profunda desigualdad social creciente, la explotación del ser humano por el ser humano y de éste sobre el resto de la naturaleza, la privatización y mercantilización de la misma y el deterioro ambiental; en otras palabras, la reproducción sistemática de la muerte como expresión de una crisis civilizatoria multidimensional, estructural y sistémica, ha posicionado en América Latina un debate académico y político entre dos conceptos y prácticas que a simple vista parecieran contrarios y excluyentes: desarrollo y buen vivir.

El buen vivir encontró su lugar en el lenguaje cotidiano tras aparecer en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, literalmente con base en formas de vida propias de los pueblos originarios andinos: *sumak kawsay* y *sumaq qamaña*, aunque el uso más temprano de estos conceptos puede rastrearse en la década de los setenta del siglo pasado (Yampara, 2016). Por su parte, tras los efectos devastadores del capitalismo en las últimas cuatro décadas, en su forma actual como globalización neoliberal, el concepto *desarrollo* es fuertemente cuestionado. Los debates académico-políticos al respecto son por demás necesarios y fructíferos, pues demuestran que la dialéctica es la manera en la cual se expresa la existencia, y porque pueden abonar a la construcción de un mundo más justo.

La presente investigación nace del interés por ese debate y por contribuir a las diversas respuestas a la crisis civilizatoria. Esta tesis busca responder a preguntas como, ¿cuál es el origen de la crisis actual?; ¿qué entender por desarrollo?; ¿qué entender por buena vida?; ¿cómo responde el sureste cubano y mexicano a la crisis desde sus posibilidades y sus características propias?; ¿es posible el diálogo, la complementariedad entre desarrollo y buen vivir, una síntesis?; ¿qué es necesario para lograrlo?

Antes que nada, piénsese la Realidad, la Vida, la Existencia, con mayúsculas, como un fractal; como una entidad geométrica compleja que contiene una imagen de sí misma en cada una de sus partes, volviéndolas interdependientes entre sí para conformar la totalidad que significa la Realidad. Si se entiende así la Realidad, ésta se encuentra, entonces, en la “frontera difusa entre el orden y el caos” (Talanquer, 2002: 4), pues comprendida de esta manera es una totalidad demasiado grande para ser abarcada; es inasible.

Para intentar ordenarla, comprenderla, explicarla y transformarla, primero se debe discriminar partes de ella; se debe delimitar un segmento de ella que, como parte del todo,

represente en sí misma a la totalidad; justo como un fractal. Se debe, pues, elegir una parte que represente al todo, una muestra:

[...] lo particular no existe más que en la relación que lleva a lo general. Lo general existe únicamente en lo particular, mediante lo particular. Todo lo particular es (de uno u otro modo) general. Todo lo general es (partícula, o aspecto, o esencia) de lo particular. Todo lo general abarca, sólo de un modo aproximado, todos los objetos particulares. Todo lo particular integra de manera incompleta lo general, etc., etc. (Lenin, 1915: 368)

Otra forma de explicar este hecho podría ser a partir del ejemplo de las cosmogonías mesoamericanas, como la maya clásica, que comprendieron al universo como un caos caracterizado por fuerzas cataclísmicas hasta que se logró el ordenamiento del cosmos, el equilibrio, en el que todas las expresiones de la existencia pudieron convivir de manera armónica, ya fueran seres animados o inanimados, pues todo y todos tienen un lugar en el cosmos, ya que cada una de sus partes representa la totalidad (comprendida ésta como una unidad indisociable entre sus fracciones).

En fin. Una vez acotada la Realidad de manera subjetiva, de haber elegido una parte representativa del todo (o delimitación del tema y casos de estudio), se convierte en *la* realidad, con minúscula, como parte de aquella totalidad que se analiza, describe y explica con la intención de aproximarse al todo (a la Realidad con mayúscula), no a todo.¹ Esa realidad, en esta investigación dividida en cuatro capítulos, se conforma por la realidad del desarrollo humano socialista en el sureste cubano, y la realidad del *ma'alog kuxtal* (buena vida) en Quintana Roo, en el sureste mexicano, ambas situadas en la región Caribe.

Dicha realidad, entendida como proceso, trata de una serie de relaciones en el espacio-tiempo en las cuales entra en juego un “conjunto de probabilidades en proceso de hacerse” (Arruda, 2005: 58), y también probabilidades que no sucedieron y que por lo mismo no es necesario atender (el *hubiera*, pues, no existe). Asimismo, se propone ser entendida como una “complejidad simultáneamente material e inmaterial, actual y potencial, individual y social, local y global, inmediata y mediata, específica y general, cotidiana e histórica” (Ibidem: 63-64), y quien escribe lo interpreta como unidad en pluralidad, como la unidad en conflicto en posibilidad de ser construida de forma liberadora.

¹ Quizás una forma de explicar esta idea de manera más sencilla sea decir que la Realidad está conformada por realidades, y aunque seamos conscientes de la Realidad, es imposible asir todas las realidades que la componen.

La Realidad, ese fractal que nos trastoca como un torbellino moviéndose hacia todas direcciones al mismo tiempo, parafraseando a José Revueltas, no sólo se caracteriza por revelar una crisis de ideologías políticas y económicas, y de paradigmas científicos. Se trata de una crisis que perturba todos los ámbitos de la vida de todos, generando procesos involutivos caracterizados por la angustia, la incertidumbre, el miedo, el egoísmo, la desesperanza, la apatía, la apariencia y la simulación. Por esta razón se dedica el primer capítulo de este trabajo a explicar la crisis civilizatoria actual desde una perspectiva histórica.

En la presente investigación, que es finalmente un discurso argumentativo,² dicha realidad se define por medio de un sistema de ideas concreto; un marco teórico determinado que, por medio de conceptos delimitados, dan estructura y contenido a la realidad identificada; es decir: la realidad es nombrada con palabras. Uno de los objetivos de la presente investigación es el de reapropiarse de ciertos conceptos clave y resignificarlos para participar en la construcción de conocimiento desde la complementariedad epistemológica.³ El resultado de esta apropiación y resignificación, sin embargo, no produce conceptos concluyentes ni absolutos, sino que están abiertos a la necesidad de futuras profundizaciones, cuestionamientos, reapropiaciones y resignificaciones.

Nombrar la realidad y problematizarla debe ser el primer paso si se le quiere transformar, pues para poder plantear distintas posibilidades sobre un mundo mejor debe conocerse a fondo “lo ya surgido, lo existente en estado de nacimiento” (Pérez, 2012: 59), para negarlo (no en un sentido destructivo, como suele pensarse), y así construir la posibilidad de una nueva realidad/nueva sociedad a partir de “las oportunidades, las coyunturas, la elaboración de estrategias, proyectos y alternativas” (ibidem: 60).

A partir del comienzo de la fase neoliberal-agroexportadora del capitalismo en la década de los setenta del siglo pasado, de las dictaduras latinoamericanas, del anticomunismo, de la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética a finales de los años ochenta y principios de los noventa del

² Un discurso es una forma de estructurar un mensaje, y en todo discurso, pero particularmente en el discurso argumentativo, se debe ser respetuoso de las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas; es decir: los mensajes se deben comunicar con la ortografía correcta y buena redacción; los términos deben estar bien definidos y se debe hacer un uso correcto de los mismos. Este tipo de discurso está enfocado en convencer al receptor a partir de buenas razones, de la coherencia lógica, respecto al punto de vista de quien escribe.

³ Una sola matriz de producción de conocimientos es insuficiente para explicar y transformar la Realidad. Pretender que es posible podría significar una postura de autosuficiencia etnocentrista. La complementariedad epistemológica hace referencia al hecho de la necesidad de que entre distintas matrices de producción de conocimientos existan diálogos en condiciones de igualdad: ninguna matriz es superior a otra, pero el diálogo en diversidad permite la construcción de conocimientos integrales. La complementariedad epistemológica, de esta forma, funciona como método para aumentar e integrar los conocimientos.

siglo pasado, el ser humano enfrenta una crisis de paradigmas, de ideologías, que le dificultan pensar en alternativas al capitalismo, hoy expresado en su forma neoliberal. Se vive un desencanto generalizado y las utopías sociales hasta entonces existentes aparentemente se derrumban. Surge una nueva certidumbre: el pesimismo. Parece haber una incapacidad para percibir a la modernidad, al desarrollo, a la economía, a la democracia y al socialismo, entre otras concepciones, con anteojos no liberales, pequeñoburgueses y eurocéntricos. Se renuncia a ciertos conceptos. El socialismo (y sobre todo el latinoamericano) se desdibuja como horizonte civilizatorio. El desarrollo es arrojado por la borda.

Este abandono conceptual no sólo se debe al desencanto ideológico promovido por la logofagia⁴ y el terrorismo epistémico.⁵ Los sectores explotadores y excluyentes se han apoderado discursivamente de los conceptos y los conocimientos alrededor de todo el mundo: se apropiaron de los términos y les dieron un significado particular de acuerdo a sus intereses; también, desprestigiaron aquéllos que consideraron peligrosos por su carga revolucionaria, liberadora. Después de todo, el capital tiene “una extraordinaria capacidad para apropiarse de la ciencia como fuerza productiva, pero también de los conocimientos prácticos acumulados durante milenios por comunidades y sociedades” (Coraggio, 2011: 172), incluidos los conceptos centenarios y milenarios, creando así un monopolio de significaciones, como si fueran marcas registradas. Colonialidad⁶ del saber le llaman algunos.

Atender a los conceptos desde una supuesta ideología anticapitalista y antiimperialista, pero partiendo de los significados otorgados o impuestos por los sectores dominantes, es una banalidad ideológica. ¿Por qué no reapropiárselos y resignificarlos? Después de todo, la lógica del capital busca dividir y alejar expresiones en su contra, por lo que caer en el juego de los particularismos antioccidentales, o los aldeanismos vanidosos, como dijera José Martí, no hace más que debilitar la base compartida sobre la cual se pueda construir *La* alternativa civilizatoria, el sueño del mundo,

⁴ Con el término *logofagia*, que en este caso no remite al profetismo cristiano y a la ingesta de las palabras del discurso divino, se hace referencia al consumo de conceptos, símbolos y conocimientos de una manera acrítica y dogmática.

⁵ El consumo acrítico de símbolos y conceptos es la condición necesaria para que los grupos de poder se apropien de conceptos y símbolos para darles un nuevo significado, exclusivista, con el fin de convertir el concepto en un elemento de miedo y control sobre los dominados.

⁶ Puede pensarse a la colonialidad como la negación ontológica del otro, como el encubrimiento del otro. Para Aníbal Quijano, la colonialidad, o colonialidad del poder, puede ser entendida como aquella estructura de poder característica de la modernidad capitalista; estructura que se sustenta en un sistema de dominación construido a partir de la clasificación social jerárquica, la cual parte del racismo, y en un sistema de explotación que despoja del fruto de su trabajo a las personas y colectividades. Al sustentarse en la modernidad capitalista, la colonialidad surge tras la invención/invasión de América como colonialismo moderno, y resulta en la esencia del eurocentrismo (Quijano, 2000).

como unidad en diversidad, conformada de distintos sueños más pequeños, diversas alternativas anticapitalistas y antiimperialistas con un objetivo en común: vivir bien.

(...) limitar las derivaciones del conflicto a un enfrentamiento entre buenos (los de acá) y malos (los de allá) servirá ni más ni menos que para esconder(nos) la necesidad de luchar contra todo lo que nos oprime, ya venga del exterior o surja en el seno de nuestros pueblos... (Toledo Sande, 2014: 317)

En términos comunes, el discurso de la derecha política se ha apropiado de conceptos que eran clave en los programas socialistas, y los ha resignificado a su conveniencia. Por ejemplo, la Alianza para el Progreso de Kennedy frente a la Revolución cubana y el riesgo de que el espíritu revolucionario se extendiese por la región. Paul Lafargue, el yerno cubano de Marx, hacia finales del siglo XIX dice lo siguiente:

Las ideas de progreso, de justicia, de libertad, de patria, etc., como los mismos axiomas matemáticos, no existen por sí mismas y fuera del dominio experimental; no preceden sino que siguen a la experiencia; no engendran los fenómenos históricos, sino que son consecuencias de los fenómenos sociales, que en su evolución las crean, las transforman o las suprimen; no se convierten en fuerzas activas sino porque proceden del medio social. (Lafargue, 2010 [1883]: 80)

En esta tesis se intenta arrebatar a las clases dominantes y excluyentes, por lo general euroestadounidocéntricas, concepciones que parecen marcas registradas las cuales hacen referencia a determinados momentos históricos y a determinadas territorialidades materiales e inmateriales, para romper con la pretensión de que los conceptos son exclusivos de un proyecto incivilizatorio centrado en determinados grupos de poder en los Estados Unidos (la América europea), y la Europa occidental;⁷ conceptos que son la estructura idiomática de la presente investigación. Se trata, pues, de llenar de sentido conceptos como *desarrollo* y *buena vida*, que han sido utilizados por las oligarquías al decir representar al pueblo, y también muchas veces dejados de lado por el desprestigio en el que han caído.

Se parte de que los conceptos antes mencionados son nombres producto de un bautismo primigenio, “en el que el nombre sigue refiriéndose a ese objeto aun cuando todos los rasgos descriptivos del objeto en el momento de su bautismo hayan desaparecido” (Laclau, 2009: 17); en otras palabras, se trata de entender cada palabra no sólo en un sentido semántico etimológico, sino también para aluzar las ideas/prácticas que representa, “porque las palabras no valen sino en cuanto representan una idea” (Martí, 2007c: 313).

⁷ “(...) lo que a menudo se identifica con la palabra Europa: la porción de ese continente bautizada con la engañosa pero afortunada expresión de Europa Occidental, la caracterizada por el capitalismo que se desarrolló a partir de las ganancias extraídas de las colonias, un desarrollo en el que España no llegó ni ha llegado -¿llegará?- a ser representativa”. (Toledo Sande, 2014: 320).

Los significados de los conceptos no están dados de antemano, sino que “el proceso de nominación de los objetos equivale al acto mismo de la constitución de éstos”, y sus rasgos descriptivos (las características que definen al objeto/concepto), son inestables y están “abiertos a toda clase de rearticulaciones hegemónicas” (Laclau, *op. cit.*: 18), lo que significa que los conceptos pueden ser resignificados constantemente y no son estáticos, por lo que no pueden referir sólo, y para el tema de investigación, a un momento histórico único ni a un proyecto civilizatorio exclusivo. Esto quiere decir que el lenguaje constantemente se resemantiza.

La intención de redefinir conceptos es necesaria porque no sólo estos son significados desde distintos lugares de enunciación, sino porque, como dice Arruda, éstos envejecen, lo que implica no sólo superar su contenido, sino también, en un sentido crítico, incorporar elementos de interpretaciones anteriores que aún se consideren válidos para la actualización conceptual, pues en esas mismas interpretaciones están las simientes de lo nuevo, en un sentido metamórfico.⁸ Es decir, las nuevas ideas no surgen como “un fénix, sino como un nuevo modo de ver y vivir que incorpora lo viejo y al mismo tiempo lo supera” (Arruda, 2005: 34-36). En este sentido, el interés de redefinir conceptos como *desarrollo* y *buena vida*, entre otros, es el mismo que el de Arruda:

Criticar definiciones dominantes y generar nuevas justamente en relación con lo que concebimos como el carácter ideológico de los conceptos, o sea, el hecho de que, en un contexto histórico-político determinado, normalmente les es dado un contenido correspondiente al universo de intereses de la clase hegemónica. Este contenido se presenta como el “natural”, el “único posible” y, casi siempre, como el “definitivo”. (2005: 38)

No es posible, entonces, hacer una crítica a la crisis civilizatoria partiendo de las definiciones de conceptos y prácticas impuestas por quienes dominan, saquean y explotan.

Ante la crisis ideológica y de paradigmas, es de suma importancia el rigor y la precisión con la cual se definen los conceptos, dice González Casanova (2009), reconociendo distintas matrices de pensamiento, diversos lugares y tiempos de enunciación, y por tanto, disímiles intereses políticos. Con estas características de definición conceptual es posible evitar discusiones inútiles, en las cuales ninguna de las partes se hace entender defendiendo sus posturas, pues cada una tiene una definición distinta de un mismo concepto. Por ello interesa proponer un lenguaje conceptual común

⁸ Afirmar que así como los conceptos nacen también mueren, daría cabida a la afirmación de que las culturas también nacen, se desarrollan, envejecen, y desaparecen. Los conceptos y las culturas no nacen y desaparecen, se transforman; aunque en efecto la colonialidad y el genocidio hayan arrasado culturas completas de manera sistemática.

que dé cuenta de la realidad acotada. En esta investigación se espera cumplir con los requisitos de precisión y rigor.

A los conceptos se les debe otorgar un valor (ético, político, histórico, afectivo), y dado que de ello dependen las propuestas de cambio sociohistórico, de mutabilidad, deben ser construidos con rigor y con un sentido estratégico. Reapropiarse y redefinir conceptos implica redefinir valores específicos que puedan convertirse en universales (o a una escala *mezzo* de interpretación), como la dignidad, la justicia social, la igualdad, la democracia, el socialismo, la buena vida, la liberación y el derecho a la vida, con la intención de que los conceptos aquí reapropiados y resignificados “conduzcan a una acción colectiva o varias” (González Casanova, 2009: 313).

De esta forma, reapropiarse de las palabras y llenarlas de sentido implica también redefinir los objetivos sociales que se pretenden construir como alternativas a las lógicas de reproducción del Capital. Para González Casanova, los conceptos deben ser constantemente aclarados, reapropiados, resignificados, con la intención de precisar lo que se quiere decir con cada palabra que conforma nuestro discurso: “la misma palabra cambia de significado según quién la dice y según dónde se dice” (2009: 313). No sólo cuando se abordan temas como el desarrollo y el buen vivir, sino muchas veces varios conceptos, que conforman el entramado de una explicación integral de un problema social complejo, se dan por sentado y no se definen a profundidad, generando de esta forma discursos carentes de una estructura epistémica y argumentativa sólida que sostenga y sustente la propuesta explicativa.

Redefinir conceptos implica “controlar su rango de validez y alcance”, como dice González Casanova (2002: 4). “Profundizar en ellos y precisarlos se vuelve absolutamente necesario para el pensamiento crítico” (González Casanova, 2009: 329), pues de lo que se trata es de “perfeccionar la capacidad de comprensión y de lucha de las fuerzas emergentes; eventualmente capaces de crear una nueva historia humana o menos inhumana” (Ibidem: 364). La responsabilidad de hacerlo no sólo es un compromiso académico, sino moral y político; una obligación autoimpuesta de ser explícito y riguroso sobre cada concepto abordado con la finalidad de explicar, de la manera más integral y clara posible, procesos sociales complejos. Por estos motivos, el segundo capítulo de esta tesis se dedica al marco teórico y a la significación de conceptos.

Para que sea posible una resignificación, las nociones tienen que mantener una coherencia con la realidad, por lo que el acercamiento directo a la misma es fundamental: “(...) los conceptos a veces son un poco teóricos, falta el punto de conocimiento real del problema que se va a abordar

(...). No todo es como dicen los libros (...)”, decía Ernesto Guevara (2012: 1); de ahí que el trabajo de campo para esta investigación haya sido constituyente. Por ello, el tercer capítulo de este trabajo está dedicado a profundizar sobre dos casos concretos de estudio: la experiencia del desarrollo humano socialista en el sureste cubano (Santiago de Cuba y Las Tunas, principalmente) y el ma’alob kuxtal maya en el municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, en México.

¿Qué resulta de una travesía histórica en torno a la crisis civilizatoria en América Latina y el Caribe, del recorrido por las nociones *desarrollo* y *buen vivir* desde el plano teórico-antropológico? No puede ser otra cosa que una reflexión crítica y propositiva, una síntesis, de inmediato tesis a ser criticada y cuestionada. El cuarto capítulo de este trabajo es una apuesta por sistematizar las prácticas cubanas y mexicanas estudiadas, y una propuesta propia para abonar al campo de las soluciones a la crisis civilizatoria.

La crisis civilizatoria

Qué entender por crisis

De acuerdo con lo dicho en la introducción de este trabajo, la posibilidad de Ser atraviesa por una de sus mayores crisis, y los efectos de la misma pueden condicionar, en un futuro no muy lejano, que la vida humana y no humana finalmente se extinga. Para construir una o varias soluciones de manera conjunta a dicha crisis es necesario, primero, comprender qué se entiende por *crisis*, y en segundo lugar, cómo se compone la actual crisis civilizatoria: cómo se origina; y así, pensar en soluciones radicales.

Si se entiende por *crisis* al proceso que expresa el desenvolvimiento de contradicciones y el cambio en las relaciones internas y externas de cualquier fenómeno, donde una parte o todas ya no están en condiciones de conservar la estructura que, en la actualidad, resulta arcaica, es claro que existe una inadecuación entre la forma y la sustancia: o la forma es demasiado exigente para la sustancia, o ésta se ha complejizado para la forma (González Arencibia (2007). De esta forma, la crisis puede ser entendida “como fase de decadencia que precede el tránsito de una formación económica y social a otra (...), lo mismo (*generando*) un cambio favorable que desfavorable” (González Arencibia, 2007: s/p).

Pedro Laín Entralgo (1993) dice que la crisis es el proceso de cambio profundo en las ideas y creencias que dan sentido al mundo caduco, y que tiene que ser revolucionado, transformado a fondo. Siguiendo esta línea, Habermas (1998) explica el concepto de crisis a partir del capitalismo tardío (neoliberalismo), diciendo que ésta se presenta cuando la estructura de un sistema de sociedad (de un mundo de vida, de un sistema de sistemas sociales) no está en condiciones ya de resolver los problemas de la sociedad, poniendo en riesgo su lugar en el espacio/tiempo. La crisis, en sí, se presenta entonces como una serie de “perturbaciones en la integración sistémica” (Habermas, 1998: 16), es decir, en las instituciones sociales; perturbaciones que tienen que ver, sobre todo, con los aspectos productivos y de socialización del ser humano y, por tanto, perturbaciones en las pretensiones discursivas de validez. Los aparatos del Estado neoliberal, dentro de la crisis sistémica, se legitiman en el marco de la democracia liberal representativa, la cual promueve una lealtad de masas difusa en su contenido, desvirtuando la participación social, aumentando la indiferencia política, y volviendo a los sujetos consumidores pasivos ante el mundo.

Claus Offe (1984) recuerda que las crisis pueden ser definidas como procesos donde la estructura del sistema es cuestionada, poniendo a la identidad⁹ del sistema en peligro. Las crisis, dice, no son eventos *per se*, sino que son mecanismos que generan eventos sociales que rompen la manera en que están estructurados los procesos sociales (Offe, 1984: 36). La expresión de la crisis se traduce en el hecho de vivir en crisis, y se percibe a través de expresiones individuales y colectivas, simultáneamente, como: *a)* indecisión ante lo que se piensa, ambigüedad ideológica; *b)* desorientación y confusión, lo que deriva en desesperación y amargura; *c)* escepticismo, indiferencia ante lo histórico; frialdad e ironía ante la realidad; *d)* inadecuación entre lo que uno sabe y siente (venta del conocimiento); *e)* pensamiento progresista parcial, inconsistente y lleno de conservadurismos; *f)* relativismos culturales y particularismos históricos exacerbados (Laín, 1993).

La revolución, salto o solución de continuidad de la crisis sólo ocurre cuando ésta es plenamente madura y los procesos de cambio se aceleran. Ante una crisis total e irreversible es posible esperar el surgimiento de gente consciente organizada (pueblo) que denuncie la caducidad de las ideas y creencias reaccionarias, y que proponga la construcción de un nuevo mundo; se espera la extensión cualitativa y cuantitativa de la conciencia histórica entre las personas, y la creación y difusión de un nuevo sistema de ideas y creencias que sustituya al mundo en crisis (Laín, 1993). Ante la crisis se espera, pues, la renovación de todos los valores arcaicos y la construcción de nuevos valores en torno a una ética distinta. En el Cuaderno 13, Antonio Gramsci explica que una crisis orgánica, de hegemonía, de larga duración:

Significa que en la estructura han llegado a su madurez contradicciones incurables (desarrollo de las fuerzas productivas, conciencia de clase) y que existen ya las condiciones (objetivas, materiales) para que determinadas tareas puedan y por tanto deban ser resueltas históricamente. (Gramsci, 1999: 33)

Gramsci, desde el compromiso político y ético que implica la transformación de la Realidad, diferencia entre una crisis ocasional (movimientos y hechos de coyuntura), y una crisis orgánica o aguda (movimientos y hechos orgánicos) (Gramsci, 1999). Para Gramsci, una crisis se vuelve verdadera u orgánica cuando la realidad de la cual surge se convierte en “nueva realidad; cuando las fuerzas antagónicas triunfan” (1999: 33). Para ello, se considera necesario que los campesinos sean una fuerza principal, pues son los encargados de producir la comida, así como la unión de los mismos con los demás sectores de la sociedad. Una crisis orgánica, entendida como totalidad, interdependiente entre sus partes, cual fractal, conlleva al *hombre colectivo*,¹⁰ quien practica la *gran*

⁹ *Identidad* como el rango total de eventos posibles al interior de un sistema.

¹⁰ Mediante una *misión educativa* por parte del Estado, construida por la *intelectualidad orgánica*.

política,¹¹ a redirigir las relaciones de las fuerzas políticas hacia una *conciencia de solidaridad de intereses*, favoreciendo la aparición de un nuevo bloque histórico hegemónico bajo un nuevo consenso y una nueva ideología (Gramsci, 1999). Esto quiere decir que en una crisis orgánica existirían las condiciones para que las personas, educadas bajo un modelo propio, sean capaces de reorganizar el Estado en torno a un nuevo consenso con base en relaciones solidarias.

Desde nuestra América, René Zavaleta considera que la crisis es un momento de recomposición y rearticulación de la sociedad, de las alianzas, de los vínculos. Cuando ello ocurre, la crisis puede significar un momento constitutivo:

El momento constitutivo es aquel en el que se articula históricamente con fuerza y con novedad una forma de moldear un eje estatal, la relación entre Estado y sociedad civil (...); se trata de una articulación de base y superestructura, del tipo de vida interna y cultura, es decir, de valores y de sentidos con los cuales se ve y experimenta las formas productivas y relaciones sociales. (...) el momento constitutivo es la situación de disponibilidad y la sustitución ideológica en situaciones de fluidez (...). Momento constitutivo como el origen histórico de una forma primordial. Un momento constitutivo es un momento de construcción política y de producción ideológica, sobre la marcha (...), es un proceso. (...) es un momento de organización de estructuras económicas y sociales, sobre todo de las estructuras de relación entre economía, política e ideología, como totalidad social. (Tapia, 2002: 293-295, 303)

En esta investigación se propone que la crisis sea entendida como una totalidad indisociable, como el proceso de acumulación de contradicciones y malestares sociales al interior de una colectividad, o entre sociedades, reflejado en las instituciones formales del Estado, en la motivación de las personas, y en el deterioro del medio ambiente. La crisis es un cuestionamiento a la estructura misma del sistema en la cual surge y, haciéndolo insostenible, pone en riesgo su existencia. Si la problemática adquirida deviene en una transformación social radical que solucione de manera colectiva y solidaria las contradicciones y malestares acumulados se trata de una crisis total, una crisis madura, un momento constitutivo, y la única solución es la vía revolucionaria, pacífica o no: el rompimiento de la continuidad a partir de la filosofía de la *praxis*. Si no hay un salto cualitativo respecto de la realidad en crisis significa que aún no están dados los factores subjetivos para ello y, por tanto, no existe en la sociedad una voluntad colectiva nacional-popular ni una politización que nazca de la memoria histórica; en esa situación se trata de una crisis parcial que parte y se mantiene desde el discurso especulativo.

¹¹ Que tiene que ver con la *fundación de nuevos Estados*, con la reorganización radical del Estado.

Dialéctica, evolución y esperanza

Desde la perspectiva de quien escribe, el mejor método para nombrar, significar, explicar y transformar la Realidad, es la dialéctica. En primer lugar, porque refiere al hecho colaborativo de dos o más partes, opuestas pero complementarias, para la construcción de algo nuevo, fundamento de la vida; es el acto de dialogar y discutir con argumentos para convencer, para llegar a acuerdos y reconciliar diferencias dentro de lo posible, y construir síntesis: algo nuevo que surge de la unidad entre lo diverso. La dialéctica es la explicación más coherente del mundo y de la vida como totalidad; es la forma en que se expresa la existencia, en tanto ésta se presenta en forma de antónimos complementarios (femenino-masculino), graduales (negro-grises-blanco) y recíprocos (arriba-abajo).

A partir de la dialéctica materialista se considera a la Realidad (objetiva, independiente de nuestra existencia y nuestra conciencia) (Lenin, 1909), como algo que fluye, que está en permanente movimiento y cambio (Lenin le llama *mutabilidad*; Arruda, *mutación*), producto de procesos históricos específicos. Ese movimiento, o automovimiento en términos de Lenin, es condición para conocer la realidad, y ocurre debido a la “existencia de tendencias contradictorias” (Lenin, 1909: 167) en toda la naturaleza, incluidas las dimensiones espiritual y social. Estas exclusiones y antagonismos entre opuestos se encuentran unidos en la totalidad: la unidad de opuestos, la unidad orgánica, la Vida como un todo, dentro de la cual los seres humanos somos sólo un fragmento; un fragmento que pone en riesgo vital a las demás expresiones de la existencia.

Este automovimiento es la clave de “la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo” (Lenin, 1915: 367). “Toda realidad es y, de manera simultánea, es un ir siendo otra; este asunto también se podría expresar diciendo que la realidad es ella misma y su negación” (Osorio, 2014: 19). Esta cita fortalece la idea de que la Realidad trata de una unidad contradictoria y complementaria; de la unidad en diversidad: la unidad de diversas dimensiones de la vida, como la espiritual, la económica, la biológica, la política, la cultural, la moral, la individual, la colectiva y la de especie, que al final resulta en la *totalidad polifacética*, en términos de Lenin, en donde una de las fuerzas que se enfrentan en su interior termina alcanzando la hegemonía sobre las bases de lo ya existente (la misma idea de que lo nuevo no surge de la nada, sino que se construye sobre el presente dado).

Para Marcos Arruda (2005), la Realidad, de la naturaleza en general y de la historia humana en particular, es entendida como una constante oposición entre contrarios, cuyo enfrentamiento

busca superarse constantemente hacia formas cada vez más complejas y mejores a la anterior, pues ella misma contiene el potencial de su propia superación. Así, la dialéctica implicaría “una forma natural de ser de lo real, y, consiguientemente, como un modo de pensar lo real; pero también como una forma consciente de ser, de comportarse y de actuar” (Arruda, 2005: 62).

La dialéctica materialista es fundamental, como método, teoría, y también como actitud, para analizar y dar cuenta de los fenómenos en torno al desarrollo/no-desarrollo de las sociedades humanas que, bajo esta lógica, debe explicarse en términos del origen del fenómeno, las relaciones (ya sean simétricas o disimétricas) entre distintas sociedades que lo hacen posible, y las transformaciones del mismo a lo largo del tiempo.

Cuando esta tesis habla de evolución, de evolucionar, no se trata de pensar en explicaciones realizadas por medio de leyes universales positivistas que dan sentido a la evolución social de manera ahistórica, unilineal y monocultural, cual si fuera Europa occidental en el siglo XIX (darwinismo social),¹² sino de reafirmar que el ser humano de hoy es producto de un complejo proceso evolutivo biológico y cultural que no ha terminado, en el que nuestro comportamiento estaría marcado por 99% de herencia genética (solidaridad y cooperación) y 1% por nuestra conciencia reflexiva (voluntad e intencionalidad), aquello que nos diferencia de los demás animales (Arruda, 2005), y así explicar los cambios sociales en un sentido histórico, donde la contradicción entre los sectores dominantes y los explotados y excluidos (lucha de clases), es la que empuja a los pueblos a transformar su realidad potenciando sus características solidarias y cooperativas, posibles gracias a la conciencia reflexiva del ser humano (Arruda, 2005), producto de un “desarrollo muy alto y prolongado” (Lenin, 1909: 60), con el fin de invertir los bloques de poder y así restituir la hegemonía, garantizándose de esta forma satisfactores materiales e inmateriales no asegurados por los sectores explotadores y excluyentes, en la mayoría de los casos al control de Estados neoliberales al servicio de los intereses del gran capital. Arruda defiende la idea de que la evolución significa vida: diversidad, complejidad creciente, socialización; la involución: entropía y desorden.

La colonialidad del saber y del poder no sólo se agenció la exclusividad de los significados del desarrollo y la buena vida, de la libertad, la democracia y la justicia, sino que con ello se apropió

¹² El darwinismo social hará uso de una frase vacía para explicar la evolución humana desde una perspectiva racista, “unilateral y deformada”, en términos de Lenin: la lucha por la existencia (*struggle for life*). Sin embargo, esa lucha por la existencia en términos del darwinismo social es más cercana a los antivalores de la competición y la agresividad que a la dialéctica materialista: “[...] este método es muy convincente... para la ignorancia enfática, pseudocientífica, presuntuosa y para la pereza mental” (Marx en Lenin, 1909: 332).

de los contenidos y significados de la evolución humana, de la planificación, la proyección y la esperanza humanas, de las ideas de cambio histórico y cambio social a lo largo del tiempo. En este sentido, la presente investigación comparte las ideas rousseauianas de Marcos Arruda en tanto el ser humano, como ser evolutivo, no es agresivo ni competitivo por naturaleza, sino solidario y cooperativo, pues al ser un ser social necesitado requiere del otro para existir. Son las relaciones de solidaridad y cooperación las que han permitido la evolución humana desde hace millones de años, la complejización social, y las que han permitido que aún existamos, aún sea mal viviendo.¹³

La agresividad y la competencia no caracterizan al ser humano sino hasta hace 10 mil años, con el surgimiento de la agricultura extensiva y el androcentrismo y, con mayor fuerza, con el sistema mundial capitalista inaugurado apenas hace más de 500 años. Fanon asegura que la agresividad no es algo natural en el ser humano, sino que es consecuencia de la estructura económica colonial y racista, basada en la explotación del ser humano por el ser humano y de este sobre el resto de la naturaleza. Basándose en Jaspers, Fanon defiende la idea de la solidaridad entre las personas, en la responsabilidad constante de uno respecto de los semejantes: cada acto individual debe considerar al otro, en tanto cada acto es la decisión moral hecha *praxis*, pues los resultados de cada acción afectan a la humanidad como un todo, y al resto de las expresiones de la vida en la Tierra también. En este sentido es que Fanon asegura: “No puedo desolidarizarme de la suerte reservada a mi hermano. Cada uno de mis actos empeña al hombre. Cada una de mis reticencias, cada una de mis cobardías y bajezas manifiesta al hombre” (2011b: 68, 69). Quien escribe, piensa que tanto la violencia y la competencia como la solidaridad y la cooperación son potencialidades latentes en todos los seres humanos, y que el entorno en el cual se desenvuelve es condicionante de cómo se relaciona el ser humano con el otro; al final, el ser humano individual, consciente, es el que toma con libertad la decisión de cómo actuar en el mundo.

Fanon (2011b) afirma que el ser humano no es negación por oposición a la Naturaleza. Muy similar a la forma de pensar de José Martí, Fanon afirma que el ser humano, al ser un animal consciente y reflexivo, actúa para trascender; es decir, que la conciencia es trascendencia. Al incluir al ser humano al resto de las vibraciones cósmicas, Fanon considera que el amor es el motor fundamental de la evolución moral humana.

¹³ Kropotkin (1902), asegura que la sociabilidad y la protección mutua, la ayuda mutua, aseguran la conservación de las especies y garantiza su evolución, mientras que la insaciabilidad y la competencia degeneran las especies y comprometen su existencia. Con esta idea, queda claro que el tema de la evolución social del ser humano es un asunto ético antes que económico o político.

Si la crisis, como pérdida de vigencia del sistema de ideas, valores y creencias que dan sentido a la Realidad, generan confusión, descontento e indiferencia, la esperanza no sólo aparece como un mecanismo de resistencia y rebeldía, sino como un elemento (r)evolucionario indispensable para transformar el presente, resignificar el pasado y construir el futuro, aunque la esperanza contenga en sí misma a la propia incertidumbre, la posibilidad de la nada, del no ser (algo-todo-nada) (Díaz-Alegría, 1959). Ante cualquier adversidad, se tiene la confianza en que las decisiones que tomemos, y sus acciones correspondientes, mejorarán la situación desfavorable en la cual nos encontramos; y más en época de crisis barbárica mundial, como la actual. Con la noción *esperanza* no se hace referencia a la espera de que los fenómenos ocurran por sí mismos, una esperanza falaz (la *elpís* griega, la pasiva espera sobrenatural y profética del voluntarismo judeocristiano) (Díaz-Alegría, 1959), sino a la esperanza como confianza en la posibilidad de que con la planeación y ejecución de acciones conscientes y racionales se alcancen los objetivos esperados.

Para Unamuno, por ejemplo, la esperanza significa aspirar; implica revolución obrera creadora, pacífica, solidaria, deseable, posible y necesaria ante la crisis, que para él es representada por medio de la angustia, para fundar un nuevo modo armónico de vivir (Laín, 1993). Según Ortega y Gasset, la esperanza es el “visceral órgano de la vida”; no hay persona en el mundo que pueda vivir sin ella (Laín, 1993: 75). De acuerdo con él, la vida del ser humano está volcada al futuro; el ser humano hace futuro; la vida es espacio y tiempo finitos, es proyecto hacia la felicidad (Díaz-Alegría, 1959). Sin embargo, el futuro, como la crisis, implica incertidumbre, “la nunca ciega confianza en que llegará a ser real lo que razonablemente se proyecta”, que es superar la crisis (Laín, 1993: 79). Ernst Bloch dice que el futuro implica la aparición histórica de un nuevo modo de ser y de vivir, el cual se puede proyectar, pero cuyos resultados son incalculables. La esperanza, como futurición, es “la forma elemental y primaria de la utopía”; no es pasión o virtud o romanticismo sino principio de la existencia y la realidad del ser humano, que debe ser, ante todo, trabajo creador (Laín, 1993: 125).

Para Laín Entralgo se trata de una espera proyectiva en la que “el hombre se ve obligado a ordenar las posibilidades que la situación le ofrece (eligiendo y desechando) en torno a una posibilidad ofrecida por la situación o inventada por él. Esta posibilidad voluntariamente destacada es proyectada hacia el futuro” (Díaz-Alegría, 1959: 174). Según Pedro Laín, toda esperanza está dirigida a la felicidad del ser humano, en términos de la *eudaimonía* griega, el sumo bien de la humanidad que, entendido como “el bien coparticipado por todos en eterno convivio”, es utópico más no irrealizable (Díaz-Alegría, 1959: 181). “La esperanza humana no puede ser descuajada de

una dimensión de trascendencia” (Ibidem: 164), y esa pretensión de trascendencia implica prever, involucra la continuidad del grupo, lo cual requiere de un pensamiento prospectivo, una planeación consciente, racional y constante del mañana: un transcurrir planificado por el tiempo finito de vida, donde pasado (memoria/experiencia), presente (praxis) y futuro (porvenir/expectativa) se entretejen de manera constante y dialéctica. Koselleck (1993) entiende a la experiencia como pasado presente, y a la expectativa como futuro presente, como posibilidad, como un todavía no; como horizonte tras el cual en el futuro se generará una nueva experiencia. Si el horizonte de expectativa se rompe se generarán nuevas experiencias a partir de las cuales se podrán construir nuevas expectativas, dando sentido al tiempo histórico a partir de la tensión creadora entre el pasado y el futuro que se vive en el hacer cotidiano. Asegura que no hay expectativa sin experiencia ni viceversa; que sin estas dos categorías la historia es imposible.

Si hay algo en común entre todas las culturas del mundo y a lo largo de toda la historia del ser humano es que la vida humana nunca se deja al azar, sino que, como especie, nos anticipamos y tomamos decisiones: planeamos; planificamos nuestro devenir de manera consciente (o por lo menos deberíamos hacerlo). El ser humano no se sienta *a ver qué pasa* o a simplemente responder a sus impulsos naturales, sino que mediante sus acciones conscientes transforma su entorno en todas sus dimensiones y facetas. Así, por ejemplo, aprendió a pulir piedras que le sirvieran como herramientas para cazar los animales que le proporcionarían el alimento necesario para ampliar sus capacidades cerebrales y alcanzar su condición actual de *homo sapiens sapiens*, hace tan solo 130 mil años. Por tanto, debía haber toda una planeación sobre qué hacer y cómo hacerlo (desarrollo), con el fin de preservar la continuidad del grupo (tener una buena vida).

Si bien es imposible que todas las culturas definieran un mañana igual, el mañana era algo que, por cuestión de sobrevivencia, debía mantenerlos ocupados a todos, pues había que satisfacer ciertas necesidades: vestido, techo, abastecimiento de agua y alimentos, reproducción sexual. Para ello se planea cómo hacer para conseguir, y por tanto, se tiene esperanza. Esperanza en que se recolectaran los alimentos suficientes, en que se encontraran animales para cazar y vestir, en que lloviera o en que dejara de llover para que de las semillas creciera alimento. El mañana era y es algo que preocupa y ocupa a los individuos, a las colectividades y a nuestra especie, y por ello hemos ido perfeccionando nuestros mecanismos de cambio cultural endógeno y exógeno, de mutabilidad o mutación, de acuerdo a intereses concretos, sean estos positivos o negativos para la especie humana u otras formas de existencia en el planeta.

Marcos Arruda (2005) afirma que la naturaleza del ser humano, individual y social al mismo tiempo, se caracteriza por la conciencia reflexiva, por la capacidad de proyectar hacia el futuro, por sus emociones y sentimientos, y por el lenguaje oral, desde luego. En tanto ser consciente y reflexivo, el ser humano puede proyectar sus acciones; es consciente de que influye en la Realidad, modificándola intencionalmente y a voluntad, y así, entonces, es capaz de construir su presente (que define como síntesis activa del pasado y matriz del futuro) y su futuro (realidad en potencia), de forma individual y colectiva.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon afirma que el porvenir, el futuro del ser humano, es construido a partir del presente, a partir del tiempo limitado de existencia en el mundo de cada uno; es decir, el futuro en el que se piensa es el nuestro propio (de nuestro siglo, de nuestros países, a partir de nuestras experiencias) y no en el futuro del Cosmos: “El futuro será una construcción sostenida por el hombre existente. Esta edificación se vincula con el presente en la medida en que pongo este último como algo a rebasar” (Fanon, 2011b: 17). Sin embargo, Arruda asegura que el futuro que buscamos construir como alternativa a la crisis actual va más allá de nuestra temporalidad vital, más allá de nuestro siglo: el ser humano debe pensarse a sí mismo como especie, y para quien escribe esta es una idea fundamental.

Vale la pena rescatar la noción *prospectiva*, entendida como horizonte de expectativa, como el diseño y la construcción holística, integral, de alternativas posibles de futuro, pues en un contexto de crisis generalizada es conveniente, primero, no perder la esperanza y, segundo, partir de una visión prospectiva hacia el futuro: las cosas que podemos planear y llevar a cabo con nuestras acciones en el presente no pueden ser dejadas al azar. Ninguna cultura logró avances en su matemática, su astronomía, su agricultura, sin planear de alguna u otra manera su mañana, pues son las acciones ordenadas y racionales las que permiten el cambio cultural endógeno de cada pueblo, su evolución moral autónoma y consciente. La planificación y la esperanza humanas son pues, universales.

Entonces, la Realidad es nombrada con palabras; palabras que forman discursos; discursos que reflejan relaciones de poder en una Realidad en crisis. Por tanto, existe la necesidad de partir de un lenguaje compartido, acotado, para pensar en la posibilidad de una mejor vida ante la crisis en la cual vivimos. Para pensar una buena vida durante y después de la crisis se necesita partir de las experiencias para construir expectativas, lo cual es imposible sin la esperanza, semilla de toda

utopía, pues ésta es posibilidad en sí misma; representa la necesidad de amplitud histórica (Morin, 2010). Es imposible, pues, ilusorio, hacer tabula rasa con el presente.

Hablar acerca de la esperanza y la prospectiva desde la dialéctica materialista es fundamental para comprender las bases de los conceptos *desarrollo* y *buen vivir*, pues ambos abonan el campo de los horizontes de expectativa: son constitutivos, posibilitantes de un mundo simbiótico y sin desigualdad. Para ello, es necesario sistematizar la noción *crisis incivilizatoria*, planteada unas páginas atrás, partiendo de sus orígenes.

La crisis incivilizatoria

Para explicar el origen de la crisis civilizatoria cuyos efectos hoy malvivimos todas las formas de existencia sobre el planeta, como si fuera algo no ya normal sino natural, podría ser conveniente pensarse como especie y remontarse al momento histórico en el que triunfa la hegemonía del dios varón único de las religiones abrahámicas, desplazando creencias politeístas o colocando en una escala inferior de la jerarquía a las deidades femeninas (como el caso de las cosmogonías maya, nahua, mixteca o inca). Una posible explicación a este fenómeno (Rodríguez, 1999), aunque no la única (Florescano, 2014), afirma que lo anterior se debe a los cambios en la producción y distribución de bienes, y en la organización social como resultado de ello, dado por entendido que quien controla los medios de producción se posiciona en un lugar privilegiado, hegemónico, al interior de las relaciones de poder. Si en un momento es la recolección aquello que garantiza la subsistencia del grupo, es comprensible que la figura de poder recaiga sobre quien recolecta los alimentos. Si ante el crecimiento demográfico se requieren de nuevas técnicas intensivas de producción alimenticia y una nueva organización social en torno a la seguridad del grupo frente al ataque de otros, el poder será detentado por quienes tengan la fuerza física para reproducir el nuevo estilo de vida.

Es posible que estos cambios hayan desplazado la matriarcalidad en muchas sociedades de todo el mundo, y por tanto hayan potenciado la configuración de colectividades patriarcales donde el varón, el hombre, aparece como dueño del otro... y de todo. Esta nueva organización patriarcal rediseñará a sus dioses de acuerdo a sus intereses volviendo al hombre también dueño de la cultura. Este escenario podría explicar la hegemonía del dios único, masculino, del mundo judeocristiano e islámico, que de entrada clasifica a las sociedades entre civilizadas y bárbaras a partir de una

explicación cultural (económica, tecnológica y religiosa): si la sociedad es sedentaria, cuenta con técnicas intensivas de agricultura acompañadas de herramientas forjadas en hierro y el uso de animales de carga, y cree en aquél único dios varón, se trata de un pueblo civilizado; si son sociedades nómadas o seminómadas, politeístas, serán pueblos bárbaros y paganos. Y es justo en este contexto que aparece por primera vez en la historia de Europa el término *modernus*, moderno, que fue utilizado en el siglo V d.n.e. para nombrar al presente, del dios único cristiano, y distinguirlo del pasado, politeísta, bárbaro y pagano, de los griegos y romanos (Habermas, 2002; Magallón, 2006).

En las cosmogonías mesoamericanas, pero en específico la maya clásica, como en otras tantas cosmogonías humanas, fue la agricultura y el cultivo de cereales (en este caso, el maíz) lo que permitió la conformación de distintas civilizaciones. Pronto, el Sol, masculino, adquiriría una serie de características positivas y benéficas que pronto serían trasladadas de lo divino a lo social: a su arquitectura, a sus matemáticas, a su espiritualidad, y por supuesto, a su ética: las cualidades divinas del Sol “se convirtieron en aspiraciones humanas supremas” (Florescano, 2014: 57), y a partir de ello construyeron sus valores morales mediante los cuales se conduciría la conducta humana. “Las cualidades solares sirvieron también de modelo para establecer la primacía masculina (...). Así como en los cielos el sol precede y es superior a la luna, también en la tierra el principio masculino precede y domina el elemento femenino” (Ibidem: 60). De esta forma, queda claro que lo patriarcal no les entró por oriente tras la conquista, la colonia, la modernidad y el capitalismo, sino que era un aspecto fundacional de su civilización. Algo similar ocurre en el caso de Inti, entre los incas.

Esta discusión es quizás relevante, en tanto la exacerbación de las diferencias apuestan por la desunión y la confrontación, pues algunos feminismos contemporáneos aseguran que la crisis civilizatoria, caracterizada por ser patriarcal y machista, es causalidad de la colonialidad del poder y el capitalismo: una visión parcial y simplista.

Colonialidad, capitalismo y modernidad

Nueve mil años después del surgimiento de la agricultura, y por tanto, nueve mil años después de haberse colocado el varón como referente divino; mil años después de haber sido acuñado el término *modernus*; mil años caracterizados, entre otros factores, por un oscurantismo del conocimiento en manos del poder ejercido por la iglesia católica en Europa, ocurre un nuevo evento

que, siendo el primero a escala global, configurará nuevas relaciones disimétricas de poder que serán definitorias hasta el día de hoy, y que se expresan en distintas formas de dependencia y en lo que se ha llamado subdesarrollo, para referir a las desigualdades socioeconómicas entre Europa, como centro, y América, África, Asia y Oceanía como periferia colonial (Stanley y Stein, 1993). Estas relaciones se enmarcan en un sistema mundial de poder que hoy recibe diferentes nombres: *sistema economía-mundo* (Wallerstein), *sistema colonial/moderno, capitalista y eurocentrado* (Quijano), o *sistema mundo capitalista, patriarcal, cristianocéntrico, occidentalocéntrico, moderno/colonial* (Grosfoguel), entre otros.

Debido, quizás, al agotamiento de las tierras por su mal manejo, y por tanto a su improductividad, derivado del distanciamiento entre el ser humano y su naturaleza exterior e interior por cuestiones religiosas; talvez empujados a acortar distancias con Asia para conseguir alimentos debido a una escasez derivada de un cambio climático en Europa, y motivados por el desarrollo naval de los territorios que hoy se conocen como Portugal;¹⁴ posiblemente para evitar a los turcos en el camino, o a lo mejor por la próxima caída del Imperio Bizantino frente a los turcos en Constantinopla, la corona de Castilla financia exploraciones marítimas allende lo conocido con el fin de recorrer nuevas rutas a Asia, y obtener los alimentos que por una u otra razón no se estaban produciendo en la península, o cuya producción no alcanzaba para satisfacer la necesidad básica de la alimentación:

(...)Desde el descubrimiento de América, que lanzó a los conquistadores europeos a través de los mares a ocupar y explotar las tierras y los habitantes de otros continentes, el afán de riqueza fue el móvil fundamental de su conducta. El propio descubrimiento de América se realizó en busca de rutas más cortas hacia el Oriente, cuyas mercaderías eran altamente pagadas en Europa. (Fidel Castro en Guerra López, 2012: 10)

El año 1492 es el año de “la negación violenta de las diferencias (...), expresión de violencia y de intolerancia”, de “la tensión entre revelamiento y negación de la alteridad humana” (Ansaldi y Giordano, 2012: 64, 70); el año del encubrimiento del otro, de su negación ontológica (Dussel, 1994), del comienzo de la actual era moderna (Dussel, 1994; Todorov, 1998; Mignolo, 2005; Ansaldi y Giordano, 2012). Para Duchet (1988) se trata de una red de negaciones en la que los pueblos originarios de América a veces aparecen como pueblos bárbaros sin historia, sin moral, sin palabra,

¹⁴ Aunque controvertidas, existen teorías sobre navegantes precolombinos presentes en lo que hoy es América, como celtas, africanos, fenicios, templarios, vascos y chinos; estos últimos, según la Hipótesis 1421, llegaron a América en 1421 gracias al almirante Zheng He (Vargas Martínez, s/f). Por otro lado, según el investigador y escritor portugués José Rodrigues dos Santos, en el Portugal del siglo XV existía la *política del sigilo*, la cual consistía en no comunicar al resto del mundo grandes hazañas, pues parece ser un hecho que el territorio de lo que hoy es Brasil fue *descubierto* alrededor del año 1421 por Portugal y nadie dijo nada (Moreno Montes de Oca, 2012).

sin religión, pero al mismo tiempo se envidia la vida *natural* de éstos: sin sacerdotes, sin vicios, sin leyes, lo que dará pauta, más adelante, a que los europeos piensen en las desdichas del hombre social y en las dichas del hombre natural, lo cual los llevará a cuestionarse a sí mismos y a inventar su propia negación (semilla de la modernidad), ubicando a estos pueblos *más naturales* en el pasado mismo de los europeos medievales (griegos y romanos). No pudo haber sido de otra manera.

Cristóbal Colón¹⁵ fue quien, el 22 de octubre de 1492 (según el calendario juliano, 12 de octubre), después de tres meses de navegar pensando que se dirigía a Asia, y con el temor de enfrentarse con monstruos marinos, cíclopes y sirenas, arribó al Caribe pensando que había llegado a las Indias. Colón, profundamente religioso, tiene un pensamiento medieval al igual que el resto de las sociedades peninsulares: creía que era un elegido divino que obtendría riquezas¹⁶ en el nuevo mundo para dirigirse a las Cruzadas y liberar Jerusalén (Todorov, 1998), pensado entonces como el centro del mundo a partir del cual se dividía Occidente de Oriente¹⁷ (Mignolo, 2005; Gandarilla, 2012; Porto-Gonçalves, 2012): una imposición de estructuras geopolíticas imperialistas aún vigentes (Atilio Borón, 2012). En este año, Europa, considerada a sí misma como el referente exclusivo a partir del cual se define al resto de los territorios y quienes en ellos habitan, invade un extenso territorio habitado por miles de culturas que hablan miles de lenguas y dialectos inteligibles entre sí: “Este continente sin nombre estaba poblado por unos 80 millones de habitantes,¹⁸ un quinto de la población que por entonces habría de tener el planeta (...). De todos modos, isla a la que iban llegando, tierra a la que borraban su identidad original, imponiéndole un nombre español y cristiano” (Ansaldi y Giordano, 2012: 65).

Resulta importante traer a colación la mentalidad de Colón, pues, como dice Todorov, ello influye en sus interpretaciones sobre aquéllas otredades ahora americanas, y es un reflejo de la mentalidad espacio/temporal de su sociedad. “La idea de América”, dice Mignolo, “es una invención europea limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia” (2005: 33).

¹⁵ Si bien se desconoce el nombre verdadero del *descubridor*, éste se autonombra Cristóbal (*Christum ferens*) por verse como el “traedor o llevador de Cristo”, y Colón, “que quiere decir poblador de nuevo”, lo cual significa que éste personaje se veía a sí mismo como evangelizador y colonizador (Todorov, 1998: 34, 35).

¹⁶ “España abrió el camino de la conquista, pero no fue su mayor beneficiaria” (Toledo Sande, 2014: 320)

¹⁷ Dado que quien escribe no considera a Jerusalén como el centro del mundo, la noción Occidente será evitada en esta investigación. Asimismo, en esta tesis se afirma que lo que se autodenomina falazmente como Occidente significa, con mayor precisión, imperialismo hegemónico (Toledo Sande, 2004). Al pan, pan; y al vino, vino.

¹⁸ Al respecto de esta cifra, y para darse cuenta de la magnitud del genocidio, vale la pena traer a colación otros números: “La conquista y colonización de todo el hemisferio se estima que costó la vida de 70 millones de indios y la esclavización de 12 millones de africanos” (Fidel Castro en Guerra López, 2012: 29), lo que significaría que la conquista y colonización cobró la vida de más de 87% de la población americana.

Según Colón, esa otredad era bestial, iletrada,¹⁹ sin historia y hedonista. Sin embargo, varias de esas culturas *hedonistas* que habitaban este continente sin nombre y sin historia no sólo tenían prácticas higiénicas mejores que los europeos sino que contaban además con notables grados de desarrollo autónomo (es decir, sin contactos culturales múltiples como los existentes entre Europa; culturas auténticas, según Darcy Ribeiro, 1972), reflejados en sus estructuras sociopolíticas, en sus arquitecturas, en sus sistemas agrícolas y de riego, en sus observaciones astronómicas y en sus matemáticas (Ansaldi y Giordano, 2012).

También, las diferentes concepciones del tiempo significaron una justificación más de la supuesta superioridad europea. Mientras que para el paradigma dominante europeo el tiempo es predominantemente lineal, para los pueblos originarios de este continente se trata no sólo de la linealidad del tiempo, que sí forma parte de su temporalidad, sino también de su característica cíclica, repetitiva:²⁰ si para los europeos el tiempo se puede simbolizar como una flecha que apunta hacia adelante, el tiempo de los mexicas o de los mayas puede representarse como una rueda (Todorov, 1998), lo cual, sin embargo, no significa que no prospecten su futuro. Ansaldi y Giordano se refieren a la “temporalidad mixta”, proceso en el cual se enfrentan las concepciones unilineal y unidireccional del tiempo con las concepciones cíclicas del mismo (2012: 89).

Hay que tener presente las ideologías y las relaciones de poder que se encuentran detrás de las palabras y los discursos, pues el hecho de (re)nombrar y (re)significar la realidad, espacios y tiempos, será el primer acto de dominación y control por parte de los europeos:²¹ Colón toma posesión de los territorios ahora americanos bajo la figura de la corona, renombrándolos.²² A Colón, la palabra de los pueblos originarios no le importa; para él, los conquistados tienen que aprender la lengua verdadera, que es el castellano, y convertirse al cristianismo, la única religión auténtica. De ahí que la comunicación humana no sea primordial durante los primeros años de contacto entre europeos y las entonces Indias Occidentales: hay, pues, una preferencia por el medio natural sobre

¹⁹ La justificación para calificar a los nativos como iletrados y sin historia fue la supuesta falta de escritura del lenguaje, que en el caso de los pictogramas, por ejemplo, no significa un grado inferior de escritura sino una complejidad diferente: “una notación de la experiencia, no del lenguaje” (Todorov, 1998: 88)

²⁰ Habría que decir que en Europa, en el siglo XVIII, Giambattista Vico planteó que la historia no culmina, no tiene un fin, sino que se conforma por una serie de ciclos que se repiten. La misma idea se encuentra presente en diversas filosofías asiáticas.

²¹ De la misma forma, reapropiarse y resignificar los términos puede ser un acto de liberación. Por supuesto, renombrarlos también.

²² El papa Alejandro VI expidió bulas entre mayo y septiembre de 1493 en las cuales *donó* a los reyes católicos todas las tierras *descubiertas* y por *descubrir*. Fueron las bulas papales *Romanus pontifex* de 1493 e *Inter caetera* de 1493, y el Tratado de Tordesillas de 1494, los mecanismos legales para el primer reparto colonialista del mundo, con los cuales se otorgaron a sí mismos el derecho de tomar posesión sobre los territorios (Mignolo, 2005; Ansaldi y Giordano, 2012).

el cultural. Las personas son sólo parte de los paisajes naturales que describe Colón con tanto asombro por su belleza. La gente es objeto viviente (Todorov, 1998), y al convertir en objetos a los pueblos no europeos, se les deja fuera de la historia (Mignolo, 2005).

Mientras los peninsulares privilegiaban la comunicación exclusivamente entre los que ellos consideraban seres humanos, los oriundos privilegiaban la comunicación entre los seres humanos y el resto del mundo material e inmaterial. La comunicación es fundamental, pues el dominio del lenguaje es un asunto de poder, como se mencionó en la introducción de esta pesquisa. Al considerar que los nativos carecían de una lengua escrita con el alfabeto latino fueron denominados como bárbaros o salvajes (Mignolo, 2005). Carlos Lenkersdorf lo explica en sus propios términos:

La expresión “salvaje” es una apreciación relativa. Por lo general, los indoeuropeos consideran a los otros “salvajes”. Por eso los arios establecieron las castas al llegar como conquistadores a la India en 1600 a. C., y los griegos llamaron a los no griegos bárbaros. Los cristianos llamaron a los no cristianos “paganos”, que quiere decir “campesinos”. Fueron, pues, campesinos a quienes se les consideró infieles, idólatras y cosas por el estilo. Los cristianos, en cambio, viviendo en las ciudades fueron los “urbanos”, hasta hoy día término equivalente de “cultos”. (Lenkersdorf, 2003: 50)

Pero los europeos no son los únicos en menospreciar al otro, como suele pensarse desde la pereza mental antioccidentalista y posmoderna. Menospreciar al otro es una característica humana universal. Por ejemplo, *tlatoani* significa “aquél que posee la palabra” (Todorov, 1998: 87):

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemee*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas mam como “tartamudos” o “mudos”. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonoualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes. (Todorov, 1998: 84)

Hoy ocurre lo mismo entre mayas y dzules, entre habaneros y palestinos, entre cubanos y yumas, entre regios y chilangos. Sin embargo, la extrañeza que experimentan los hispanos frente a la otredad americana es bastante más extrema y brutal, al punto de considerar al *indio* no como un ser humano mudo, sino como un ser más cercano a la bestialidad, al mundo natural, que a la humanidad, al mundo sociocultural:²³ “el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico (...). El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario” (Fanon, 2011a: 8, 9). Los pobladores originarios del continente sin

²³ Hasta 1537 se reconoce que los nativos americanos descienden de Adán y Eva, mediante la bula del papa Paulo III (Nudelman, 2006: 32).

nombre²⁴ aparecen como seres humanos infantiles e inmaduros. Pero en tierras americanas no sólo las culturas son inmaduras sino hasta los animales y los vegetales figuran como salvajes y degenerados (Dussel, 1994); Buffon incluso pensaba que “en América hasta los pájaros cantaban mal” (Ansaldi y Giordano, 2012: 67), que la naturaleza en América era una naturaleza salvaje, inculta, llena de bosques: se trataba del “mundo en estado bruto” (Duchet, 1988: 175).

Por supuesto, lo primero que llama la atención de este personaje medieval sobre las culturas que va conociendo es la ausencia de ropas: la desnudez, que además no sólo es una falta de vestido en un clima tropical sino una desnudez cultural y espiritual: una supuesta ausencia de costumbres, voluntad propia, ritos, religión, leyes, valores, armas y lenguas. No hay que olvidar que la sexualidad también se vivía diferente del otro lado del Atlántico: era prohibida por pecaminosa, reprimida, combatida y motivo de vergüenza y sanción (Ansaldi y Giordano, 2012). Sin tratar de comprender la otredad, Colón no es capaz de distinguir características que los diferencien a unos de otros: los ve a todos iguales porque todos andan desnudos, están asimilados por el medio natural y mascullan sonidos que no son lenguas. Es por esta razón que sus descripciones sobre los humanos son realizadas con las mismas reglas con las cuales describe el medio natural, y razón por la cual todas las culturas de nuestro continente son clasificadas dentro de una misma categoría arrasando con las diferencias culturales: *indios, indígenas, o americanos* (Duchet, 1988: 29). Más adelante, cuando la población *india o americana* se ve mermada por el genocidio y la enfermedad, la importación de esclavos desde África borrarán también identidades y culturas, homologando a yorubas, ashantis, zulús, lucumíes, congos y bacongos, como *negros* (Quijano, 2000; Ansaldi y Giordano, 2012).²⁵

Frente a tantas diferencias culturales y físicas, las descripciones de los conquistadores, que son las referencias que se tenían sobre la vida de los pueblos prehispánicos (pues los códices,

²⁴ De hecho, no es sino hasta el siglo XIX que desde el panlatinismo colonial francés se acuña e impone el término América Latina, construido por el ideólogo napoleónico Michel Chevalier, para diferenciar a las Américas de habla portuguesa, francesa y castellana de las de habla inglesa. Al respecto, cabe decir que el contenido político para nombrar nuestro continente refiere a distintas ideologías, pues como dice Víctor Haya de la Torre (Perú), los nombres *Hispanoamérica* e *Iberoamérica* corresponden a la época colonial; *América Latina* o *Latinoamérica* al siglo XIX, independentista; *Panamérica* responde a los intereses del imperialismo estadounidense, e *Indoamérica* a la etapa revolucionaria de Nuestra América. Cuando José Martí la nombra Nuestra América, lo hace con la intención de darle un carácter de intimidad y pertenencia afectiva (Toledo Sande, 2014). En sí, América recibe su nombre en 1507, después de la muerte de Colón, en honor a Américo Vespucio. Como sea, esta colonialidad también unió al continente antes fragmentado, pues si antes fue pensado e imaginado por otros (Ansaldi y Giordano, 2012), hoy es imaginado y construido en términos de integración liberadora por nosotros.

²⁵ Las enfermedades epidémicas como la viruela, sarampión o la peste, las pésimas condiciones de trabajo en las minas y sus consecuencias físicas, como la silicosis o el envenenamiento por mercurio, la mala alimentación, y los enfrentamientos militares directos, mermaron la población originaria. En el Caribe, la población nativa prácticamente se extinguió, mientras que en el centro de México la población se redujo de 25 millones en 1525 a “poco más de un millón en 1605” (Stanley y Stein, 1993: 40).

jeroglíficos, objetos materiales y las prácticas culturales no fueron analizadas sino hasta mucho después), se basaron en, por supuesto, las únicas referencias históricas con las que contaban. No pudo ser de otra forma. Juzgar tal acto con valores del presente no es acertado. De ahí que ubicaran a los nativos americanos en el pasado pagano europeo, politeísta, de los griegos y romanos, y lo compararan con su presente cristiano, moderno, de reconquista territorial ante la presencia *bárbara* de moros y judíos. No por nada los hispanos llaman mezquitas a los templos religiosos con los que se iban topando en el camino (Todorov, 1998). Los bárbaros y paganos, griegos y romanos, se modernizaron en el siglo V o fueron vencidos; no habría porqué esperar una actitud distinta respecto de los americanos en los siglos XV-XVI.

Cristóbal Colón murió sin saber que no había llegado a las Indias, y 27 años después comenzó la conquista y colonización de México. En menos de dos años los mexicas fueron sometidos militarmente por la espada de Hernán Cortés, enviado por el gobernador de Cuba, dando por concluido formalmente el periodo de conquista, fenómeno que hubiera sido imposible sin el disenso de varios otros pueblos que se encontraban bajo el yugo de los mexicas, como los tlaxcaltecas (Todorov, 1998), los otomíes o los totonacas (Ansaldi y Giordano, 2012), y que puede reconocerse como colonialismo interno,²⁶ representado en el caso de México por medio de la Malinche, aquél elemento orgánico femenino que desempeña un papel servil frente al extraño, facilitando la destrucción de su propia cultura:

Vuelvo las espaldas a estos escrutadores antediluvianos y me aferro a mis hermanos, negros como yo. Horror, me rechazan. Son casi blancos. Y además se van a casar con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos. Quien sabe, poco a poco, quizás... (Fanon, 2011b: 88)

Se trata del uno deseando el deseo del otro. El sujeto vuelto objeto deseando ser sujeto objetivador. El colonizado deseando ser el colonizador (complejo de inferioridad, en términos de Fanon; 2011b). Es decir, el imperialismo²⁷ aprovecha las contradicciones internas, como las guerras

²⁶ González Casanova reconoce los primeros escritos sobre el colonialismo interno en Lenin, en específico en “Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación”, de 1914, que más adelante sería entendido como la autonomía de las etnias, aunque aclara que el primero en aplicar el término *colonialismo interno* fue Wright Mills, casi a la par de Rodolfo Stavenhagen, en 1963 (Casanova, 2006). Así, el colonialismo interno, o intracoloniaismo, se articula con el colonialismo internacional, complementándose para funcionar como un sistema interdependiente, complejo. Para el sentido de esta investigación es importante tener presente que las relaciones coloniales no terminan con la retirada de los imperios, con las independencias criollas o las revoluciones burguesas, sino que son relaciones de poder que se rearticulan con el fin de garantizar la reproducción de un sistema edificado sobre la dominación, la explotación y el despojo del otro, característico, pues, del no-desarrollo/antidesarrollo capitalista.

²⁷ Quienes se abstienen de no llamar imperialismo al imperialismo “bajo el manto de una supuesta neutralidad de factura tecnocrática, son apologistas abiertos o encubiertos, conscientes o no, de un tipo de sociedad intrínsecamente perverso y de un sistema internacional incorregiblemente injusto...” (Boron, 2012: 17). Esta postura neutral, presente por ejemplo en Perroux, invita a la desmovilización, al desarme ideológico y a las crisis ideológicas de las izquierdas (*Ibidem*). Pero,

entre pueblos o la alianza de los disidentes con el invasor para derrotar al enemigo interno, y debilita y desplaza las estructuras sociales, sustituyéndolas por las estructuras coloniales (González Casanova, 2006; Ansaldi y Giordani, 2012). Es atinado afirmar, entonces, que “el colonialismo interno tiene antecedentes en la opresión y explotación de unos pueblos por otros” (Casanova, 2006: 410).

Las culturas con las que se fue encontrando Cortés no se sorprendieron mucho por las intenciones de conquista de los peninsulares, pues ya eran pueblos sujetos al dominio colonial de los mexicas (los mayas, por su parte, resistieron varios intentos de conquista por parte de los totonacas); Cortés era un mal menor. Un mal menor que incendió símbolos y libros para intentar desaparecer religiones (pero manteniendo los lugares originales de culto), de la misma forma que los mexicas habían desaparecido, 100 años antes, las historias de sus pueblos sujetos para, de tal forma, “reescribir la historia a su manera” (Todorov, 1998: 64).

Uno de los principales mecanismos que permitieron la reproductibilidad de la estructura colonial entre los siglos XV y XIX, y hasta nuestros días,²⁸ fue y es la corrupción, y ésta es constitutiva del colonialismo interno, hecho que remite nuevamente a la necesidad de que existan nativos cófrades del colonizador, que funjan como administradores coloniales legitimando las acciones de los foráneos, aunque traicionen a su propia sociedad. Es decir, la colonialidad en sí, y su expresión

¿qué entender por imperialismo? Atilio Borón recuerda a Lenin cuando afirma que el imperialismo es un rasgo esencial del capitalismo y de la globalización neoliberal (la forma contemporánea de imperialismo), y actualmente sus bases se encuentran, sobre todo, en los Estados Unidos. Las raíces del imperialismo, por tanto, son económicas, políticas, militares, ideológicas, raciales. El imperialismo cuenta con agentes internacionales que aseguran su reproducción en la actualidad: el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial de Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), el Banco Central Europeo (BCE), la Organización de Naciones Unidas (ONU), y un sinfín de corporaciones transnacionales que, en conjunto, someten a voluntad a pueblos y Estados. De esta forma, el imperialismo actual se caracteriza por su predominio en el sector financiero, que aliado a las burguesías locales y extranjeras, conforma una burguesía imperial: las primeras están al control de los Estados y crean las condiciones necesarias para la acumulación ilimitada de capital, y cuentan con el apoyo de la burguesía imperial. De esta forma, entonces, al imperialismo debe comprenderse como la fase superior del capitalismo, y en tanto la globalización neoliberal es la fase superior del capitalismo, la globalización neoliberal puede ser entendida como imperialismo contemporáneo. Ante el descontento de las mayorías, el imperialismo responde cada vez con mayor represión y violencias. (Boron, 2012). Lenin afirma que el imperialismo se afianza con la consolidación de los monopolios como base de toda la vida económica: “Los cárteles conciertan entre ellos las condiciones de venta, los plazos de pago, etc. Se reparten los mercados de venta. Fijan la cantidad de productos que deben fabricar. Establecen los precios. Distribuyen las ganancias entre las diferentes empresas, etc. [...] La producción pasa a ser social, pero la apropiación continúa siendo privada” (Lenin, 1917: 388, 393), y con ello, deciden la división internacional del trabajo, como una organización forzosa, desde una postura racial, y garantizan su reproductibilidad mediante la represión y la violencia del Estado capitalista, que existe para asegurar el ciclo reproductivo de los monopolios, hoy constituidos como oligopolios y corporaciones transnacionales: el gran capital. No hay competencia, sino estrangulamiento, dominación, explotación, despojo, pillaje, etnofagia y genocidio.

²⁸ Quijano dice que las independencias sin descolonización rearticulaban la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales (2000: 142). Lo mismo podría decirse de las revoluciones liberales y burguesas.

sociopolítica, económica y cultural en la administración colonial, es corrupta desde su génesis, y las sociedades producto de ellas son también corruptas, pues es la única forma en la que funciona el sistema colonial. Dicho sistema nunca les dará acceso a los colonizados a la posibilidad de construir conciencia de clase. Se trata de una corrupción sistémica, de una estrategia de los Estados coloniales para mantener su hegemonía, y la inserción de pueblos originarios, mestizos y criollos en la administración pública colonial, generará administradores y ciudadanos corruptos. El escritor nigeriano Chinua Achebe, por ejemplo, en sus novelas *Todo se desmorona* (1958), *Me alegraría de otra muerte* (1960) y *La flecha del dios* (1964), constantemente refiere al hecho de que, para la concreción de sus objetivos, los colonizadores ingleses buscan aliarse con miembros nativos: hombres inútiles e ignorantes (*efulefu*), indignos, corruptos, parias, paganos, gente despreciable para la comunidad, humildes y también notables.

Después de reducir en número a la población, y una vez comenzado el proceso de deculturación (en el cual se separa a las personas de sus sociedades para ser sometidas como mano de obra, por lo que se ven obligadas a abandonar parte de su cultura o toda), se dan alianzas entre los colonizadores y algunos de los colonizados, quienes conforman células aculturativas, las cuales acompañarán el proceso de colonización desde adentro. Más adelante, estas células conformadas por los *efulefu* se volverán etnias nacionales (Ribeiro, 1972), como quienes fueron fieles a la corona hasta el siglo XIX, y después a los imperios británico y estadounidense.

Los conquistadores, bajo la lógica de la colonialidad, tuvieron cuatro intereses principales: el económico, como la apropiación de tierras y la extracción del oro y la plata por medio de fuerza de trabajo esclavizada nativa y africana y, en consecuencia, la acumulación del capital; el político (control de la autoridad); el social (control de género y sexualidad: las mujeres), y el epistémico y subjetivo (apropiación y explotación de conocimientos). Para garantizarse estos componentes, los europeos primero establecen los parámetros para clasificar a la sociedad bajo una ideología racista,²⁹ otorgándose a sí mismos (el hombre blanco y europeo) el derecho a clasificar (Mignolo,

²⁹ Racismo no en un sentido exclusivo de raza (rasgos físicos como el color de piel o el tipo de cabello, aunque finalmente bajo el racismo los rasgos físicos constituyen el principal elemento para el encasillamiento), sino también de etnia (historia, lengua, religión, cultura...) (Mignolo, 2005). Al respecto, es importante rescatar una afirmación de Fanon: una sociedad es racista o no lo es. No es posible un racismo a mayor o a menor escala, pues, ¿“... en qué se diferencia un comportamiento inhumano de otro comportamiento inhumano”? (Fanon, 2011b: 67). La mejor manera de comprender la relación del racismo con el capitalismo es a través del pensamiento de Césaire recuperado por Fanon: La noción de raza se acuña con la de clase; “el blanco representa el capital y el negro el trabajo”; “El pecado es negro, la virtud es blanca. Es imposible que todos estos blancos juntos, revólver en mano, se equivoquen”. Esta es la primera condición de la división internacional del trabajo (Fanon 2011b: 100, 105).

2005), construyendo de esta forma al ser inferior: al colonizado, con todas sus consecuencias psicológicas, de conciencia y de desarrollo social, situaciones ante las cual el colonizado tiene tres opciones: blanquearse (europeizarse, norteamericaneizarse, *no-desarrollarse*), desaparecer, o liberarse por métodos revolucionarios violentos (*desarrollarse*) (Fanon, 2011b). Quijano dice que los europeos pensaban que estructuras biológicas distintas explicaban la naturaleza de la supuesta superioridad de los europeos sobre la supuesta inferioridad de los americanos, lo cual legitimaba las relaciones de dominación.

El haitiano Anténor Firmin (2013) recuerda cómo Linneo, Morton, Carus y Saint-Hilaire dividieron a la especie humana en cuatro variedades, razas o tipos; Blumenbach y D'Omalius d'Halloy, Figuier, Prochaska en cinco, o Flourens, en 33; todas, clasificaciones realizadas de manera arbitraria y desde el desprecio racial histórico, primero hacia los pueblos originarios y los esclavos africanos, y después hacia los pueblos latinoamericanos contemporáneos negando con ello su ser y su posibilidad de llegar a ser. Para Firmin, la tesis de la desigualdad de las razas, de esta negación del otro, no sólo es contraria a la idea de progreso, sino a la idea de justicia y al mismo sentido común, y conduce a un sistema oligárquico y despótico contrario a las aspiraciones de la modernidad, que supone igualdad racial como base de la hermandad universal y solidaria entre seres humanos, aunque el autor reconozca que estas ideas son en realidad bromas para la mayoría de los pueblos civilizados. Para el haitiano, la expansión del progreso supone el desarrollo de la justicia, y rompiendo con la unilinealidad y exclusividad de la modernidad capitalista europea, dice:

La ruta de la civilización, es larga, inmensa, sin límites, y se extiende ante nosotros hasta el infinito. Dentro de dos siglos nuestros tataranietos nos encontrarán más atrasados, como nosotros apreciamos a los hombres del siglo XVII, tan avanzados en comparación con los del siglo XV, que salían trabajosamente del tumultuoso régimen feudal. (Firmin, 2013: 544)

Interés económico

El oro y la plata extraídos con la explotación de la fuerza de trabajo nativa y africana esclavizada fueron convertidos en riqueza en beneficio de los europeos, lo cual permitió el comienzo del proceso de acumulación capitalista en ese continente que, para el siglo XVIII, transformaría el mercantilismo en capitalismo (Ansaldi y Giordano, 2012). Existe, argumenta Fanon, una “complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que brotan en el territorio colonial” (Fanon, 2011a: 30). De ahí la primera relación de la colonialidad con el capitalismo. En América hubo una combinación de relaciones feudales, mercantiles, esclavistas, de servidumbre, de reciprocidad

y capitalistas (de asalariado),³⁰ constituyéndose de esta forma un capitalismo colonial, sustentado en tres unidades económicas de producción: haciendas, enclaves mineros y plantaciones (Ansaldi y Giordano; 2012).

La primer estrategia para garantizar la explotación de la fuerza de trabajo fue la encomienda, mediante la cual se obligaba a los conquistados a trabajar y a aportar un tributo en especie; más tarde serían obligados a pagar el tributo en metálico, por lo que se vieron empujados a vender su fuerza de trabajo, lo cual, según Sergio Bagú, sirvió para encubrir el esclavismo en la agricultura, minería, artesanía, obrajes y comercio, y para encubrir la acumulación capitalista, generando así dos clases sociales que aún se mantienen hasta nuestros días: los poderosos que, siendo improductivos (aristocracia, encomenderos, hacendados, funcionarios y curas) controlan la mano de obra y el capital, y los desposeídos (Larroa Torres, 2005).

En Cuba y el resto del Caribe, incluyendo el sureste mexicano, priman las plantaciones, donde se llevan a cabo relaciones de esclavitud, mientras en el centro de México o la región andina fueron más generalizadas las haciendas y los enclaves mineros (relaciones de servidumbre y de asalariado), arrasando prácticamente con las formas comunales de propiedad de la tierra (como el *callpulli* o el *ayllu*). Al destruir las estructuras sociales y sus formas características de organización, propiedad y producción, se impuso la noción *comunidad indígena*, idea que parte del concepto ibérico *comuna*. La corona intentó conservar las formas originales de organización combinándolas con las formas europeas, y un ejemplo de esa síntesis es la propiedad comunal del *ejido* (Ansaldi y Giordano, 2012). En Cuba, hacia el siglo XVII, las plantaciones, las cuales eran unidades de producción agrícola en forma de latifundios cuyos productos estaban destinados a la exportación, a diferencia de la producción de las haciendas encaminada al consumo interno de las minas o las metrópolis, se enfocaban a los monocultivos orientados al abastecimiento de Europa. Dado que las poblaciones nativas de lugares como Cuba, Venezuela o Brasil fueron brutalmente mermadas, el imperio tuvo la necesidad de importar mano de obra extraída de forma violenta del oriente africano para, esclavizada, cumplir con las actividades económicas necesarias (Stanley y Stein, 1993). Quijano llama a este proceso “colonialidad del control del trabajo” (2000: 126).

³⁰ Abigarramiento.

Interés sociopolítico

El colonialismo interno, la administración colonial, la clasificación racial, la corrupción, y la serie de configuraciones histórico-culturales diferenciadas formadas bajo la colonialidad, reproducen distintas relaciones de poder. En México, por ejemplo, la conquista y colonización europea se enfrentaron con pueblos con una complejidad social, política y económica bastante alta, como los mayas y los mexicas (pueblos testimonio). Los pueblos testimonio, tras la conquista se reconstruyeron, aunque nunca volvieron a ser lo que fueron antes de la invasión y el saqueo, por lo cual puede decirse que “sus perfiles étnico-nacionales de hoy ya no son originales”, aunque conservan ciertos valores “de la vieja tradición”; “apenas son, pues, indígenas modernos” (Ribeiro, 1972: 28):

la españolización y el establecimiento de nuevas instituciones ordenadoras jamás consiguió erradicar el cúmulo de costumbres, creencias y valores del antiguo *ethos*, incorporado en aquellas células iniciales (*células aculturativas*), y todavía hoy sobrevivientes en el modo de ser de sus pueblos modernos. (Ribeiro, 1972: 31)

Por su parte, en Cuba se trata de una configuración distinta. Aquí se arrasó casi por completo con siboneyes y tainos (Fidel Castro en Guerra López, 2012), por lo cual se importaron esclavos desde África con el fin de repoblar y disponer de mano de obra (Ansaldi y Giordano, 2012). Se trata, en este caso, de pueblos nuevos o sociedades implantadas, de fusiones entre “matrices étnicas africanas, europeas e indígenas” (Ribeiro, 1972: 35). Para Ribeiro, los pueblos nuevos pueden representar el futuro de las sociedades, cada vez más mestizadas y aculturadas.

Modernidad, progreso y desarrollismo

El etnocentrismo, en su forma de universalismo eurocéntrico³¹ excluyente (Lander, 2000), contribuyó a la construcción de sentimientos paternalistas y de protección en torno a la idea del mito del buen salvaje, pues los pueblos bárbaros, que eran “la gente más generosa del mundo”, “sin codicia de lo ajeno”, según Colón, pero supuestamente carentes de soberanía y autonomía, también eran “cobardes y medrosos” (según Colón, también), y debían ser disciplinados por la civilización europea, pues ésta, además de presentarse como el pináculo de la humanidad, era el único orden social posible (Lander, 2000: 4), el punto de llegada de todas las culturas del mundo. Al no reconocer

³¹ Eurocentrismo como: a) “Una forma de etnocentrismo” que postula “no sólo la superioridad de las sociedades occidentales”, sino que las fundamenta a partir de “una razón científica” para someter al resto del mundo bajo esta razón, también racialmente; b) como una visión del “mundo como un todo imaginado desde un punto de vista regional”; c) como la exigencia de que todo el mundo “debe desarrollarse (...) según el ejemplo de Europa Occidental”, y d) como el ocultamiento de la historia no europea. (Lindner, 2014: 51, 52).

al otro, al negar su ser y su posibilidad de llegar a ser, el peninsular, soberbio, impuso sus valores desde una pretensión universal de validez y exigió que el resto de la humanidad se comportara como ellos y que interpretara el mundo de la misma forma (Todorov, 1998).

Los sectores hegemónicos de Europa expropiaron los saberes y prácticas culturales de estos pueblos que resultaran más convenientes para el desenvolvimiento del capitalismo y en beneficio de Europa central, mientras reprimieron profundamente y durante largo tiempo “las formas de producción de conocimiento (...), sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad” (Quijano, 2000: 126). Para Aníbal Quijano, todas las relaciones de poder impuestas a partir del expansionismo colonial europeo constituyen a la colonialidad del poder³² como matriz colonial de poder múltiple, por medio de la cual los sectores privilegiados de Europa se apropian del continente integrándolo al imaginario eurocristiano. Y de esta matriz de poder es que derivan las ideas de modernidad de la Revolución francesa y la Revolución industrial; es decir, la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, y su esencia es el capitalismo (Mignolo, 2005):

La colonialidad, entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. (...) La colonialidad denota la estructura lógica del dominio colonial. (Mignolo, 2005: 32, 33)

Las clases hegemónicas de Europa creían, y aún creen ser “la culminación de una trayectoria civilizatoria”, los “modernos de la humanidad (...), lo más avanzado de la especie” (Quijano, 2000: 127). Las mentalidades colonizadas actuales también ven en ellos tal cúspide evolutiva. Hoy en día, esa pretensión universal se refleja en nuestros saberes sociales modernos, pues, como dice Edgardo Lander (2000), secundado por Grosfoguel (Comunicación personal, 2015), los centros de pensamiento en las ciencias sociales y las principales teorías sociales provienen de Italia, los Estados Unidos, Francia, Inglaterra y Alemania. Una respuesta a esta colonialidad de los saberes sería el pensamiento crítico latinoamericano, que cuestiona el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes y la idea misma de modernidad capitalista como proyecto civilizatorio universal (Lander, 2000).

La supuesta superioridad racial y cultural de los europeos y su concepción unilineal del tiempo, en primer lugar naturalizaron las diferencias y las desigualdades entre unos y otros, y en

³² Por colonialidad del poder puede entenderse a toda la serie de relaciones de explotación, saqueo y despojo relacionadas con “la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad” (Mignolo, 2005: 57).

segundo lugar determinaron al estado salvaje, natural, del ser humano, como “el punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea” (Quijano, 2000: 133). Este pensamiento dio cabida al mito evolucionista unilineal, a la idea primigenia de progreso, y al pensamiento dualista (tradicional-moderno, primitivo/salvaje/bárbaro-civilizado, europeo-no europeo, razón/sujeto-objeto, cultura-naturaleza). Es decir, el pensamiento sobre la transición progresiva y unilineal del salvajismo a la civilización, del paganismo al cristianismo, de la Edad Media a la Modernidad, del feudalismo al mercantilismo, después al capitalismo y luego al socialismo para concluir en el comunismo, se universalizó disciplinando/domesticando a las culturas no europeas.

Los estadios unilineales de evolución humana en términos de progreso hacia las formas de vida de la civilización centroeuropea permitieron pensar en la idea del desarrollismo “como posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ que siguió Europa debería ser seguido unilinealmente por toda otra cultura” (Dussel, 1994: 13). El progreso, entendido como ese avance material e inmaterial desde la barbarie no europea hacia la civilización europea, se planteó como horizonte de expectativa, y se justificó científicamente por medio de disciplinas como la Antropología hacia el siglo XVIII, cuando se establecieron los diferentes estadios evolutivos del ser humano: “infancia, pubertad, edad viril, vejez y muerte” (Duchet, 1988: 202).

Visto al hombre natural como anterior al hombre civil, se dice que el primero contiene el germen del segundo. El hombre civilizado demostrará su superioridad, según Buffon, en el momento en que transforma la naturaleza en beneficio propio, en un sentido de dominación y domesticación

por medio de la racionalidad instrumental:³³ el civilizado, entonces, es amo frente al mundo.³⁴ Se refuerza de esta forma la idea de que la civilización es una, y sólo un camino es posible para llegar a ella (el progreso, la evolución); salirse del camino refleja estupidez, degeneración, decrepitud, negatividad pura (Duchet, 1988). Esta forma de pensar dará cabida a distintas explicaciones antropológicas sobre el comienzo de la humanidad y su culminación civilizatoria, como el determinismo geográfico, el determinismo racial o el difusionismo cultural, y desde el racismo, se tratará de blanquear (civilizar) a las sociedades no europeas, que por naturaleza no sólo son infantiles y estúpidas, sino también “más feos, más pequeños, más arrugados”: que los civilizados. Frente a la civilización, el salvajismo referirá “estupidez, ignorancia, inercia, pereza” (Duchet, 1988: 242).

Rousseau se aleja de pensar a los denominados primitivos como más cercanos a la animalidad, a lo natural, y propone la idea de perfectibilidad como la facultad para llevar al máximo todas las capacidades humanas que, en el caso del hombre salvaje, estarán adormiladas y no irán más allá de la satisfacción de las necesidades físicas (alimentación, reproducción sexual y descanso) (Duchet, 1988). Para Rousseau la desigualdad racial no tiene nada de racional, y en su propia

³³ Aquí es importante abrir una discusión, dado que ciertas posturas posdesarrollistas del buen vivir plantean la posibilidad de una racionalidad alternativa frente a la racionalidad instrumental, que entienden como sinónimo de racionalidad capitalista o racionalidad ilustrada, como si fuese posible deshacerse de la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental es un tipo de racionalidad humana que se vio favorecida con la modernidad capitalista, pues desde ahí se despreciaron otro tipo de racionalidades. Todos los grupos humanos, cada individuo, posee la capacidad de racionalidad instrumental con respecto a fines, en tanto este tipo de racionalidad refiere al método técnico del ser humano para relacionarse con su entorno y transformar sus componentes a partir de distintos instrumentos y formas de utilizarlos, con el fin de garantizar la reproducción de la vida humana; es decir, que se está haciendo referencia al trabajo humano como forma de interactuar con lo otro para satisfacer sus necesidades. En este sentido, todo individuo y colectividad cuenta con este tipo de racionalidad, pues es intrínseca al ser humano. Sánchez Parga (2011: 38) afirma que “la cuerda, el palo y la piedra que son armas de lucha son también instrumentos de domesticación y humanización de la naturaleza, ya que sirven para uncir al animal, labrar la tierra y moler los granos”. El problema deviene cuando ese tipo de racionalidad es diosificada, vuelta ideología, bajo la creencia de que a partir del manejo de la ciencia y la técnica moderna se alcanzará el fin último: control político del otro (humano y no humano), la eficiencia y maximización económica. No se trata de desechar este tipo de racionalidad y buscar o construir una racionalidad alternativa basada en la solidaridad y la reciprocidad, como si la racionalidad comunicativa, por ejemplo, también intrínseca a la naturaleza del ser humano, no se planteara la posibilidad de mediar las relaciones entre el ser humano y su exterioridad a partir de interacciones simbólicas y dialógicas; se trata de encontrar el equilibrio entre distintos tipos de racionalidad, que en ningún momento se limitan a racionalidad instrumental y racionalidad alternativa. El problema no es la acción racional con respecto a fines, sino la acción racional instrumental como ideología de dominación, opresión y explotación del otro, que a fin de cuentas legitima la racionalidad capitalista.

³⁴ Sin embargo, es necesario aclarar que las nociones sobre dominación y domesticación de la naturaleza anteceden a las ideas antropológicas de Buffon, pues en el Génesis de La Biblia es evidente la supuesta superioridad del ser humano frente a su naturaleza externa. Génesis 1:26-28: *26. Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra. 27 Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. 28 Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.*

sociedad colonialista ve la decadencia del ser humano. Para él, lo mismo que para Diderot, las únicas desigualdades se daban en el plano de la moral y lo político, y se hablará de la barbarie de los civilizados, que desde la irracionalidad, la injusticia y el abuso, tratan a sus hermanos, iguales, con crueldad, cual si fueran bestias, renunciando a su propia civilidad.

A estos pensadores de la Ilustración, Marvin Harris (1997) les llama protoantropólogos (herederos de los etnólogos por necesidad de siglos anteriores: los misioneros), quienes, cien años antes de Darwin, establecen el camino unidireccional de la evolución sociocultural por estadios universales (barbarie-salvajismo-civilización), lo cual es la antesala para comprender la idea del desarrollo.

Desde esta colonialidad es que la modernidad y el capitalismo se forjan mutuamente, llevando a cabo la construcción/destrucción del Otro no europeo, que debe ser modernizado, convertido al cristianismo y con la cultura europea moderna como horizonte de expectativa, adoptando formas ajenas de vida y destruyendo las propias. Modernidad y colonialidad son “caras de una misma moneda”, dice Mignolo (2005: 72), y el capitalismo el resultado de la acumulación del capital obtenido por la apropiación de tierras, la esclavización de la mano de obra nativa y africana, y el control financiero. Este tipo de modernidad, la triunfante, fue entendida como *la* modernidad, como sinónimo de civilización europea capitalista, como sinónimo de progreso lineal en un mundo con componentes naturales infinitos a partir de la crematística³⁵ que sacrifica la Naturaleza (humana y no humana), rompiendo con el equilibrio simbiótico entre el ser humano y su medio, y que los socialismos no han podido resolver: “a pesar de que se sostienen verbalmente algunas posiciones ecológicas fuertes se sigue el mismo rumbo” (Houtart, 2014: 13).

La conquista y colonización de los individuos, las colectividades y los territorios americanos dieron lugar a un patrón característico de acumulación que culminó en su forma capitalista. En este contexto, las clases hegemónicas europeas lograron ver su reflejo en el espejo y se cuestionaron a sí mismas sobre sus prácticas bárbaras del otro lado del Atlántico. Tal cuestionamiento inauguró un importante proceso en que se apartó a las explicaciones religiosas acerca del funcionamiento del mundo y la vida que en él habitaba. Es decir, en la Modernidad son las acciones humanas las que dan sentido a nuestra Realidad, no gracias a intervenciones divinas. Significó, sobre todo a partir de la Revolución industrial, “la cancelación de un pasado nefasto y la fundación de un provenir de

³⁵ La actividad humana anti natural de generar y acumular riquezas y bienes materiales.

justicia, abierto por completo a la imaginación” (Echeverría, 1995: 143). En este sentido, la Modernidad es utopía política. Fue un parteaguas el hecho de que ahora los fenómenos de la naturaleza, incluida la cultura, fueran explicadas por medio de la Razón como capacidad universal entre todos los seres humanos. El principal problema puede ser ubicado en el momento en que un tipo de racionalidad triunfa sobre la otra. Es decir, las clases que obtenían sumos beneficios por el patrón de acumulación capitalista privilegiaron la racionalidad instrumental y los beneficios materiales obtenidos mediante su aplicación: “Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva” (*Ibid*). Esta actitud relegó otro tipo de racionalidad, indisoluble de aquella otra razón universal humana: el tipo de racionalidad que privilegia la comunicación y el diálogo no sólo entre las personas y los grupos sociales, sino entre estos y su medio.

Es una realidad que la modernidad capitalista, esa modernidad que privilegió la racionalidad instrumental por sobre la comunicativa, permitió “el predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular)” (Echeverría, 1995: 146). Ese es el tipo de modernidad que se critica y se busca sustituir. En este sentido, sería posible pensar que la modernidad capitalista no tiene nada de moderno, en tanto el capitalismo es contrario a cualquier posibilidad de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, reciprocidad o cooperación, pues los valores del capitalismo se centran en la injusticia social, en la ausencia democrática, en la desigualdad, el individualismo y la competencia.

Se busca, por tanto, rescatar del olvido colectivo el aspecto positivo y más radical de la modernidad como proyecto emancipatorio. Aquella que en esencia busca lo contrario a lo vivido en el capitalismo. Recordando el terrorismo epistémico y la logofagia, cabe traer a colación que la modernidad (como el desarrollo, la buena vida, el bienestar o el socialismo) corrió con la misma suerte. Es difícil hablar hoy de modernidad sin que algunas personas piensen en el capitalismo y la colonialidad como inherentes al proyecto;³⁶ no es para menos dados los resultados catastróficos del eurocentrismo económico e ideológico. *Irracionalidad destructiva*, le llama Bolívar Echeverría (1995).

³⁶ Desde el pensamiento posdesarrollista, pudiera decirse que el capitalismo es entendido no como *una* modernidad sino como *la* modernidad, lo cual no es exacto.

Se ha planteado a la Modernidad como proyecto/proceso civilizatorio desde diferentes perspectivas. Se ha intentado definir una relación intrínseca entre la modernidad, el capitalismo y la colonialidad, sin embargo, cabe hacer algunas precisiones. De entrada, valga aclarar que la modernidad no es un proyecto/proceso civilizatorio europeo por naturaleza, sino que éste se construye desde ambos lados del Atlántico, al mismo tiempo: tanto Europa influyó en las ideas americanas como América influyó en los pensamientos europeos (Echeverría, 1997), y comprender esto es fundamental.

Las ideas humanistas de la modernidad europea, que en su mayoría eran protestantes, y por tanto consideradas herejes y peligrosas por cuestionar el sistema católico feudal y monárquico, no tardaron en llegar a América, lo cual sucedió a través de los sacerdotes y por medio de la transculturación, es decir, mediante “un proceso de importación pero, a la vez, de incorporación con modificaciones tan sustanciales de las formas culturales, que ni siquiera sus progenitores pueden ser reconocidas” (Guadarrama, 2001: 78). A partir de este argumento es posible plantear distintas modernidades americanas. Las primeras ideas del humanismo europeo moderno giraban en torno a la condición humana de los nativos americanos, lo que empujó a los europeos a cuestionar sus categorías sobre el ser humano, y si bien hubo importantes legitimadores de la colonialidad, como Giner de Sepúlveda, también hubo sacerdotes defensores de los derechos de los pueblos prehispánicos y, siendo testigos del genocidio, desde el humanismo cristiano condenaron los crímenes, los abusos, el saqueo, el despojo y la aniquilación de estos territorios, tierras y culturas, como Luis Vives (quien aunque no pisó tierras americanas criticó la colonización y la expansión imperial del cristianismo desde Europa), Bartolomé de Las Casas (en Cuba, México y Santo Domingo),³⁷ Félix Varela (en Cuba), Francisco Javier Alegre (en México y Cuba) o José Agustín Caballero (en Cuba) que, aunque fueran sacerdotes, no sólo abordaron temáticas religiosas sino también asuntos relacionados con la economía, la ética, la política y la filosofía, abriendo terreno a un primigenio humanismo paternalista bajo las ideas de un progreso social, desalienante de las relaciones coloniales de poder (Guadarrama, 2001).

En un sentido de ida y vuelta, las ideas humanistas europeas llegaban a América y eran reinterpretadas, así como las ideas humanistas americanas viajaban a Europa e influían sobre las ideas de la modernidad que se forjaba con los pensamientos de personajes como Rousseau. De

³⁷ Sin embargo, Bartolomé de Las Casas justificó la esclavización de la mano de obra extraída en África en “favor” de los nativos americanos (aunque al final de su vida se arrepiente de ello) (Guadarrama, 2001: 81).

hecho, en América muchas veces circularon libros que no se leían en Europa por estar prohibidos por la iglesia, y “en algunos casos se produjeron ideas más avanzadas en esta parte del mundo colonizado que en la propia península” (Guadarrama, 2001: 103), conformándose de esta forma una ilustración latinoamericana “que no debe ser vista como meras extensiones de un fenómeno europeo” (Ibidem: 104) sino como un fenómeno de mutua dependencia.

La modernidad se realiza históricamente de forma distinta. En cada lugar se actualiza y diferencia (...) tenemos que disociar la matriz de su lugar de origen. Europa u “occidente” (...) La modernidad no es, en su naturaleza, occidental. La matriz no se confunde con una de sus realizaciones históricas, la europea: ésta es sólo la primera cronológicamente pero no la única ni en su forma más acabada. (Ortiz, 2000: 56, 57)

El marxismo no es la diferencia. Un ejemplo sobre ese constante movimiento, ese ir y venir, puede ser encontrado en la resonada frase: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Quien dijo esto por primera vez fue Dionisio Inca Yupanqui en 1810, y dicho pensamiento fue retomado por Marx y posteriormente por Lenin en *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación* (Kohan, 2013), donde se hizo famosa la frase, texto que no sólo es el primer referente histórico para explicar el colonialismo interno desde América Latina a partir de Díaz-Polanco y González Casanova, sino que también puede ser un referente para pensar en las demandas autonómicas de cualquier pueblo humano. Una vez ejemplificada la poligénesis del proyecto/proceso, valga aclarar una vez más que la modernidad no es sinónimo de capitalismo ni de colonialidad.³⁸

En esta investigación se quiere explicar a la modernidad como un proyecto latinoamericano-europeo de ordenamiento del mundo que evidentemente fue posible a partir de la invasión y el saqueo de América y África, pues al mismo tiempo que los sectores hegemónicos y etnocéntricos de la sociedad europea negaban al otro y acumulaban riquezas por los componentes materiales extraídos mediante métodos barbáricos, ésta volteó a verse a sí misma en un contexto de genocidio y barbarie racista a escala global. Duchet recuerda que, como parte de la red de negaciones, el europeo se puso a sí mismo en tela de juicio: Voltaire, por ejemplo, hablaba de un “celo destructor” por parte de los hispanos, basados en “falsos principios” (Duchet, 1988: 171, 172) que los hacía tratar a los americanos como bestias y no como seres humanos, demostrando con ello la barbarie

³⁸ Con anterioridad se ofreció una definición condensada de lo que se entiende por colonialidad. Ahora toca hacer una distinción fundamental entre modernidad y capitalismo: “Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos” (Echeverría, 1995: 146).

de los *civilizados*, lo cual deja sin sentido a la Modernidad profunda como proyecto de buena vida, pues se convertirá en un dispositivo de destrucción de la misma, en un proyecto de muerte, y no podrá ser llamada Modernidad, sino antimodernidad o no-modernidad.

Para Bolívar Echeverría, la Modernidad, sin apellidos, puede ser entendida como capacidad civilizatoria de los humanos; como la “respuesta múltiple que la sociedad humana ha podido dar a este reto a lo largo de la historia” (1995: 11); como abanico de posibilidades mediante las cuales los seres humanos pueden garantizar la reproducción de su vida; como “lo nuevo, lo que irrumpe hacia el futuro, hacia el cambio” (Toledo Sande, 2014: 326); como actualidad. El proyecto que logró prevalecer sobre otros intentos civilizatorios es el de la modernidad capitalista, que comúnmente llamamos sólo capitalismo, o modernidad o colonialidad, y que se basa, como se dijo un poco más arriba, en la “explotación de unos por otros” (Echeverría, 1995: 11). La Modernidad, sin embargo, “es un territorio sin límites (...), una actitud ideológica”, como dijera Mario Magallón (2006: 17).

El proyecto moderno, actual, de buena vida, debe implicar la superación del racismo, de la explotación, de la desigualdad, de la discriminación positiva y negativa, del saqueo, del despojo, la violencia: la supremacía del capitalismo. Siendo racional (pues buscaría el equilibrio entre racionalidades) y sensible, es un proyecto necesario, deseable y posible, y como horizonte de expectativa pretende ser mejor cualitativamente al proyecto incivilizatorio impuesto por los intereses del Capital.

Houtart (2014) piensa que otro tipo de modernidad es posible: una modernidad que permita la reproducción social circular; que respete los ciclos de la naturaleza; que no considere al progreso como un proceso lineal basado en el extractivismo; que parta de una nueva filosofía del desarrollo no capitalista; en la que sea posible una armonía entre la naturaleza y las personas, como individuos y como colectividades; que no sólo vele por nuevas relaciones sociales de producción sino que tenga una nueva visión holística del mundo, lo cual “no significa una simple vuelta al pasado, al mundo que precedió a la apertura del paréntesis capitalista”, cual Pachakutik, pero sí que establezca un “equilibrio metabólico entre la naturaleza y los seres humanos”, en donde la naturaleza no sea considerada “como proveedora de recursos naturales a ser explotados como mercancías”, sino como “fuente de toda la vida física, cultural y espiritual”; en la que la reproducción de la vida privilegia el valor de uso por sobre el valor de cambio, y en el que exista un Estado “participativo y descentralizado”, una democracia popular y participativa (Houtart, 2014: 23, 25) .

Nada surge de la nada ni son posibles las tábulas rasas. Una modernidad no capitalista debe considerar lo logrado hasta ahora: “las semillas de la transformación existen y deben ser cultivadas” (Houtart, 2014: 25). Estas semillas, por ejemplo, son las experiencias del desarrollo humano socialista cubano, las comunas venezolanas, las juntas de buen gobierno de los zapatistas, las luchas por la autonomía en Cherán, la circulación del Túmin en Veracruz, las constituciones de Ecuador y Bolivia, y también lo son las filosofías y prácticas del sumak kawsay, del sumaq qamaña, del ma´alob kuxtal, del lekilaltik: “(...) ese paradigma puede tener muchos nombres, en correspondencia con las diversas referencias culturales de los pueblos del mundo” (*Ibidem*: 24),³⁹ pero de lo que se trata es de garantizar la reproducción de la vida ampliada, el bien común de la humanidad, aumentando el consumo donde debe ser aumentado (subconsumo), y limitándolo donde sea necesario (sobreconsumo).

Magallón (2005) afirma que es imprescindible tomar en cuenta los contextos en los cuales surgen las ideas de modernidad, pues estas son diversas como diversas son las culturas, los pueblos; sin embargo, comparten ciertas características, como:

La racionalidad, la diversidad, la autonomía de la razón, la historia, los proyectos emancipadores, la revolución, el progreso, el sujeto, la democracia, la libertad, la equidad, la sociedad civil, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, el concepto de totalidad, etcétera. (...) Si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional científico, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. (Magallón, 2005: 102)

Culturas como la maya clásica o la inca del Tawantinsuyo “muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional científico, la secularización del pensamiento, etc.” (*Ibidem*), de futurición y por ende, planeación.

La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esta manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosa como el destino, sino como algo que puede ser producido por las acciones de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido. (Quijano, 2000: 130)

El problema es que los sectores hegemónicos europeos y estadounidenses tienen la pretensión etnocéntrica de la patente de la Modernidad, por lo cual la modernización, el hacerse modernos, implicaría una europeización de las culturas no europeas, si es que no se realiza una reapropiación

³⁹ “(...) las ideas socialistas, como ideas básicas, que predicán la solidaridad entre los hombres, la hermandad entre los hombres, la igualdad entre los hombres, la justicia entre los hombres, asumirán formas tan diferentes como diferentes circunstancias pueda haber en distintos países.” Fidel Castro, 1991,

y resignificación del concepto. Sin embargo, esa modernidad cuyo pasado glorioso es Grecia y Roma, tiene sus fundamentos en el mundo islámico y judaico, quienes conservaron los saberes greco-romanos durante el oscurantismo europeo medieval (Dussel, 1994; Quijano, 2000). Si es verdad que la modernidad no es un proyecto civilizatorio exclusivamente europeo, es posible pensar en un concepto de modernidad que rompa con la colonialidad que ha caracterizado al proyecto incivilizatorio eurocéntrico: transmodernidad, en términos de Dussel, por ejemplo. O modernidad socialista, porqué no. Para Quijano, esa modernidad diferente consta de “un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, cuya cuestión central es la liberación humana como interés histórico de la sociedad y también, en consecuencia, su campo central de conflicto” (2000: 129).

El socialismo, más allá de los fracasos de los socialismos importados, del fin de la experiencia soviética, y de las vicisitudes y contradicciones de la transición socialista cubana, continúa siendo un referente moderno, actual y liberador, en tanto “se presenta como un conjunto de negaciones del estado de cosas organizado por el ‘capitalismo’” (Echeverría, 1995: 18). Por tanto, es posible y necesario pensar en una modernidad socialista, perspectiva que, en términos de este filósofo, “no sólo ha mantenido su actualidad sino que se ha extendido y profundizado” (*Ibidem*: 20). Pensar, dice, que el socialismo es irrealizable dada la caída de la Unión Soviética, es caricaturizar al socialismo desde una postura superficial y hasta masoquista; aparente.

Sin embargo, cabe una precisión: la modernidad liberal capitalista y la modernidad socialista comparten “una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han ido revelando cada vez más como insostenibles” (*Ibidem*: 23), y sobre ello es necesario trabajar. Un claro ejemplo: la visión de la naturaleza como objeto puesto al servicio humano, como bien o recurso explotable y mercantilizable. Es decir: ambos polos, el capitalismo y el socialismo, encontraron un punto en común en la importancia otorgada a la modernización del progreso técnico (Echeverría, 1995). Si se quiere rescatar la opción de la transición socialista, debe haber un cambio profundo en la forma en que éste interpreta el progreso, y la manera como se ve y se usa la naturaleza para la reproducción social.

En tanto la modernidad socialista niega el estado de cosas del capitalismo, el socialismo “hace referencia a una determinada armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna, es decir, entre la capacidad del ser humano moderno de intervenir soberanamente en la modificación del sistema de sus necesidades y la vida política moderna, que

debe actualizar dicha capacidad [...]” (*Ibidem*: 35). Tal armonía, Echeverría la nombra *democracia*, como Houtart.

De esta forma, se comparte lo dicho por Echeverría en contraposición a lo planteado por Habermas: “la modernidad no sería ‘un proyecto inacabado’; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente” (1995: 146): desde América Latina, con las luces del desarrollo humano socialista y de los buenos vivires. Sólo ello hará posible que la reproducción de la vida ocurra en un sentido ampliado.

La crisis civilizatoria en América Latina

Actualmente vivimos un “proceso de concentración y centralización del capital bajo un régimen desarticulado de acumulación, caracterizado por la hegemonía del capital financiero oligopólico internacional” (Arrizabalo, 2014: 168), lo cual favorece la explotación de millones de personas y la acumulación de riquezas en cada vez menos manos, por medio, principalmente, de la desvalorización de la fuerza de trabajo y la transformación de la naturaleza en bienes de cambio. Se trata del neoliberalismo como sistema del desorden, que va de desequilibrio en desequilibrio (Amin, 2015), de crisis en crisis, y que, como proyecto de clase, consolida y refuerza la forma actual de dominación sustentada en la acumulación por medio de tres tipos de despojo: el despojo del fruto del trabajo de los trabajadores, el despojo de las mercancías por parte del control de las mismas en manos del sector industrial y comercial, y el despojo de la moneda por parte del sector financiero (Harvey, 2013). No es una crisis capitalista; es la crisis del sistema capitalista neoliberal, y es irreversible. Se trata de una crisis que trastoca lo económico, lo político, lo tecnológico, lo psicológico, lo cultural, lo físico, al medio natural (agua, elementos fósiles), a los alimentos. Se trata de la barbarie (Boron, 2013).

Es, antes que nada, una crisis de desigualdad profunda y creciente. No. No es la globalización ni la mundialización sin apellidos. Se trata de la globalización neoliberal; del imperialismo colectivo (Amin, 2015) como sistema de gobierno global (Petras y Veltmeyer, 2003); del estadio imperialista del capitalismo contemporáneo, en la cual las grandes potencias se expanden dividiéndose el mundo para controlarlo, explotarlo, y así aumentar la plusvalía, al mismo tiempo que destruyen las fuerzas productivas (es decir, el producto e instrumento teórico y práctico del ser humano y sus

relaciones de transformación de la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades): se trata “de la creación de un sistema mundial de producción, valorización, distribución y consumo” (Arancibia, 2011: 37), donde conviven de manera contradictoria una sobreacumulación de capital en manos de grandes corporaciones trasnacionales, y un subconsumo⁴⁰ de las grandes mayorías despojadas: de un imperialismo en términos económicos, políticos, culturales, militares, industriales y monetarios. Se trata del imperio de la ley del valor: de la competencia y la anarquía productiva, de la desviación de los precios respecto al valor (Arancibia, 2011).

Es a partir del siglo XIX, con la Revolución industrial, cuando el expansionismo colonial e imperialista euroestadounidense adquiere la forma tal cual se la conoce hoy día: un imperialismo basado en la unión del capital bancario e industrial como capital financiero (Arrizabalo, 2014). Arrizabalo explica este fenómeno por medio de la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia: “Como los capitalistas son incapaces de obtener suficiente plusvalía en el ámbito productivo, tratan de valorizar su capital en el ámbito financiero” (2014: 180). Ello quiere decir que el capital ha dejado de ser productivo tras los despidos masivos y las reducciones salariales (los trabajadores ya no pueden comprar), y por tanto su valoración no puede darse en el ámbito de la producción y el consumo, sino que ahora se especula su valor sin una base real. La situación política, cultural, física, psicológica y socioeconómica que padecemos miles de millones alrededor del mundo, no es casual sino parte inherente al capitalismo neoliberal y, más en específico, a la subsunción real del consumo al capital (Veraza, 2008).

Durante la posguerra (1940-1975), los campesinos tuvieron mucha presencia en el sistema productivo. Eran importantes. Con la industrialización de nuestros países en el contexto de la sustitución de importaciones, podían mantenerse bajos los salarios porque los alimentos se mantenían baratos (los salarios se definían mediante los precios de los alimentos). Esto significa que el régimen de acumulación se encontraba articulado: incluso dentro de la explotación existía un pacto social entre el capital y el campesinado/clase obrera. El alto consumo de estos sectores permitían la reproducción del capital y de la fuerza de trabajo, pues la producción se enfocaba hacia adentro: es la época de construcción y fortalecimiento del mercado interno. En estos años el Estado se ocupaba de la redistribución de los alimentos. Aunque los campesinos eran evidentemente

⁴⁰ En México, por ejemplo, de 1987 a 2015 la capacidad adquisitiva del salario ha disminuido en más de 78%, lo cual significa que hoy una persona puede consumir tres cuartas partes menos de lo que podía consumir hace 28 años (CAM, 2015b). Si todo el mundo (7 mil millones de personas) quisiera consumir al estilo estadounidense, se requerirían más de cinco planetas Tierra para sostener dicho patrón (Boron, 2013).

explotados, éstos conservaban un poco de capital al final de la producción que les permitía reproducir su ciclo productivo, pues el capital no incidía en éste. Comienza en esta época, asimismo, un crecimiento de las ciudades y, por tanto, un importante proceso de descampesinización. Hacia finales de los sesenta, este patrón de acumulación comienza a desarrollar una crisis estructural (Arancibia, 2011).⁴¹

De 1975 a 1990 el Estado de bienestar se fractura y comienza el periodo neoliberal del capitalismo. Dicho fenómeno está acompañado del fin de la concepción keynesiana del desarrollo, del derrumbe del bloque soviético y de la crisis del paradigma marxista, lo cual sólo es posible “a partir de la derrota política de la clase trabajadora y de los partidos y organizaciones que la representaban” (Arancibia, 2011: 54). Se trata del triunfo ideológico de la derecha estadounidense, europea y latinoamericana, que mediante financiamiento extranjero, a través de la National Endowment for Democracy, por ejemplo, ha invertido en seminarios, publicaciones, campañas electorales, la preparación de líderes sindicales a modo, fortaleciendo la figura presidencial y dividiendo a las izquierdas, apoyando sobre todo a los llamados sectores moderados, que se han volcado, como la derecha más recalcitrante, en contra del socialismo como alternativa, repitiendo el discurso macartista. Sin apoyo popular de base, esta estrategia depende de la violencia del ejército,⁴² los paramilitares y las policías (Petras y Veltmeyer, 2003), cual leviatán.

En el ámbito rural, las formas de explotación del campesinado se agotan y es necesario reestructurar el régimen de acumulación. El modelo de sustitución de importaciones entra en crisis y los salarios comienzan a bajar, el desempleo a aumentar, baja la productividad, suben los precios, y el mercado interno se ve reducido, pues las economías dependientes se vuelcan hacia la exportación como condición de crecimiento económico. Además, la población aumenta más rápido que la producción, lo que vuelve necesario incrementar las importaciones de materias primas y alimentos. Sin embargo, la sobreproducción alimenticia (ficticia) en los Estados Unidos y Europa obligan a bajar los precios internacionales; por tanto, la entrada de divisas se reduce. En pocas palabras, se compran insumos en el exterior a bajos precios y se desincentiva la producción nacional. El campesino deja de ser aquél personaje respetable y de importancia para garantizar la

⁴¹ Arancibia, Juan (2011), “Crisis y desigualdad en América Latina”, en Juan Arancibia (coord.), *Capital, crisis y desigualdad en América Latina*, UNAM, México (colección Estudios Latinoamericanos de la UNAM 3), p. 35.

⁴² Los Estados Unidos cuentan con más de mil bases militares en 130 países, y el presupuesto anual para gastos castrenses sobrepasa un millón de millones de dólares. En América Latina, la mayor cantidad de bases militares estadounidenses se encuentran en Perú (nueve, con más de 3 200 soldados, además de que el gobierno peruano abastece a la 4ta. Flota de los EU) (Boron, 2013; Boron, 2013: entrevista en Telesur por Walter Martínez, disponible en Youtube).

alimentación de la población, y aparecen como no necesarios. Su lucha, aunque continúa siendo la tierra, se redirige hacia la exigencia de componentes productivos como tecnología, control de precios, financiamiento y abasto. Sin embargo, el Estado deja su papel abastecedor y redistributivo, depositando dichas responsabilidades en el mercado. Por otra parte, los sindicatos laborales se debilitan y el campesino se jornalera.

A principios de los años ochenta ocurre la que se ha denominado crisis de la deuda externa, que enmarca la década perdida de nuestro subcontinente: un problema que Fidel Castro supo entender y anticipar en 1971, en su visita a la CEPAL en Santiago de Chile, cuando la deuda de toda América Latina ascendía a sólo 30 mil millones de dólares. Para 1985, la deuda representaba 900 mil millones de dólares (Castro, 1985a).

(...) Nuestros pueblos latinoamericanos fueron los que financiaron al capitalismo en Europa; el oro, la plata, todo lo que salió de aquí del sudor y de la sangre de los indios, de los esclavos negros de África y de los mestizos financió al capitalismo (...), porque a veces hasta la sangre de los latinos la han usado para someternos, sino porque sencillamente nos han saqueado durante siglos. Por eso digo yo que ni económicamente, ni políticamente, ni moralmente, ni jurídicamente es posible pagar la deuda, que es impagable desde todos los ángulos. Y una de las razones históricas es que nos saquearon, son ellos los que nos deben, incluso, en el sentido económico de la palabra (...). (Fidel Castro en Guerra López, 2012: 21)

Ante una deuda impagable política y matemáticamente,⁴³ que aumenta cada año por nuevos préstamos para pagar deudas, pero sobre todo por el incremento de los intereses, los gobiernos se ven obligados a disciplinar sus políticas económicas⁴⁴ de manera antidemocrática y violenta (imposiciones del Fondo Monetario Internacional: desregulación del mercado, privatizaciones, apertura comercial, desvalorización del trabajo) y a redefinir el sentido mismo del Estado (ahora autónomo de los partidos políticos), que a partir de entonces garantizará la acumulación del capital financiero oligopólico y transnacional en muy pocas manos por medio de contrarreformas y ajustes estructurales que minarán la capacidad adquisitiva de todos, eliminará las posibilidades de organización laboral, y reducirá el gasto público condicionando la alimentación de la población mediante importaciones de productos transgénicos. En pocas palabras: por medio de la imposición

⁴³ “No tengo intención de ofender a nadie al plantear que se anule la deuda de todos los países del Tercer Mundo, porque estoy pensando que luchamos por algo justo, por algo razonable; esto no tiene el propósito, ni mucho menos, de ofender a nadie, sino de incluir a todos en una reivindicación que hace muchos años veníamos pidiendo para una parte de los países, cuando la situación no era tan grave como lo es hoy”. Castro, 1985a, s/p.

⁴⁴ Por política económica debe entenderse “el conjunto de mecanismos a través de los cuales los gobiernos tratan de incidir en el proceso de acumulación” (Arrizabalo, 2014: 564).

unilateral de políticas de ajuste estructural para garantizar el pago de la deuda, cada vez se pierden más conquistas sociales.

Las contrarreformas implican la privatización de las empresas públicas por supuesta ineficiencia y corrupción, lo cual fortalece la individualización (ahora cada uno es responsable por sí mismo; si come o no dependerá de su propio esfuerzo) y la monopolización empresarial; la desregulación, que impide al Estado intervenir en la forma en la cual funciona la economía (ya no fija precios ni salarios, ya no planifica el desarrollo económico); la apertura económica, mediante tratados de libre comercio y competencia desleal que elimina las cuotas arancelarias de importación; la contrarreforma del Estado, por medio de políticas focalizadas de lucha contra la pobreza, que termina construyendo clientelismos electorales limitando la función del Estado a la represión social para garantizar los intereses de acumulación del capital transnacional, y la flexibilización laboral (desvaloración de la fuerza de trabajo), precarizando las relaciones laborales por medio de despidos masivos, reducciones de salarios, desorganización sindical, y destrucción de los contratos colectivos (Arancibia, 2011). Por ejemplo, ante las contrarreformas de los sistemas de salud pública y los fondos públicos de pensiones, aparecen instituciones financieras transnacionales que privatizan estos fondos “a través de cuentas de capitalización individual” como “nuevos espacios de negocio y ganancia” (Arancibia, 2011: 51), abusando de las necesidades de las personas. Este es un buen ejemplo del capital ficticio, pues ya no es necesario producir mercancía para generar plusvalía, pues ésta se genera por la acumulación misma y por su especulación en las bolsas de valores, generando lo que puede nombrarse economía de casino (Arancibia, 2011), donde literalmente el gran capital apuesta la inversión de los beneficiados y, en caso de pérdida, el Estado acude a su rescate. Este fenómeno político resulta en una imposición imperialista, pues nuestros países dependen de las vicisitudes financieras, de la tecnología y del crédito para producir la comida que alimenta las potencias.

Cabe aclarar que esa deuda externa que nos subsume a las exigencias del capital financiero, comienza como una deuda privada (de la banca privada, pero también debida a la importación de bienes suntuosos y de armamento/financiamiento militar, para reprimir el descontento social provocado por la misma crisis) que después se nacionaliza,⁴⁵ lo cual quiere decir que el endeudamiento recae sobre aquellos que no han sacado provecho alguno de él: son los trabajadores

⁴⁵ Para 1982, más de 70% de la deuda en México provenía de la banca privada. Datos de la CEPAL en Arrizabalo *op. cit.*, p. 549.

quienes pagan las consecuencias por medio de las políticas de ajuste estructural y las subsiguientes contrarreformas: la deuda privada se hace pública, lo cual significa que lo único que se socializa son las pérdidas (Arrizabalo, 2011: 554), o lo que es lo mismo, la producción es social pero la acumulación es privada.

La fase de acumulación neoliberal genera mayores tasas de desempleo pero, al mismo tiempo, aumenta las tasas de plusvalía disminuyendo los salarios reales e incrementando arbitrariamente el precio de los alimentos. De esta forma, aunque el campesino es explotado por la agroindustria, también es excluido como productor (pues ahora su fuerza de trabajo es mal contratada y es más visto como indigente, además de que las ganancias no son suficientes para reproducir su ciclo productivo), como receptor de políticas públicas y como consumidor. Esta es la época del capital ficticio, de la especulación financiera, de la dependencia tecnológica y de la inversión extranjera, de la “legislación mundial de protección al capital” (Arancibia, 2011: ,39), de la fractura de los salarios y los precios de los alimentos (ahora los precios los determinan las presiones de las agroindustrias; además, en los países de donde provienen dichas agroindustrias, los alimentos se encuentran subsidiados por lo cual los precios son más bajos, situación que no ocurre en países como México), del autoritarismo y la represión estatal que criminaliza la protesta social. Es la época más cruda de desvalorización del trabajo, y en ello se sustenta la nueva forma de acumulación de capital.

La actual fase de acumulación, con características excluyentes y de explotación ha profundizado la pobreza, el hambre, la migración, la concentración del ingreso en muy pocas manos, y ahora el narcocultivo aparece como la forma en la que los campesinos pueden reproducir su vida como tales.⁴⁶ Es un momento de crisis del sistema neoliberal, y se suma a las crisis financieras internacionales desde el siglo XIX, las cuales, como ahora, generan inestabilidad productiva y aumentan la dependencia a la inversión de capital financiero deteriorando la estabilidad social e imposibilitando la reproducción del capital productivo, al mismo tiempo que promueve la descampesinización, la migración y la indigencia rural.

La dependencia alimenticia y la marginación de la agricultura como base de la alimentación representan el quiebre del pacto social que existía entre el capital y los trabajadores, lo cual ha fortalecido el surgimiento de movimientos sociales campesinos en todo el continente, poniendo en

⁴⁶ Si en la Sierra Tarahumara una hectárea de maíz cosechado tenía un valor de cambio de \$600 a principios del siglo XXI, la misma hectárea sembrada con marihuana adquiere un valor de cambio de \$600, 000 (Nudelman, 2006).

cuestión al sistema neoliberal y su modelo de no-desarrollo. Entonces, las agroindustrias transnacionales, en su expresión corporativa, imponen bajos precios a las materias primas que provienen de nuestros países, lo cual genera una caída en la producción y una devastación en sus estructuras productivas, pues ahora ésta se realiza en los países de donde provienen dichas corporaciones, y donde cuentan con amplios subsidios. Al no haber producción para el mercado interno, porque ahora todo está dirigido hacia el exterior, no se pueden generar empleos en el campo y no se pueden bajar los salarios como se hacía antes, bajando el precio de los alimentos, sino mediante medidas que no garantizan la reproductibilidad de la vida campesina y que, por tanto, los empuja a organizarse, resistir y defenderse. Además de volvernos dependientes de las exportaciones que requiere la agroindustria, también está el asunto del deterioro al medio ambiente, el extractivismo y el uso de pesticidas, transgénicos y hormonas de crecimiento, prohibidos en los países centrales por las consecuencias conocidas y desconocidas que puedan afectar negativamente al ser humano o al medio ambiente.

Los años noventa fueron una década que vio nacer un nuevo tipo de movimiento social campesino; primero surgen en contra de las importaciones, exigiendo la cancelación de deudas impagables adquiridas en los ochenta. A partir de ésta década muchos movimientos darán el giro hacia el cuestionamiento integral del modelo neoliberal de no-desarrollo, rompiendo con lo sectorial y perfilándose como movimientos nacionales. Como dice Rubio: “El hecho de ser los campesinos e indígenas el sector más empobrecido y marginado los convierte también en vanguardia del conjunto de excluidos” (2012: 214). Gracias al triunfo ideológico del neoliberalismo, el campesino perdió prestigio. Ahora es un obstáculo para la modernidad liberal capitalista. Parece innecesario ante los ojos de la lógica del capital en su nueva fase de desarrollo. Evidentemente, cada movimiento tiene sus particularidades, dependiendo de las características locales y su posición respecto a la fase actual de explotación y exclusión.

Entonces, actualmente existe una producción excedentaria de alimentos subsidiados en países ricos; precios bajos de exportación de materias primas, y una triple exclusión del campesino: por ser subsumido como jornalero por las agroindustrias exportadoras, por ser pobre y, en la mayoría de las ocasiones, por ser indígena.

¿Cómo vive el ser humano dicha crisis? De acuerdo con el Programa Mundial de Alimentos de la Organización de las Naciones Unidas, el hambre en todo el mundo mata más personas al año que el sida, la malaria y la tuberculosis juntas, y en esta situación se encuentran casi mil millones de

personas, de las cuales 178 millones son niños (Programa Mundial de Alimentos, 2015), y ninguno es cubano. En América Latina, por lo menos 47 millones de sujetos padecen hambre; al menos 2.5 millones son mexicanos menores de cinco años, según la Encuesta Nacional de Salud (2012). De esos 47 millones de latinoamericanos hambrientos, ninguno es cubano (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2015). Según el Banco Mundial (2015), somos aproximadamente 638 millones de personas en América Latina, y en la actualidad, 80% de la población vive en ciudades, de acuerdo con la CEPAL (2014). De esos 638 millones, alrededor de 12 millones son cubanos, mientras que más de 120 millones son mexicanos. De entre todos los compatriotas latinoamericanos, 177 millones son pobres, y de ellos 69 millones se encuentran en situación de pobreza extrema (CEPAL, 2014); es decir: una tercera parte de nuestros vecinos son pobres. Entre los mexicanos, según cifras oficiales construidas a partir de líneas de pobreza determinadas por canastas básicas de consumo, más de 52% son pobres (Banco Mundial, 2015). De acuerdo a la Coneval (2017), en realidad se trata de más de 85% quien se encuentra en alguna situación de pobreza en México. Al respecto de Cuba, no hay datos sobre pobreza ante el Banco Mundial.

La pobreza en todo el continente afecta a más de la mitad de la población rural, que representa 20% de la población total, y 30% de la población rural se encuentra en situación de indigencia (Faiguenbaum *et al.*, 2013). En el caso particular de México, la pobreza entre los pueblos originarios sobrepasa 75% de la población, y éstos representan cerca de la mitad de la población rural. De esta forma, los grupos originarios de México y el resto de América Latina sufren una triple exclusión: por ser indígenas, por ser campesinos y por ser pobres. Más de 30% de esa población originaria en México habita en Quintana Roo (Coneval, 2014).

Mientras en Cuba se destina 40% del Producto Interno Bruto (PIB) a gasto público, en México se invierte poco más de 10% (CEPAL, 2014). Esto quiere decir que Cuba invierte alrededor de 2 mil millones de dólares al año mientras que México no invierte siquiera mil millones, existiendo una diferencia poblacional de 110 millones de personas entre ambos países. En Cuba, 13% de este gasto público es para educación; en México se destina sólo 5.2%. En salud, Cuba destina casi 9% del PIB y México alrededor de 6% (Banco Mundial, 2015). De los 638 millones de latinoamericanos, por lo menos 202 millones se encuentran desempleados, según la Organización Internacional del Trabajo. En Cuba la tasa de desocupación es de 2.4% y en México el desempleo alcanza 4.9% (OIT, 2015). Sin embargo, según el Centro de Análisis Multidisciplinario (CAM, 2015a) de la Universidad Nacional

Autónoma de México, la tasa de desempleo en este país se encuentra en 14.9% (nueve millones de desempleados). De acuerdo con la OIT (2015), en nuestra América hay, además de los 202 millones de desempleados, 130 millones de personas con empleos informales; más de 70% de esas personas forman parte del 20% más pobre de la población. Poco más del 18% de la población mundial consume 80% de los componentes de la naturaleza y un habitante del Norte rico impacta de 50 a 100 veces lo que una persona del Tercer Mundo (Díaz Duque, 2013).Y el panorama es también desolador para el resto de la humanidad:

En 2014, el 1% más rico poseía el 48% de la riqueza mundial, mientras que el 99% restante debía repartirse el 52%. (...) Prácticamente la totalidad de ese 52% está en manos del 20% más rico de la población mundial, de modo que el 80% restante sólo posee un 5.5% de la riqueza mundial. Si se mantiene esta tendencia de incremento de la participación de las personas más ricas en la riqueza mundial, en sólo dos años el 1% más rico de la población acaparará más riqueza que el 99% restante (...); y el porcentaje de riqueza en manos del 1% más rico superará el 50% en 2016. (...). Ochenta personas poseen la misma riqueza que el 50% más pobre de la población mundial; esto quiere decir que 3 500 millones de personas comparten la misma cantidad de riqueza que estas 80 personas enormemente ricas. (...) En 2010, 388 millonarios igualaban en riqueza a la mitad más pobre de la población mundial; en 2014, esta cifra se había reducido a tan sólo 80 millonarios. (OXFAM, 2015: 1-4)

Unos años antes, se planteó en otros términos:

Después de 300 años de capitalismo el mundo cuenta con 800 millones de hambrientos, ahora en este momento; 1 000 millones de analfabetos; 4 000 millones de pobres; 250 millones de niños que trabajan regularmente, 130 millones sin acceso alguno a la educación, 100 millones que viven en la calle, 11 millones de menores de cinco años que mueren cada año por desnutrición, pobreza y enfermedades prevenibles o curables; crecimiento constante de las diferencias entre ricos y pobres, dentro de los países y entre los países; destrucción despiadada y casi irreversible de la naturaleza; despilfarro y agotamiento acelerado de importantes recursos no renovables; contaminación de la atmósfera, de los mantos freáticos, de los ríos y los mares; cambios de clima impredecibles y ya visibles consecuencias. En el último siglo, más de mil millones de hectáreas de bosques vírgenes han desaparecido y una superficie similar se ha convertido en desiertos o tierras degradadas. (Castro, 1999: s/p)

Toda esta desigualdad genera situaciones diversas de violencia. En México, por ejemplo, cifras oficiales hablan de más de 40 mil desaparecidos de 2007 a 2019, la mayoría jóvenes menores de 30 años, y a 10 años de la guerra contra el narcotráfico la cifra de muertos vinculados a la misma ascendió a cerca de 250 mil al final del sexenio de Peña Nieto. Los feminicidios de 2006 a la fecha, han aumentado más de 40%. En Cuba estas cifras son igual a cero.

Sin embargo, los números no lo dicen todo:

Los indicadores analizados no revelan en toda su dimensión la cabal magnitud de los problemas sociales a que se enfrentan los países del mundo subdesarrollado (...). Por muy expresivas que puedan resultar las cifras estadísticas, jamás serán capaces de transmitir la trágica realidad de la vida de las grandes masas de la población en los países subdesarrollados.

El subdesarrollo es un fenómeno económico y social único y global. Es también, y sobre todo, un hecho político. Cada una de sus manifestaciones que se puedan aislar a los efectos de un examen, se integran, complementan y relacionan como elementos activos, esenciales y condicionadores del fenómeno general. Explotación y dependencia, pobreza y hambre, inseguridad y desempleo, insalubridad e ignorancia, son, si que quiere, formas o enfoques para el análisis de una realidad única, que es el subdesarrollo, en cuya base no se encuentra más que un orden económico internacional injusto y una manifiesta desigualdad en la distribución de las riquezas, tanto entre las diversas naciones como dentro de muchas de ellas.

Combatir esta situación, luchar por disminuir o erradicar esta desigualdad, requiere de un enfoque integral. No se trata, como plantean algunos, de reducir aisladamente los índices de fertilidad y las tasas de natalidad para detener o controlar el crecimiento demográfico. No se trata solamente tampoco, por ejemplo, de ejecutar políticas efectivas de conservación de recursos y protección del medio ambiente. Las soluciones no son sólo –ni principalmente- físicas, sino sociales. Se trata de influir sobre la calidad de vida, no sólo combatiendo las graves carencias en cada esfera, sino actuando sobre el conjunto en función del desarrollo de nuestras sociedades, que no es necesariamente sinónimo de crecimiento económico.

Las tendencias sobre las cuales se basan sombrías proyecciones para el futuro inmediato del mundo, y, en particular, de los países subdesarrollados, si bien son la expresión más elocuente de la intolerable situación de injusticia y desigualdad que prevalece hoy, no reflejan necesariamente un destino inexorable. La humanidad puede, si se lo propone realmente, derrotar con su acción este futuro de injusticia agravada que se vislumbra, y conquistar con su lucha un claro futuro de equidad. (Castro, 1983: 208, 209)

La riqueza de esta cita extensa descansa sobre dos pilares fundamentales. Primero, el hecho de caracterizar de manera temprana los efectos de la crisis más allá de los números, y el enfoque para resolverla más allá del crecimiento económico. Segundo, lo novedoso del planteamiento complejo de la realidad y la importancia del mismo para pensar en soluciones a la crisis (Anthony Wilden escribe hacia finales de los setenta y mediados de los ochenta; Edgar Morin escribe *El Método* en 1977, y su *Introducción al pensamiento complejo* hasta 1990; también es la época en la que Rolando García y Jean Piaget trabajan sobre la epigénesis del conocimiento).

La crisis actual tiene sus orígenes en la colonización material e inmaterial de la otredad, en la invención de América. En la colonialidad del poder y los saberes. El encubrimiento del otro desde Europa permitió plantear un horizonte de expectativa único e incuestionable para toda la humanidad: el progreso material/tecnológico infinito, la acumulación exponencial de riquezas por medio del despojo y el pillaje, y el no-desarrollo de los pueblos del mundo como consecuencia (entendido como subdesarrollo en el siglo pasado): la homologación de la cultura centroeuropea y la expansión imperialista del sistema capitalista en manos de Washington. Ante el quiebre de este horizonte, caracterizado en la crisis, deviene una serie de experiencias que han encaminado a diversos pueblos a construir nuevos horizontes de expectativa. En resumen, actualmente la crisis que vivimos es consecuencia de la desconexión del ser humano con la vida misma, con sus ciclos,

por lo que pensar en un mundo mejor forzosamente obliga a realizar esfuerzos por reconectar al ser humano con la Vida, como totalidad, y a integrarse a ella de manera simbiótica: sólo así será posible un proceso de liberación que permita la reproducción de una vida digna y plena para todos y para todo.

Desarrollos y buenos vivires: Salidas al no-desarrollo

La crisis civilizatoria del capitalismo,⁴⁷ hoy en su forma de globalización neoliberal,⁴⁸ se sustenta en relaciones de poder basadas en la colonialidad, el racismo, el etnocentrismo, la discriminación, la exclusión, la explotación, la dominación, el saqueo, el despojo, y la destrucción del otro, característicos de la visión imperialista euroestadounidocéntrica sobre cómo debe ser el mundo y lo que debe significar una buena vida. La crisis tiene sus bases no sólo en el aparente camino único por el cual debe conducirse toda la humanidad para vivir bien sino en la imposición de dicho camino. Desde hace más de 500 años ese camino ha estado demarcado por la colonialidad del poder y de los saberes, aunque ha habido fracturas que han permitido circunscribir caminos diferentes, como los socialismos latinoamericanos, e incluso, pasajes que fueron trazados con anterioridad y que hoy son rescatados del olvido colectivo para volver a ser resignificados y transitados, como los buenos vivires de los herederos más inmediatos de los pueblos prehispánicos.

Partiendo de los valores solidarios del diálogo, la complementariedad y la cooperación, vale la pena construir una síntesis entre las prácticas del desarrollo humano socialista manifestado en diversas expresiones de desarrollo local, territorial y comunitario (en términos de la buena vida según los cubanos), y las prácticas reproductivas vitales del *ma' alob kuxtal macehual*⁴⁹ (en términos de un tipo de socialismo maya), con el fin de integrar ideas y prácticas contra el proyecto incivilizatorio del capitalismo neoliberal, cuya constante es la crisis: la creciente desigualdad, el

⁴⁷ El sistema capitalista es un sistema de ordenamiento del mundo cuya estructura económica se fundamenta en la reinversión de los excedentes de la producción (plusvalía) para obtener mayores ganancias (capital). En este sistema socioproductivo, los medios de producción pertenecen a manos privadas, quienes basan su acumulación de capital en la explotación de la mano de obra sobre los componentes de la naturaleza vueltos mercancía.

⁴⁸ La globalización, sin apellidos, no es buena ni mala sino el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas (componentes de la naturaleza, mano de obra, maquinaria e instrumentos, métodos y técnicas, conocimientos y experiencia, es decir, la base material y técnica de la sociedad). La globalización refiere a la interrelación entre todos los rincones del mundo, posible gracias, sobre todo, al desarrollo de las tecnologías de la comunicación. Refiere, pues, a la interdependencia entre las partes. Sin embargo, la globalización neoliberal refiere a la forma contemporánea del capitalismo imperialista. El neoliberalismo, por su parte es un liberalismo exacerbado en la que el individuo aislado es responsable por lo que le ocurre, y coloca al colectivo en un segundo o un tercer lugar. Resulta en un mecanismo colonial de control y explotación por parte no ya de una clase social específica, como la burguesía, sino por parte de corporaciones transnacionales protegidas por Estados hegemónicos. Si en el capitalismo el Estado buscaba garantizar un pacto entre el capital y la clase trabajadora, en el neoliberalismo el Estado cumple la función de garantizar el enriquecimiento de las corporaciones al mismo tiempo que reprime el descontento social. Bajo el neoliberalismo se promueve la privatización de todo, empresas, individuos y elementos de la naturaleza, y el gasto público para asegurar condiciones básicas para la población (salud, educación, cultura, infraestructura, por ejemplo) se ve profundamente mermado.

⁴⁹ La palabra *macehual* proviene del náhuatl. Según Nelson Reed (2014: 44), significa “gente del común” o “campesinos”. De acuerdo con el Gran Diccionario Náhuatl (en línea), *macehual* proviene de *macehualli*, “hombre miserable”, “pobre”, “vasallo”. Reed afirma que el vocablo es introducido en la lengua maya en el año 900 d.C, aunque en 1847 “la palabra había perdido todo sentido peyorativo entre los mayas, y la utilizaban refiriéndose a sí mismos”. En este caso, *macehual* hace referencia al pueblo maya de Quintana Roo.

aumento de la pobreza extrema, la explotación irracional de los componentes de la naturaleza; la reproducción sistemática de la muerte.

Está claro que el camino impuesto por el imperialismo capitalista es un laberinto de espejos y sin salida, y que sus estilos de cambio social exógeno planificado desde una mentalidad racista, nombrado *evolución, progreso, desarrollo o modernización* en distintas épocas de la historia, pero en la práctica entendido como *involución, antidesarrollo, no-desarrollo, modernización capitalista, norteamericanización de la modernidad, o colonialidad del poder y el saber*, ha significado el genocidio más grande de la historia de la humanidad: un genocidio lento, de larga duración, que no sólo ha desaparecido culturas completas de manera sistemática y perseguido y atacado ideas consideradas peligrosas para la continuidad del sistema, sino que ha separado la cultura de la naturaleza,⁵⁰ el cuerpo del espíritu, imponiendo una sola lógica, una única razón como la única posible, calificando a la naturaleza externa e interna del ser humano como recurso mercantilizable para la acumulación de capital, evaporando especies animales y vegetales de manera definitiva, poniendo en riesgo la continuidad de la vida de todos y de todo sobre la Tierra, hoy más que nunca.

¿Qué es y qué no es el desarrollo?

Como se vio en el capítulo anterior, al encuentro con un otro desconocido siempre se generan múltiples explicaciones sobre las diferencias, y la invasión/invencción de América no fue la excepción sino el parteaguas. Las teorías socioantropológicas basadas en las teorías biologicistas y naturalistas se nutrieron de esta diversidad cultural y se produjeron variados discursos que explicaban el supuesto atraso o el salvajismo de los pueblos no europeos, justificando el dominio de manera *científica y racional*. Sustentadas en el racismo, se construyeron las teorías del evolucionismo, que hablaban de estadios unilineales de evolución sociobiológica, y marcaban un camino específico a seguir para *alcanzar* a las civilizaciones europeas. Se forjó el funcionalismo inglés, que dilucidaba sobre los sistemas políticos africanos con vistas a ser sustituidos por las administraciones coloniales; el estructuralismo, que, enfocándose también en la administración colonial, buscaba entender los

⁵⁰ Sin embargo, la cosmogonía andina, por ejemplo, también separa al ser humano de la naturaleza en términos duales: la naturaleza humana (runa) y la naturaleza salvaje (sacha) (Sánchez Parga, 2011: 44). En la cosmogonía maya del periodo clásico, por poner otro ejemplo, los dioses deciden que los animales deben ser alimento de los seres humanos, se encuentran en una escala distinta, pues los primeros no pueden hablar, no articulan voces inteligibles, son producto de un intento primigenio de crear vida inteligente, fracasado, y su destino, por tanto, es el de ser comidos, usados (Florescano, 2014).

aspectos de las estructuras familiares africanas y de las diferentes lenguas para saber cómo subsumirlas ante el derecho colonial francés. También se generaron las teorías particularistas y relativistas, las cuales justificaron el dominio de los anglosajones protestantes sobre los pueblos originarios, africano-americanos y latinoamericanos en los Estados Unidos.

Todos estos acercamientos teóricos sobre la diversidad cultural entendida desde Europa y los Estados Unidos giran en torno a una misma idea: el cambio social a lo largo del tiempo, en específico exógeno, entendido como proceso de superación constante de periodos sociohistóricos hacia cada vez mejores condiciones de vida, teniendo a Europa y los Estados Unidos como referentes de lo más avanzado, como ejemplo de mejores condiciones de vida.

Aproximación a las teorías del desarrollo

El concepto *desarrollo* no es un invento del expresidente estadounidense Truman y tampoco surge después de la Segunda Guerra Mundial, como sugieren los posdesarrollistas (Sachs, 1996). Como abstracción, es un aspecto constitutivo del ser humano y forma parte de la naturaleza evolutiva terrestre y cósmica. El desarrollo es el camino de la evolución. El no-desarrollo es el camino de la involución. Sin embargo, es cierto que es desde Europa y los Estados Unidos que el concepto *desarrollo económico capitalista*, vuelto eufemismo en términos de *desarrollo*, sin apellidos, discursivamente logra posicionarse como componente directriz del proyecto incivilizador e imperialista del capitalismo colonial contemporáneo.

En términos quizás más formales, desde diferentes ciencias europeas y estadounidenses se han construido distintos significados en torno al concepto *desarrollo*. Si bien es posible decir que éste surge en Europa entre las ciencias naturales del siglo XIX con el fin de explicar el proceso vital (nacimiento, crecimiento, mutación, muerte) y evolutivo de los seres vivos y las plantas y, a la par, los estadios socioevolutivos del ser humano, hoy en día no se reduce a ello, a su lugar de origen ni al contexto sociohistórico primigenio, pues se parte de la idea de que el contenido de las ideas no está dado más que en la práctica de las mismas, recordando a Lafargue y Laclau, y en ese sentido, aquello que desde el centro se ha llamado desarrollo, en la práctica no lo es.

Desde las teorías del desarrollo económico, europeas, estadounidenses y latinoamericanas, también se pueden identificar distintas líneas de pensamiento que de una u otra forma se mantienen hasta nuestros días. Después de la Segunda Guerra Mundial predominaron las teorías

de la modernización capitalista (1950) que, al confundir tradiciones con tradicionalismo, catalogó a las sociedades no europeas o no estadounidenses como inmaduras, *tradicionales*, tentadas por el comunismo, y en condiciones de atraso económico debido a una presencia estatal constitutiva en la economía, y entendió al desarrollo en términos de desarrollo económico capitalista y como sinónimo de crecimiento económico y concentración de la riqueza (Llistar Bosch, 2009).

Las teorías de la modernización capitalista afirmaban que para que estas sociedades *tradicionales* desarrollaran su economía era necesario recorrer un camino por etapas que las dirigiera hacia la sociedad de consumo masivo, adoptando los valores estadounidenses y europeos. Por ello debían no sólo alejarse del comunismo, sino dejar la economía en manos del mercado y participar del comercio internacional y sus respectivas imposiciones (tratados comerciales), permitiendo la inversión extranjera en aras de la industrialización y el progreso infinito. Por otra parte, la colonialidad del poder se rearticuló en forma de *ayuda o cooperación* internacional para el desarrollo: canalización de recursos monetarios, físicos e inmateriales, como una nueva forma de control y dominación de *antiguas* colonias (Llistar Bosch, 2009; Sachs, 1996).

En los mismos años, desde la Comisión Económica para América Latina adquieren fuerza las teorías estructuralistas del subdesarrollo, sobre todo a partir de los análisis históricos de Francois Perroux y Celso Furtado. Estas teorías estructuralistas del desarrollo económico afirman que el subdesarrollo de nuestros países es consecuencia del desarrollo económico capitalista de los Estados Unidos y Europa, lo cual los constituye en centros, y a nosotros en periferias, estructuralmente distintos pero idealmente complementarios. Perroux definía al desarrollo como “la combinación de los cambios mentales y sociales de una población que la hacen apta para crecer, acumulativa y duraderamente, su producto real”; como “la construcción (o la producción) permanente del hombre por el hombre, que es lo fundamental (...)” (Llistar Bosch, 2009: 39, 40). Para Perroux, la condición primaria para desarrollarse sería ahorrar e invertir, para tener más, ahorrar más e invertir más, hasta el infinito, para lo cual se requiere, por supuesto, de un plan, de un proceso de planificación o planeación para satisfacer las necesidades materiales de la población (Perroux, 1964). Al respecto, reconoce un desarrollo desigual entre los países respecto al desarrollo de Europa y los Estados Unidos. A esto llamará *subdesarrollo*, y se caracterizará en países con economías inarticuladas, dominadas y en fases de descolonización, con deudas impagables, con infraestructuras insuficientes, con amplia diversidad cultural, abigarramiento económico y bajos niveles de vida (carencia de satisfactores). De esta forma, entonces, “el crecimiento es desequilibrio.

El desarrollo es desequilibrio. La implantación de un polo de desarrollo suscita una serie de desequilibrios económicos y sociales” (Perroux, 1964: 182). Para este autor, sería responsabilidad de los países desarrollados *ayudar* a los subdesarrollados; sin embargo, hoy esa *ayuda* puede ser entendida como un mecanismo más de dominación en el proceso de rearticulación del colonialismo (Sachs, 1996), y notoriamente se diferencia de la solidaridad internacional o el internacionalismo socialista, característico de la Revolución cubana, por ejemplo.

Uno de los aportes más importantes de Perroux fue el poner sobre la mesa la unidad e interdependencia que guardan la fuerza, la coacción y el poder con la economía capitalista, generando un efecto de dominación, una influencia no recíproca sino disimétrica, volviendo imposible la interdependencia, donde sólo una de las partes resulta ventajosa de las relaciones de poder, que Perroux no llama imperialismo por cuestiones ideológicas y de *objetividad científica*, aunque en efecto deba nombrarse como tal justamente por cuestiones ideológicas y de subjetividad científica.

Un claro ejemplo de cómo la economía capitalista se caracteriza por conjugar la fuerza, el poder y la coacción, es el papel de las empresas dominantes convertidas en oligopolios, y el papel de los Estados capitalistas convertidos en garantes de los beneficios de las oligarquías y los dueños del capital (“motor de la expansión y el crecimiento capitalistas”) (Perroux, 1964: 158), obligados a realizar ajustes estructurales y contrarreformas de todo tipo para pagar deudas adquiridas con Estados acreedores (especialmente los Estados Unidos y Europa), y cuyos únicos mecanismos de *legitimación* son la represión y la violencia sistemática contra la población afectada, presentando al Estado como un auténtico leviatán, aunque en sí Estado y leviatán no sean sinónimos.

Perroux, como otros economistas de su época, apostaban por la industrialización de América Latina, pues eran conscientes no sólo de la dependencia tecnológica que nuestros países mantenían (y mantienen) con los Estados Unidos, principalmente, sino también del efecto de dominación que generaba (y genera) este tipo de relaciones disimétricas. Perroux propuso la idea de polos de crecimiento, donde una industria clave o motriz, empujaría el crecimiento de las demás industrias conformando polos territoriales aglomerados complejos, gracias a la explotación estatal de dichos polos. Sin embargo, el autor consideraba que las políticas nacionales y los nacionalismos en el desarrollo de la economía capitalista estaban superadas por la técnica y el propio despliegue de la economía.

Unos años después, en los años sesenta del siglo pasado, en la misma CEPAL se construyen las teorías dependentistas que, a diferencia de las anteriores, veía en la dependencia económica, tecnológica y cultural de la periferia con el centro, y en la misma acumulación del capital, la causa de las desigualdades y el subdesarrollo, que a su vez era producto histórico del imperialismo. Las soluciones en torno a los problemas del desarrollo propuestas por las teorías de la dependencia giraban en torno a los procesos de industrialización nacional para sustituir importaciones y de tal forma eliminar la dependencia. Asimismo, no aceptaban la supuesta ayuda internacional para el desarrollo, y apostaban por la desconexión con el Norte y por las relaciones solidarias Sur-Sur; además, para el desarrollo de los países dependientes consideraban indispensable la abolición del mercado capitalista mundial (Llistar Bosch, 2009). Al respecto, Pipitone (1994) afirma que el subdesarrollo no es una etapa anterior al desarrollo, sino condición del capitalismo de los países centrales. En este sentido, el subdesarrollo sería la convivencia bizarra de los avances tecnológicos de punta con la pobreza extrema; el uso irracional de las riquezas producidas y el consumo opulento; los débiles nexos entre la sociedad y el Estado, controlado por gobiernos corruptos y criminales; distribución desigual del ingreso; desigualdad social extrema; autoritarismo y represión. Por supuesto, el crecimiento económico no es suficiente para salir de este atraso, aunque sin duda es necesario.

Durante la misma década de 1960 se diseñaron las teorías culturalistas, las cuales afirmaban que el subdesarrollo era un estado mental de aquellas sociedades promiscuas tendientes a lo espiritual y a lo mágico en lugar de lo científico. Caracterizadas estas sociedades por tener culturas ociosas y sin voluntad por el esfuerzo (y por tanto tentadas por el comunismo), el único camino posible para desarrollarse era cambiar de actitud, *modernizar* el carácter de las personas, es decir, asumir como propios los valores culturales estadounidenses y europeos en torno al liberalismo político y económico, al individualismo y la eficacia personal (Llistar Bosch, 2009).

Más tarde, a partir de 1970 tuvieron lugar diversas teorías de las necesidades, que partían de la idea de que la desigualdad en el mundo se debía a la inequidad entre las personas y los pueblos. Estas teorías fueron adoptadas por organismos internacionales como la Organización Internacional del Trabajo, la Organización Mundial de la Salud, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Económico. Podría resumirse que estas teorías parten de que el subdesarrollo, producto de la inequidad, podría solucionarse mediante la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, las cuales han sido definidas muchas veces dependiendo los contextos y los distintos

intereses, pero que en la mayoría de las ocasiones se reducen a canastas de consumo (Llistar Bosch, 2009).

A lo largo de esta misma década tienen lugar las teorías poscolonialistas y decoloniales. Las primeras ubicaban el problema del subdesarrollo en los colonialismos europeos del siglo XIX. A diferencia de estas teorías, los decoloniales afirman que el colonialismo europeo del XIX fue una de tantas expresiones de la colonialidad del poder y del saber, latente desde hace más de 500 años a partir del encubrimiento del otro ahora americano. Entre las teorías decoloniales, el desarrollo, sin apellidos, es entendido como crecimiento económico capitalista. Asimismo, es considerado un sinónimo de la norteamericanización/occidentalización, y como una concepción individualista del bien-estar (Llistar Bosch, 2009). Domina, en este pensamiento, la idea de que el desarrollo, sin apellidos, es indisoluble de las ideas del progreso material infinito y de la acumulación exponencial promovidas por la modernidad capitalista/colonial y sus respectivas relaciones de dominación, lo cual reduce a una mínima expresión la comprensión del desarrollo y la modernidad. Convenientemente para el sistema supuestamente cuestionado, las teorías decoloniales afirman que el capitalismo y el comunismo representan un mismo núcleo epistemológico en torno al eurocentrismo y a la dominación violenta de la naturaleza proveniente de Europa y los Estados Unidos. La única solución posible para el problema del desarrollo es la deconstrucción del discurso del desarrollo, el abandono mismo del concepto, y la construcción de nuevas relaciones de poder en torno a la solidaridad, la reciprocidad y la complementariedad. En el apartado sobre los buenos vivires se ahondará al respecto.

Hacia 1990 surgen también las teorías del institucionalismo, las cuales determinan que la causa del subdesarrollo se debe a la posición que ocupan los países en el sistema internacional y a la debilidad estructural de las instituciones internas de cada Estado, por lo que la solución institucionalista se relaciona con las teorías de la modernización y las teorías culturalistas al decir que, para desarrollarse, los países atrasados deben asumir los valores y las ideologías de los Estados Unidos y Europa para reestructurar sus instituciones en términos de “buen gobierno/buenas políticas” (Llistar Bosch, 2009: 39), por lo cual no hay más que seguir las *recomendaciones* (condiciones impuestas) provenientes de organismos internacionales (FMI, BM, OMC, ONU, OEA) para garantizar un entorno supuestamente democrático, libre y justo que permita asegurar el desarrollo económico capitalista.

Las teorías del desarrollo endógeno surgen en esta misma década, y éstas encuentran en las interferencias negativas internacionales, la competitividad y el monoculturalismo, los problemas del subdesarrollo. Entre las posibles soluciones a esta situación, las teorías del desarrollo endógeno proponen los principios de soberanía en el control y la administración de los recursos propios, y la integración regional autónoma entre los pueblos del sur. De esta forma, se piensa que con la participación de los “pequeños”, organizados en sistemas productivos orientados a necesidades locales, se puede construir un desarrollo adaptado a las condiciones, potencialidades y limitaciones locales de cada territorio. Un claro ejemplo para ello: los proyectos de soberanía alimentaria impulsados primordialmente por la organización internacional Vía Campesina. Para ello sería indispensable establecer un sistema internacional policéntrico que rompa con la centralidad europea y estadounidense. De la misma forma que las teorías decoloniales, los valores de la solidaridad y la complementariedad se anteponen a los de la competitividad y el individualismo (Llistar Bosch, 2009).

Esa misma década vio nacer la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, la cual rescata ideas centrales de las teorías de la dependencia y las de la colonialidad del poder y el saber. Es decir, Wallerstein explica las desigualdades en torno a la idea de centro-periferia en un nuevo contexto colonial: el neocolonialismo. Este autor busca resaltar que la explotación de la periferia por parte del centro se da por medio de las actividades de corporaciones transnacionales y el sistema financiero especulativo internacional. Una importante ventaja de esta teoría es que la unidad de análisis no se reduce al Estado, sino que lo incluye incorporando también a las corporaciones transnacionales y al sistema financiero internacional, pues las relaciones de dominación actuales escapan las fronteras de los Estados nacionales (Llistar Bosch, 2009). Esta unidad ampliada de análisis es el sistema-mundo.

Es cierto que los orígenes de las teorías del desarrollo económico capitalista descansan sobre las bases de la expansión imperialista-colonial del capitalismo europeo y estadounidense, hoy en su forma neoliberal. Sin embargo, la comprensión del desarrollo, sin apellidos, no debe reducirse a la modernidad capitalista, y menos aún al desarrollo económico capitalista; no debe ser reducido a un progreso unilineal vinculado al crecimiento económico como fin, a la acumulación de riquezas, a una oferta aparentemente ilimitada de bienes materiales, y a la acumulación capitalista como una meta de la modernidad, como si esta fuera “una definición universal de la buena vida” (Esteve, 2009:

3). Tampoco debe ser comprendido como norteamericanización o como el sueño americano. Sería muy simple y muy cómodo.

El desarrollo económico capitalista sí puede entenderse como norteamericanización, como progreso y acumulación material e infinita a costa del dominio violento y la explotación del ser humano por el ser humano y de éste sobre el resto de la naturaleza, pero ante la necesidad continua de ser precisos y de salvar la Vida, el concepto no debe ser arrojado por la borda, sino que, más allá de las significaciones hegemónicas y malas prácticas asignadas a la idea del desarrollo desde intereses imperial-colonialistas, hay que reivindicar un término que, aunque se encuentre devaluado, no es sustituible: éste debe ser constantemente reapropiado y resignificado desde una intencionalidad liberadora de las potencialidades vitales, tanto del ser humano como de otras formas de expresión de la Vida, con la intención de garantizar una calidad de vida digna a la humanidad sin comprometer la posibilidad de que la naturaleza misma se regenere y reproduzca, permitiendo que las futuras generaciones de seres humanos hagan lo mismo haciendo uso de las transformaciones de su entorno.

Siguiendo esta línea de pensamiento, es nodal aclarar otro asunto: Lo de hoy no es un desarrollo desigual entre naciones, sino un escenario de explotación, vandalismo, saqueo y despojo de algunos Estados y corporaciones sobre la mayoría de los pueblos del mundo y sobre la naturaleza. No se pueden nombrar desarrolladas a las naciones beneficiadas por la colonialidad de sus Estados y corporaciones sobre el plantea. Desarrollados, en los términos de esta investigación, serían aquellos pueblos que han perfeccionado sus potencialidades empáticas, solidarias y cooperativas a pesar de los esfuerzos del capitalismo por destruirlos y sustituirlas por la competitividad, el individualismo y el egoísmo. No es posible seguir los mismos pasos de los países autodenominados desarrollados y autodenominados, también, occidentales, porque ello implicaría basar el progreso material propio (en términos instrumentales, capitalistas) en el genocidio, en el pillaje sobre otros pueblos y en la explotación de la naturaleza. Las imposiciones del consenso de Washington a través del FMI, el BM y la OMC sobre las contrarreformas y ajustes estructurales no son el camino que ellos siguieron para llegar a donde se encuentran. Es decir, es una mentira que el desarrollo económico capitalista, reducido a *desarrollo* en el discurso posmoderno, sea un proceso o un camino que seguir para ser como las clases sociales más privilegiadas de Europa central o los Estados Unidos, pues aquéllas se encuentran en las condiciones actuales debido a un proceso etnocida de dominación colonial, esclavitud, explotación y saqueo, acompañado por políticas proteccionistas, independencia

tecnológica y fortalecimiento de mercados internos (Chang, 2011). Además, es imposible pretender formas de vida como las de allá, pues no existen los componentes naturales humanos y no humanos disponibles para ello, además, por supuesto, de que los procesos históricos han sido muy distintos en uno y otro lado.

El actual patrón hegemónico de acumulación neoliberal define un estilo particular de antidesarrollo (Max-Neef, 1998; Farah y Wanderley, 2011)/mal desarrollo (Tortosa, 2011) o no-desarrollo, el cual se enfrenta, por su visión unilineal de avance hacia el progreso, con otras visiones del mundo, con otras racionalidades, otros territorios y otras temporalidades. Desde el principio de la década de los setenta del siglo pasado han sido hegemónicas las teorías del neoliberalismo, reducidas a la lucha contra la pobreza por medio de políticas focalizadas, asistencialistas y clientelares que no resuelven ningún tipo de problema. Asimismo, enfocadas en la acumulación ilimitada de riquezas, explota la naturaleza para satisfacer patrones irracionales e insostenibles de consumo. Hoy, las posturas críticas del desarrollo apuntan hacia el cambio social complejo, donde todas las partes de la Realidad están vinculadas de manera interdependiente e indisoluble, y deben buscar enriquecerse con las ideas y las prácticas de todos los seres humanos y los pueblos que defienden la Vida, ya sea que provengan de ideas y prácticas socialistas o de los buenos vivires de los indígenas de Europa, América, África, Oceanía o Asia.

La imposición del desarrollo económico capitalista neoliberal, euroestadunidocentrado, autodenominado en el discurso hegemónico exclusivamente como desarrollo, pero entendido en la práctica como antidesarrollo o no-desarrollo, ha fracasado en el sentido de que cada vez son más personas, organizadas y no, quienes buscan construir un mundo no regido bajo las lógicas de la acumulación y el progreso material infinitos, a costa, sobre todo, del dominio violento del ser humano sobre la naturaleza propia y externa. Para acabar con el terrorismo ideológico-político-epistémico del concepto *desarrollo*, éste debe ser reapropiado y resignificado desde América Latina y sus distintos procesos de liberación étnico-nacional para quebrar al sistema que lo engendró como mecanismo de dominación fundamentada en el racismo, como sucedió en Cuba tras la Revolución, dándole un sentido propio y, ante todo, liberador.

El desarrollo como desdoblamiento vital, movimiento y liberación

Ivonne Farah y Fernanda Wanderley definen al desarrollo sin apellidos como la forma “para pensar el cambio histórico y los procesos de transformación producidos por el movimiento de las

estructuras sociales, impulsado por las fuerzas de diversa índole emergentes de relaciones contradictorias sociales, económicas, políticas y culturales” (2011: 9). Igualmente, el concepto *desarrollo* se utiliza para pensar “las estrategias de dirección de los procesos económicos en particular y, a través de ellos, de la vida social, política y cultural, hacia determinados objetivos u horizontes políticos” (Tapia en Farah, 2011).

Lenin comprende al desarrollo en tanto aumento y movimiento de las contradicciones en unidad, en un todo inseparable. Él explica el desarrollo en términos evolutivos y dialécticos, y por tanto, entiende al desarrollo como lucha de los contrarios en términos de complementariedad, como movimiento, como mutabilidad de lo viejo a lo nuevo (Lenin, 1915). Entonces, el desarrollo, en primer término, debe referir al movimiento, al cambio constante que supera aquello que una sociedad considera anticuado para explicar su realidad y vivirla de manera plena. Se trata del desarrollo entendido como desdoblamiento vital... y despojo de la crisálida.

Desarrollo, entendido como desdoblamiento vital individual y colectivo de potencialidades y probabilidades (afecto, inteligencia, sensibilidad, voluntad, intuición, análisis, deducción, sociabilidad), haciendo del trabajo un medio creador y liberador, y de la educación un proceso integral formativo para aprender a trabajar para vivir, no a vivir para trabajar, democratizando los componentes naturales, modos y medios de producción, y construyendo una economía “fundada en los valores de la complementariedad, reciprocidad, apoyo mutuo y amorosidad” (Arruda, 2009: 27). Se trata no sólo de la liberación de las potencialidades y probabilidades de las personas, sino también de las instituciones formales e informales. Se trata de la liberación de las posibilidades que hacen permisible la Vida, como totalidad.

Agostinho Neto (1974, 1978), líder revolucionario y primer presidente de la República Popular de Angola, comprende al desarrollo como un proceso anticolonialista y antiimperialista de liberación, el cual necesita de la cooperación y la solidaridad entre los oprimidos de todas partes para construir relaciones económicas justas al interior de cada país, y entre ellos, partiendo de los valores culturales de cada pueblo, sin caer en el estancamiento y el tradicionalismo, lo cual, por tanto, implica una lucha cultural en la que las masas populares más explotadas tengan el control del poder político, con independencia para que cada pueblo pueda escoger su sistema ideológico, político, económico y sociocultural. Para Agostinho Neto el desarrollo es un proceso continuo de evolución social en el que los medios de producción deben ser socializados para distribuir las riquezas de una manera justa entre todos, por lo cual el factor que desarrolla a la humanidad de

acuerdo con él, es el trabajo. De esta forma, desarrollarse significa liberarse de las relaciones de dominación, para después continuar con transformaciones sociales profundas; es decir, en estos términos desarrollarse significa hacer revolución y vivir en revolución.

Pipitone (1994) afirma que el desarrollo no se trata de una fórmula universal. El desarrollo es un camino que, al andarse, debe desplegar las energías vitales. Si no lo hace, no se trata de desarrollo. El no-desarrollo, antidesarrollo, o desarrollo económico capitalista, constriñe las energías vitales; es una política de muerte. El desarrollo es un camino que no garantiza el éxito, pero sí aprendizaje al recorrerse. En Pipitone, el desarrollo podría ser entendido como el despliegue de las energías vitales de cada cultura; el descubrimiento de las capacidades y posibilidades de cada pueblo, con base en el acierto y el error; el desarrollo sería, pues, el camino hacia la igualdad entre los individuos y las colectividades, y para ello cada pueblo debe transitar caminos diferentes. En este sentido, el desarrollo como despliegue de opciones vitales requiere más de la innovación y la energía creativa de los pueblos que de la aplicación de tecnologías avanzadas. Esta concepción del desarrollo rompe con los purismos, con los fundamentalismos étnicos, y apuesta más bien por el diálogo.

Para el filósofo del Congo, Kande Mutsaku Kamilamba (2003), el desarrollo tiene que ver con la liberación⁵¹ de los pueblos frente al dominio, la enajenación y la explotación colonial. De esta forma, la liberación se da en dos sentidos: por un lado, la liberación de la racionalidad, que garantiza la capacidad de elegir y de tomar decisiones; por otro lado, la liberación que permita la producción “de las condiciones materiales que posibilitan la libertad y el despliegue de las potencialidades humanas” (2003: 129). De esta forma, el desarrollo es liberación; desarrollo es autonomía y libertad para razonar, para elegir, para decidir las formas en que cada colectivo busca garantizarse las bases materiales e inmateriales para que el despliegue de las opciones vitales del ser humano sea posible.

Este filósofo es de la idea de que sin la Revolución cubana esta forma de entender el desarrollo sería imposible,⁵² y quien escribe piensa lo mismo, pues dicho proceso ha demostrado

⁵¹ La liberación se entiende como la independencia de nuestros pueblos respecto a Europa y los Estados Unidos. Valga aclarar que esta independencia no significa, ni mucho menos, el aislamiento y la cerrazón característica del resentimiento social e histórico, racismo a la inversa, de los fundamentalismos étnicos, de los aldeanismos vanidosos. De esta forma, puede comprenderse que “la idea reguladora de la liberación debe ser el bienestar de los seres humanos”, y el fin último, la libertad. No es arriesgado afirmar, entonces, que el fin último del desarrollo es que el ser humano sea en verdad libre (no condicionado a las lógicas de acumulación y explotación) (Mutsaku, 2003: 165).

⁵² Además de reconocer las aportaciones de las ideas y prácticas de personajes como Fidel Castro y Ernesto Guevara, Mutsaku Kamilamba reconoce también el breve proceso de la Unidad Popular en Chile y el pensamiento de Salvador Allende como fundantes de una visión liberadora del desarrollo. Es importante no olvidar el papel que jugó la Revolución cubana en los procesos de independencia en África y en la lucha contra el Apartheid: Operación Carlota (Angola), Guinea Bissau, Mozambique, Congo, Zaire.

que es posible cambiar la Realidad y realizarla de una manera distinta, a diferencia de Pipitone, que (quizá sin nunca haberla conocido a profundidad) ve en Cuba “una especie de estalinismo tropical (...) –reducto de una visión dogmática del socialismo” (1994: 173). En esta línea, podría entonces considerarse al desarrollo como una filosofía plural de la liberación (no hay una sola forma de desarrollarse/liberarse), mientras que al no-desarrollo o antidesarrollo, como filosofía de la dominación y el saqueo (única y universal).

Mutsaku encuentra un punto en el que el diálogo de saberes en torno al desarrollo, en tanto liberación, es posible. Dice que lo que en América Latina hemos nombrado liberación, en África y en la América negra se ha llamado negritud. (¿En la América indígena se le ha llamado buen vivir?). De esta forma, siguiendo a Sartre, la negritud se construye como antítesis de la supuesta “superioridad teórica y práctica del blanco”; la síntesis resultaría en una sociedad antirracista (Mutsaku, 2003: 143). Por supuesto, Mutsaku no es antioccidentalista, y reconoce que es necesario recuperar elementos de las culturas europeas y norteamericanas, como la ciencia y la técnica, readaptándolas a las necesidades de cada pueblo y colectividad, es decir, desde la autenticidad o *filosofía de la autenticidad*, caracterizada por:

-[...] (el recuperar) nuestros valores propios, los que constituyen el patrimonio de nuestros ancestros.

-Pero viviendo en el hoy y ahora no podemos adoptar ciegamente todos los valores culturales de nuestra tradición. Éstos deben pasar por un filtro de crítica que les haga y resalte su importancia para nuestra vida hoy.

-En esta realidad nuestra es necesaria la apertura a todos los valores extranjeros susceptibles de enriquecer nuestro patrimonio cultural y promover así la realización del hombre africano (Mutsaku, 2003: 154).

Tiene mucha razón este autor al decir que la tradición puede ser destructora “cuando se vuelve impenetrable por la novedad que nos llega de otras civilizaciones” (2003: 155). Conservadurismo, podría llamársele. Como dice Pipitone, “no hay imitaciones exitosas que no excluyan la necesidad de ser innovativos y no hay creatividad propia que pueda sostenerse sin el aprendizaje de experiencias ajenas” (1994: 12). Se trata, pues, de autodeterminarse y autogobernarse sin robinsonadas; se trata de ser libres para decidir qué es una buena vida y para escoger qué elementos de otras culturas sirven al pueblo para vivir bien, sin permitir imposiciones ni fundamentalismos étnicos. Así, la condición para desarrollarse, para liberarse, parte de la cooperación, la colaboración, la solidaridad, la ayuda mutua (reciprocidad), la vida colectiva, la cosa pública, la economía social y la complementariedad entre individuos y pueblos, “sin acabar con la naturaleza ni con el otro” (Mutsaku, 2003: 211); sin ello, el desarrollo es imposible. Vaya, sin esas condiciones no se debe

hablar de desarrollo, sino de no-desarrollo. El desarrollo, o los desarrollos, más bien, son los caminos del ser humano hacia su bien-estar; son los caminos prácticos hacia la salida de la crisis estructural, sistémica y multidimensional planteada en el primer capítulo de este escrito. Como tal, el camino se recorre caminando, por lo que el desarrollo, como liberación, es filosofía de la *praxis* para la construcción de una vida digna y plena, y por tanto, requiere de una revaloración de la misma idea de Vida, un código ético nuevo (que podría ser proporcionado, entre otros, por las teorías y prácticas de los buenos vivires).

Posturas similares a las planteadas con anterioridad pueden ser encontradas en Asia. Específicamente, a partir de los discursos del filósofo vietnamita Pham Van Duc (2012), que ve en la (buena) filosofía una sabiduría práctica (filosofía de la *praxis*) para actuar de manera ética ante la vida. Por lo mismo, dice Van Duc, la estrecha colaboración entre todos los pueblos del mundo es fundamental. Los aislamientos, las negaciones categóricas del otro (hacia Europa y los Estados Unidos o desde estos mismos lugares hacia el resto del mundo), los fundamentalismos étnicos, son perjudiciales. El filósofo vietnamita considera que hay muchos valores del marxismo-leninismo que deben preservarse y, desde el pensamiento crítico, cuestionar aquéllos que se consideren arcaicos, por lo que la labor de la actualización y la resignificación desde la creatividad es necesaria.

La apuesta de Pham, como la de Carrillo Puerto, como la de Mariátegui, como la de Mutsaku, y como la apuesta de esta misma investigación, es la fusión: la síntesis de distintos sistemas filosóficos es condición para construir de manera colectiva una solución a la crisis estructural, sistémica y multidimensional. Ello significa no cerrarse en regresar al pasado, en invertir el orden de las cosas, sino en construir nuevas formas de interpretar y transformar la Realidad desde el pasado y el presente hacia el futuro, valorando los aportes tanto del budismo, el taoísmo, el marxismo-leninismo y el cristianismo, según Pham.

Por ejemplo, y como dice Fidel Castro, no sólo ha habido buenas relaciones entre las iglesias y la transición cubana al socialismo, como es el caso del pastor bautista estadounidense y demócrata Jesse Louis Jackson, activista de los derechos humanos y muy cercano a Martin Luther King. Fidel considera que muchas veces las tesis morales de la iglesia católica y la revolución se trastocan, por ejemplo, en lo referente a las armas atómicas, a la pobreza, a las políticas intervencionistas, a la solidaridad humana, al egoísmo, a la austeridad y la frugalidad: “si la Iglesia católica tiene misioneros, nosotros tenemos a los internacionalistas” (Castro, 1985b: 263). Un claro ejemplo de

ello es el Centro Memorial Martin Luther King de Cuba, y su Editorial Caminos, en donde religión y revolución van de la mano. Como dijo Frei Betto:

(...) el dios que ustedes, marxistas-leninistas, niegan, yo también lo niego: el dios del capital, el dios de la explotación, el dios en nombre del cual se hizo la evangelización misionera de España y Portugal en América Latina, con el genocidio de los indígenas; el dios que justificó y sacralizó las vinculaciones de la Iglesia con el Estado burgués; el dios que hoy legitima dictaduras militares como la de Pinochet. Ese dios que ustedes niegan, ese dios que Marx denunció en su época, nosotros también negamos a ese dios; ese no es el dios de la Biblia, ese no es el dios de Jesús.

Los criterios bíblicos para saber quién cumple realmente la voluntad de dios, están en el Capítulo 25 de Mateo: Yo tuve hambre, y tú me has dado de comer; yo tuve sed, y tú me has dado de beber. Y hoy podríamos añadir: Yo no tenía enseñanza, y tú me has dado escuelas; yo estaba enfermo, y tú me has dado salud; yo no tenía vivienda, y tú me has dado un hogar. Entonces, concluye Jesús: Cada vez que se hace eso a uno de los más pequeños, a mí se me hace. (...)

Yo quería decir que desde el punto de vista evangélico, la sociedad socialista, que crea las condiciones de vida para el pueblo, está realizando ella misma, inconscientemente, aquello que nosotros, hombres de fe, llamamos los proyectos de Dios en la historia. (Castro, 1985b: 261)

¿Qué entender por desarrollo en ésta tesis? Etimológicamente, desarrollo/desarrollar, es un término compuesto por dos partículas lingüísticas latinas: un prefijo, *des*, que refiere a la inversión de cualquier acción, y la palabra *enrollar*, que proviene de *rotulus*, lo cual significa dar forma de rollo a algo. De ahí que el desarrollo sea entendido como la acción de desenrollar, de desenvolver, de desplegar, de desdoblar, de liberar una potencialidad en aquello que es contenido más allá de su forma natural. Esa potencialidad es la reproducción de la vida de todo y de todos en el planeta.

El desarrollo, sin ser una fórmula universal, es la serie de caminos que, al andarse, deben permitir el despliegue de las energías vitales. Es el despliegue de las capacidades y potencialidades humanas hacia la igualdad de oportunidades entre los pueblos y las personas. El desarrollo es *praxis* liberadora por la cual cada pueblo, según su cultura, busca garantizar las bases materiales e inmateriales que hacen posible su reproducción social, en libertad, autonomía y mutua dependencia. El desarrollo sólo es posible en el diálogo de saberes, en el intercambio, en la complementariedad cultural. El desarrollo sólo es posible cuando cada pueblo se autodetermina; cualquier imposición cancela la posibilidad del desarrollo. Por ello, y acorde a la evolución de la Vida, descansa sobre las bases de las relaciones de solidaridad, cooperación, reciprocidad y complementariedad, y su fin último es la felicidad del ser humano: la vida digna y plena de individuos y colectividades. El desarrollo debe ser el despliegue del *telos*:⁵³ ser.

⁵³ El objetivo, propósito, de todos los humanos, demás animales y plantas.

Para la finalidad de esta investigación, el término desarrollo debe ser entendido no sólo como el despliegue de las sociedades a lo largo de la historia; la forma en que cualquier grupo humano, en cualquier momento de la historia y en cualquier lugar, se despliega del momento A al momento B, considerado el punto B cualitativamente mejor respecto al punto A. Cuando, durante el transcurso de A a B, haya retrocesos o estancamientos, no se tratará de desarrollo sino de *no-desarrollo* o *antidesarrollo*, de involución, de entropía, es decir que no habrá despliegue sino repliegue de las posibilidades vitales; no habrá liberación sino constricción, dominio violento.

Al ser entendido el desarrollo de las sociedades como el despliegue, el desenvolvimiento vital de las mismas, el desarrollo debe significar la liberación de los pueblos, en tanto el momento del repliegue, del enrollamiento, significa contención de posibilidades, restricción de despliegue, momento de retención, colonialidad. Así, entonces, desplegarse, desenrollarse, desarrollarse, desenvolverse, implica liberarse de la contención de las posibilidades, quitarse de encima restricciones ontológicas, despojarse de la crisálida. Desarrollarse, pues, es quitarse la envoltura, es liberarse, hasta donde sea posible, de la incertidumbre; es el tránsito de ideas y grupos humanos del pasado al presente y del presente al futuro, partiendo del principio de que el ahora es mejor que el ayer, y que el mañana será mejor que el ahora a partir de la recuperación del pasado y de la praxis en el presente; que las ideas de mañana serán mejor a las de hoy, gracias al perfeccionamiento de las dinámicas culturales que condicionan nuestras relaciones con los otros y con la naturaleza, y la forma en que nombramos y significamos la Realidad en término de ideas y prácticas concretas.

El desarrollo no puede ser comprendido sin las contradicciones y sin las negaciones: todo proceso de desarrollo implicará la negación de un estadio anterior considerado cualitativamente peor (negación dialéctica), es decir, que los fenómenos sociales no suceden de la nada, sino que son la continuidad y la negación de la continuidad lo que permiten su existencia (Pérez, 2012);⁵⁴ lo mismo ocurre con las crisis, como se vio en el capítulo anterior. Ello, porque el desarrollo, como la vida misma, es movimiento constante. Una vez que las contradicciones se acumulan es posible negar el sistema de ideas y creencias que dan sentido a esas, ahora, contradicciones, y saltar a un nuevo

⁵⁴ Como dice Alberto Pérez (2012), en la negación dialéctica no se trata de arrojar por la borda o considerar rebasado un fenómeno por ser calificado como obsoleto, sino que se trata de una negación que busca la superación crítica de las contradicciones, lo cual quiere decir reapropiarse y resignificar (asimilación crítica) lo valioso y lo positivo de lo caduco, lo cual sirve como base de lo nuevo por venir, de lo posible por ser. Lo nuevo, a su vez, en el futuro generará nuevas contradicciones que deberán ser resueltas de manera colectiva. Ello puede suceder incluso en procesos revolucionarios, como el caso cubano, venezolano o boliviano.

sistema de ideas; evolucionar hacia una nueva realidad que, idealmente, debe ser cualitativamente mejor a la realidad ahora caduca.

Si la sociedad en cuestión construye una solución cualitativamente mejor a la vieja realidad se podrá decir que la sociedad se ha desarrollado, ha evolucionado, y ha dado un salto a la continuidad contradictoria, buscando cierto equilibrio de manera gradual y paulatina. Si la ruptura de la continuidad caduca sucede de manera acelerada y radical, se puede pensar en la revolución.⁵⁵

Si la sociedad en cuestión no ha logrado rebasar ese presente caduco, no habrá desarrollo, ni siquiera un mal-desarrollo; acaso, un no-desarrollo. Si dicha sociedad es sujeta a cambios sociales planificados por una otra sociedad que pretende el dominio y la explotación, el retroceso de la primera (y su entorno medioambiental) para su propio beneficio (es decir, cuando se trata de relaciones disimétricas de poder), será un proceso entrópico, involutivo, de no-desarrollo.

El desarrollo no debe ser entendido como blanqueamiento (en términos de Fanon); no se trata de dejar de ser lo que uno es para imitar formas ajenas de vida que se presumen como superiores. Se trata de ser humanos; eso es todo: “Quería ser hombre, nada más que hombre” (Fanon, 2011b: 85).

En el caso de esta investigación, por desarrollo, sin apellidos, debe entenderse un proceso democrático (al mismo tiempo local, nacional y extranacional), de evolución moral-social planificada de manera multilínea y cíclica, para planificar los procesos de reproducción de la vida humana y la transformación social por medio del trabajo creativo reproductivo,⁵⁶ solidario, cooperativo, recíproco y participativo, en consonancia con los ciclos reproductivos de la naturaleza externa e interna al ser humano, para vivir una buena vida. Desarrollarse implica ocuparse del presente y del futuro, desde el pasado y en el presente; no dejar cosas al azar; y la buena vida, puede convertirse en la filosofía de vida que debe impulsar esa ocupación, la cual carece de sentido en el sistema capitalista neoliberal, colonial y racista. Se trata del desarrollo como el camino proyectado en la praxis cotidiana y hacia el futuro, a partir de la memoria histórica y de una conciencia reflexiva, amorosa, empática y autónoma, hacia condiciones dignas de vida humana, en el que no se ponga

⁵⁵ ¿Revolución? ¿Re-evolución? En este caso, la partícula *re*, en *revolución*, podría hacer referencia a la intensificación del proceso evolutivo; al énfasis y reforzamiento del mismo, no a la repetición (como en *reasignar*), a su negación (como en *rechazar* o *reprobar*) o a su retroceso (como en *rebobinar* o *reflujo*).

⁵⁶ Es decir, un trabajo no enfocado en la producción misma y en la acumulación, sino un trabajo dirigido a reproducir la vida misma, la satisfacción de las necesidades (Echeverría, 1995)

en riesgo la reproducción vital de otro; ya sea un otro humano o cualquiera componente de la naturaleza.

Si bien el debate enriquece la pluralidad discursiva, la misma lucha entre conceptos, que por supuesto refleja las relaciones de poder involucradas, puede debilitar la base compartida y desdibujar los orígenes de la crisis y la construcción de soluciones reales y posibles. Esta interacción dialógica entre saberes implica construir alternativas compuestas por la integración de distintos tipos de conocimientos, provenientes de diversos lugares, otros tiempos, por medio de la *transcrítica*, es decir, por la crítica mutua entre saberes y, por supuesto, por la autocrítica, con la disponibilidad de abandonar también ideas propias e integrar otro tipo de pensamiento al propio.

En este sentido, un diálogo de saberes implica el descentramiento de lo universal, o sea, romper con las pretensiones de validez universal del conocimiento, pues son excluyentes y etnocéntricas provengan de donde provengan. Se trata, entonces, de que nuestras teorías o nuestros conceptos puedan, a partir de experiencias locales, explicar coyunturas más amplias a una escala media de interpretación, como la latinoamericana y caribeña, que puede volverse en una generalización transcrítica en un entorno de igualdad validadora. A escala nacional, por ejemplo en México, no existen las condiciones subjetivas para pensar en una transformación radical; ni siquiera con el triunfo de López Obrador; pero sí a escala local. Ejemplos existen en la construcción de la autonomía en Cherán, en el uso del túmin como moneda alternativa en Veracruz y Tabasco, en los autogobiernos zapatistas en Chiapas, en la policía comunitaria de Guerrero, en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, y en las prácticas del ma'álob kuxtal en Quintana Roo, por mencionar algunos casos, y de alguna forma u otra se están expresando en términos de la construcción de modelos de economía social y solidaria basadas en lógicas de reproducción ampliada de la vida fundadas por medio de relaciones socioproductivas y reproductivas, cooperativas y participativas. No se trata, me parece, de sustituir el desarrollo por el buen vivir ni viceversa, sino de encontrar y construir vínculos entre ambos, a fin de complementarse y fortalecer las diversas luchas contra la lógica del Capital.

Las fronteras entre el desarrollo y el buen vivir

Uno de los argumentos para podar el lenguaje y reducir el concepto *desarrollo*, es decir que éste no existe en las cosmovisiones ni lenguas de los pueblos *originarios*, como si hubiera pueblos que no son originarios de un territorio particular, en términos de pureza étnico-racial, pues se trata de una

noción que refleja un ideal cultural centrado en los valores europeos y estadounidenses y por tanto no puede ser traducido (Walsh, 2010). Esto es una falacia. Es crucial comprender lo siguiente: nunca una idea surgida al interior de un sistema de ideas expresado en una lengua tendrá una traducción a la expresión lingüística de otro sistema de ideas. *Traduttore, traditore*. Es decir, entre distintas cosmovisiones podrá haber interpretaciones, mas nunca traducciones. Quizás no existe una palabra en otro idioma para *traducir* el concepto *desarrollo*, pero si se define la *esencia* de lo que se entiende por desarrollo, quizás existen interpretaciones en la cosmogonía y la lengua de otra cultura de lo quiere decirse cuando se piensa en desarrollo, o en cualquier otro concepto.

En el caso ñuú (mixteco), por ejemplo, es difícil saber si la interpretación del concepto *desarrollo* difiere de las distintas ideas de los buenos vivires, pues según ellos, desarrollo significa *para engrandecer al pueblo*. López Bárcenas (s/f), abogado mixteco, dice que *nava ku ka'anu in ñuú* es la *traducción* al mixteco del concepto *desarrollo*. *Nava ku ka'anu in ñuú* es una idea que parte de lo colectivo y lo comunitario desde la memoria histórica del pueblo ñuú y la solidaridad entre sus integrantes para construir su destino desde el diálogo y el consenso, por lo cual no es endogámico ni pretende posicionarse por encima de cualquier otro pueblo. *Nava ku ka'anu in ñuú* refiere a una forma en la que distintos saberes y prácticas, provenientes de todas partes del mundo, aportan al bien común de la humanidad y la naturaleza. Entonces, entre otras características, *nava ku ka'anu in ñuú* refiere al diálogo y la complementariedad.

El desarrollo, según el pueblo ñuú, en tanto es la forma en que los pueblos se engrandecen, parte del *tan'a* como base de su estructura social. El *tan'a* es la familia, nuclear y extensa, a partir de la cual se organiza la producción, la cual es posible gracias al *sa'a*, o trabajo comunitario entre los miembros del *tan'a*, que finalmente es la célula del pueblo ñuú, o unidad básica de reproducción. Así, *nava ku ka'anu in ñuú*, o el desarrollo, sólo es posible en los *tiñu ñuú*, es decir durante el trabajo colectivo del pueblo, el cual, como en muchos otros casos de organización política y religiosa de los pueblos originarios, se da en torno a los sistemas de cargos, que en el caso de los mixtecos se sostiene en asambleas generales. De esta forma, es posible decir que el desarrollo, o *nava ku ka'anu in ñuú*, descansa sobre la base de seis principios de vida, o de buena vida: *Ndoo* (el fin colectivo de la vida social, lo común); *Na kundeku tna'ae* (hermandad); *Na chindee tna'ae* (apoyo mutuo, solidaridad); *Da'an* o *Sa'a* (reciprocidad), y *Tinu ñuú* (participar en el sistema de cargos), para que *Viko ñuú* (fiesta, gozo comunal; disfrute, o consumo improductivo) sea posible.

Es decir, el vivir bien, según los mixtecos, se garantiza por medio de su propio desarrollo, de manera que no se trata de elegir entre uno y otro, sino que son complementarios: mediante su engrandecimiento como pueblo, el cual sólo es posible en comunalidad; cuando la finalidad de la vida social gira en torno a lo comunitario, lo cual sólo es viable en un entorno de hermandad, de solidaridad y reciprocidad, que a su vez depende de que todos los miembros de la comunidad participen de manera activa en su organización política (democracia), con la finalidad de poder disfrutar colectivamente de los logros construidos entre todos (consumo improductivo). Entonces, *nava ku ka'anu in ñuú*, ¿significa desarrollo o buen vivir? Según el pueblo ñuú, significa desarrollo, en tanto el engrandecimiento de su pueblo garantiza la reproducción cotidiana de una buena vida en el presente y hacia el futuro.

Buenos vivires

Cual ley universal, todas las culturas del mundo, a lo largo de toda la historia de la humanidad, han tenido definiciones propias en torno a lo que cada una considera lo que es vivir bien, según la época, el lugar y la clase social de donde se provenga. Es algo que nos ha ocupado como especie desde el principio de nuestros tiempos. En este sentido, todas las culturas del mundo, siempre, han proyectado un mañana, en tanto futuro, en tanto trascendencia, sobrevivencia y subsistencia, más allá de las concepciones lineales y circulares del tiempo, pues también todos los grupos humanos, cual ley universal nuevamente, han entendido la Realidad en un sentido dialéctico, donde la vida parte de la muerte y viceversa; donde el futuro es al mismo tiempo presente y un regreso al pasado; donde para que exista un Norte debe existir un Sur; donde todos los elementos de la vida se encuentran relacionados de manera interdependiente, en un sentido de unidad en diversidad, en conflicto y contradicción en ocasiones, y en paridad de complementariedad en otras, aunque no todas las culturas lo expliquen exactamente del mismo modo ni le llamen todos dialéctica. Si hay alguna cultura que no ordene el cosmos de esta forma, es desconocida por quien escribe. Por ello, no existe una sola forma de vivir bien sino que existen múltiples buenos vivires; tantos y tan diversos como las múltiples culturas del planeta y los distintos tiempos históricos. Sin embargo, varios buenos vivires, hoy, comparten preocupaciones en común y formas de entender la Realidad desde su realidad.

En los últimos 30 años, debido a las amplias movilizaciones y movimientos en torno a la recuperación de los territorios materiales e inmateriales de los herederos más próximos de los pueblos prehispánicos, los herederos de los primeros americanos, y específicamente debido a las

cristalizaciones estatales de los mismos en Ecuador y Bolivia, el buen vivir/vivir bien se ha construido y posicionado como un concepto no sólo en disputa epistemológica consigo mismo, sino también con el concepto *desarrollo*, sobre todo a partir de la presencia del buen vivir/vivir bien en las constituciones políticas de los países mencionados, si bien se puede rastrear el origen de este término en la década de los 70 del siglo pasado (Yampara, 2016), aunque en efecto la constitucionalización de estos códigos éticos no garantice la refundación de nuevos Estados.

De esta forma, hay una logofagia del término, reflejado especialmente en el ambiente turístico y gastronómico, y en los discursos de la superación personal y la autoayuda convertidos en *best-sellers* astrológicos. Un ejemplo claro de ello: el buen vivir promovido a lo largo de la Riviera Maya en centros recreativos y hoteles (véase el capítulo 3).

Hacia el siglo XXI, muy de la mano de las teorías de la colonialidad del poder y el saber, las teorías decoloniales, y de los postulados de la socioeconomía solidaria, se construye una nueva teorización que busca tanto una alternativa *al* desarrollo como una alternativa *de* desarrollo. En términos genéricos podrían nombrarse a estas teorías, teorías del buen vivir. Ante los indiscutibles fracasos y atropellos del no-desarrollo, la modernidad capitalista (y su subsecuente modernización capitalista), y el proyecto stalinista (aún en nuestros días llamado socialismo real o histórico, lo cual es un reduccionismo simplista de la práctica de la transición socialista soviética), deviene el desencanto con todo lo que tenga que ver con los Estados Unidos y Europa, incluido el marxismo, conformándose distintos procesos que buscan construir un mundo diferente al definido por el Capital, al menos en el discurso.

El buen vivir, basado en supuestas formas milenarias de vida, como se verá a continuación, no se contradice con ideas de hace dos siglos o más provenientes de Europa, Asia y África, que son producto, desde luego, de un desarrollo milenario del pensamiento, aunque existan autores que no estén dispuestos a reconocerlo. Como sea, existen miles de versiones respecto a qué es la buena vida, qué es el buen vivir, y en este espacio se nombrarán sólo algunas.

En torno a la idea del buen vivir, esta investigación identifica cuatro corrientes teóricas principales: la corriente dialógica/dialéctica; la corriente estatal; la corriente posdesarrollista, y la corriente capitalista.

Respecto a la corriente estatal, los casos más significativos hasta el momento son los de Bolivia y Ecuador. Si bien se trata de un amplio tema que no aspira a ser desarrollado en este

momento, pues además de no ser el tema de esta investigación tampoco se cree que estos sean los centros de los cuales emana la verdad respecto al concepto buen vivir, valga mencionar la importancia de convertir en Carta magna, en referencia de acción de los Estados, una serie de exigencias trascendentales para la reproductibilidad de la vida en Bolivia y Ecuador: el reconocer que somos parte de la naturaleza, y por ello es necesario construir nuevas formas de convivencia con ella y entre nosotros, en las que prime la armonía, el respeto y la frugalidad; el reconocer que la naturaleza es sujeto de derechos intrínsecos, que van más allá de la existencia del humano, y que deben ser respetados sus ciclos reproductivos; el buscar nuevas formas (económicas, políticas, sociales, culturales) de relacionarnos entre humanos, alejados de la cultura de la explotación, el abuso, la depredación y el despilfarro, y cercanas a la solidaridad, la reciprocidad, el apoyo mutuo y la complementariedad. Más allá de los errores y contradicciones estatales, como la reproducción del modelo primario exportador, los cuales confirman que se trata de seres humanos organizándose en torno a un sistema también humano; más allá de que se pretenda otorgar derechos a quien no puede ejercerlos en lugar de profundizar sobre las obligaciones y responsabilidades éticas del ser humano respecto a la naturaleza, y más allá del hecho de que sería imposible que los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa (en su momento) cumplieren con las expectativas de todos en un acto mágico-inmediatista, cual tabula rasa, los principios constitucionales establecidos a partir de las formas de vida de los pueblos indígenas para construir nuevos puntos de partida, nuevos pactos, deben ser reconocidos en su justa dimensión histórica, y con la claridad de que es imposible solucionar en una, o seis décadas, una crisis tan profunda y arraigada en el tiempo y en el espacio. Pretenderlo no es más que un delirio onírico, ahistórico, etapista, y antes que nada funcional al imperialismo capitalista expresado hoy en términos neoliberales.

En la corriente capitalista la variedad de oferta es mayor, pues el buen vivir, la buena vida, al ser convertida en una marca de consumo tras un proceso eufemístico, como sucede con *lo verde*, *lo eco*, *lo sustentable* o *lo orgánico*, e incluso con la *libertad*, la *democracia* y la *justicia*, puede encontrarse en libros astrológicos, de superación personal, de meditación o de autoayuda; en los *Green-walls*; en los *Resort All-inclusive* apostados en las costas y selvas mayas de Quintana Roo, con vistas a ser favorecidos por el Tren Maya; hasta en las frutas y verduras *orgánicas*, libres de compuestos químicos inorgánicos, como el dihidrógeno de oxígeno, aunque ello sea por naturaleza ridículo. Quizás la forma más concreta de caracterizar al buen vivir capitalista sea a partir del *american way of life*, actualizándose constantemente a partir de un intervencionismo cultural e ideológico expresado en las modas de consumo, apariencia y simulación, como el existencialismo

minimalista oriental, el ecosexualismo, el respiracionismo, el pachamamismo, e incluso algunas posturas teórico-anticientíficas del buen vivir supuestamente anticapitalistas. Sin embargo, en este escrito interesa, más bien, profundizar un poco acerca de las corrientes posdesarrollistas y dialógicas.

El buen vivir como alternativa al desarrollo (corrientes posdesarrollistas)

Según quien escribe, estas corrientes resaltan las características del hecho de vivir en crisis, de acuerdo con Laín, recuperado en el capítulo primero de esta tesis: se trata de corrientes de pensamiento progresista parciales, inconsistentes y llenas de conservadurismos; se caracterizan por una exacerbación de los relativismos culturales y los particularismos históricos. Es un claro ejemplo de la crisis ideológica actual.

Uno de los argumentos antioccidentales del buen vivir desde el posdesarrollismo, el cual cancela la necesaria posibilidad dialógica y sintética, es afirmar que el socialismo es antropocéntrico, eurocéntrico, machista, y tiene sus bases en el colonialismo del siglo XIX, por lo cual los marxismos son descartados en las posturas decoloniales; y en parte tienen razón, si es que se consideran exclusivamente los escritos de Marx antes de 1857, pues él no conocía personalmente los lugares de los cuales hablaba (la India, en especial), y construía su teoría a partir de una lectura acrítica de la bibliografía eurocéntrica del siglo XVII, escrita por los vencedores (François Bernier, por ejemplo), argumentando que el desarrollo de las sociedades no occidentales sería inducido por el colonialismo, destruyendo las formas tradicionales, introduciendo la producción científica y tecnológica de Europa occidental, o integrando las colonias al mercado mundial capitalista (Lindner, 2014).

Sin embargo, esta es una visión convenientemente incompleta del pensamiento de Marx, de sus aportes en el campo de las liberaciones nacionales en todo el globo, y de los distintos procesos de transición socialista, sobre todo en América Latina, África y Asia, pues Marx supera su propio eurocentrismo de manera crítica: “(...) Marx (y Engels) a más tardar en los años de 1860 adquieren conciencia del subdesarrollo por medio del colonialismo o bien del contexto general colonial” (Lindner, 2014: 60), y condenan el colonialismo por el tipo de relaciones sociales creadas, asimétricas, consideradas por ellos abominables.

Con el fin de romper con la idea del eurocentrismo y el colonialismo presentes en el pensamiento de Marx, y por lo cual algunas posturas decoloniales lo abandonan de manera acrítica

y ahistórica, valga recuperar dos aspectos centrales del antieurocentrismo y el anticolonialismo del Marx tardío, que construyó a partir de su acercamiento directo con la realidad de las comunas rurales rusas y sus nuevas perspectivas sobre la propiedad de la tierra: a) El Marx tardío no ve en Inglaterra un ejemplo de superioridad ni progreso social; b) Marx no piensa que las sociedades de Europa occidental sean un patrón a seguir por los demás pueblos del mundo para andar los caminos del progreso social, moral, material y espiritual, además de que aclara la imposibilidad de trasladar conceptos de una formación histórica a otra, sin reapropiárselos y resignificarlos desde formaciones históricas concretas, y que cada pueblo debe tener una vía específica para su desarrollo, la cual debe ser definida a partir de cada entorno histórico, con lo cual hace una importante autocrítica al primer tomo de *El Capital*, el que, asegura hacia fines del siglo XIX, se refiere sólo a las formaciones sociohistóricas de la Europa occidental. Es más: Marx afirma que la universalización de su teoría se hizo de manera prematura, y que las comunas rurales, la propiedad y la producción colectiva, observada por él de primera mano en la Rusia de entonces, en tanto muestra de la superioridad económica de las formas de propiedad común sobre la tierra, son una lección para el camino de Europa occidental de su transición socialista hacia el comunismo. No es un asunto menor, pues demuestra la importancia de que debe ser a partir de las formaciones existentes que se debe construir teoría, y que no es posible lograrlo tratando de hacer encajar conceptos en modelos preconcebidos de desarrollo sociohistórico y económico. Afirma, el Marx tardío, que las prácticas coloniales resultan en procesos vandálicos y de pillaje que subsumen en el atraso (o subdesarrollo) a las colonias (*Ibid*).

Álvaro García Linera (2015), vicepresidente de Bolivia, habla por ejemplo de ayllu y de la forma comunidad con la cual Marx no sólo refiere a la multilinearidad de la historia y el desarrollo de las sociedades (tergiversada por el stalinismo en términos de linealidad universal en la cual, como si fuera una ley, el esclavismo antecedería al feudalismo, éste al capitalismo y el último, al socialismo para desembocar en el comunismo) sino a la forma comunitaria de organización social (y sobre todo de propiedad comunal de la tierra) en distintas partes del planeta y en distintos momentos históricos, sobre todo precapitalistas (la etapa más larga de la historia humana), pero en los cuales “imperan un comunismo natural y espontáneo” (Marx [El Capital T.III] citado en García Linera, 2015: 78). García Linera recupera en la forma comunidad el hecho de que la propiedad comunal de la tierra (y la forma de producción comunitaria) no es una sola sino que adquiere distintas maneras de expresarse debido a la diversidad cultural e histórica. En este sentido, “Marx llama a estudiar cada proceso histórico particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que

apuntan a su transformación en un nuevo régimen social” (Ibidem: 76). En estos términos, Marx lo que propone es analizar la variedad local e histórica para hallar regularidades conceptuales y construir un concepto sintético (“comuna rural o comuna agraria como forma general de la apropiación comunitaria de la tierra del trabajo social”) (Ibidem: 84), sin dejar de lado las particularidades culturales e históricas.

El buen vivir, como propuesta del posdesarrollo, deja de lado nociones como progreso, modernidad, desarrollo, socialismo y revolución, pues desde este punto de vista las formulaciones teóricas universales ya no tienen capacidad de explicación. De esta forma, las explicaciones sobre la realidad desde la totalidad ya no tienen cabida: ahora se trata exclusivamente de los pequeños relatos, de lo particular, de lo local. Sin embargo, Jaime Osorio acierta cuando dice: “el fin de los grandes relatos no es más que construir un nuevo gran relato: aquel que formula que se ha llegado al fin de los grandes relatos” (2014: 30).

Las corrientes del posdesarrollo comprenden al desarrollo como no desarrollo/antidesarrollo (desarrollo económico capitalista, crecimiento económico como único referente del bienestar humano, etcétera, como producto y objetivo de la modernidad, cuyas bases materiales e ideológicas se sustentan en la colonialidad, el racismo y el capitalismo), como imperialismo colonial, aunque no lo aclaran, y por tanto abandonan el concepto y sugieren al buen vivir como alternativa al mismo. Esta corriente define al desarrollo como sinónimo de modernización capitalista y por tanto lo tira por la borda, lo cual es un error, pues implica dar por sentado las significaciones monopólicas que los Estados gerenciales, de la mano con las corporaciones transnacionales, dan a los conceptos, apropiándose de ellos y sus significaciones como si fueran marcas registradas, lo cual resulta fácil, cómodo y muy conveniente para el imperialismo contemporáneo.

Después de todo, es una banalidad ideológica restringir el concepto *desarrollo* a la capacidad de un pueblo de acumular por la vía capitalista (Nahmad, 2014); la concepción monológica del desarrollo empobrece el lenguaje, lo poda, dando como resultado una cultura igualmente empobrecida (Max-Neef y Hinkelammert, 1998). Inscritas en las corrientes del postestructuralismo, las propuestas del buen vivir se construyen como alternativas al desarrollo que aspiran a una *tabula rasa* a conveniencia, como si ello, acaso, fuera posible.

El desarrollo no fue “un faro construido inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial”, como afirma Sachs (1996: 1). No es que el desarrollo no funcione o que sea injusto; no es

un mito ni una fantasía, ni tampoco empieza su era el 20 de enero de 1949 con el expresidente Harry Truman (Ibid). Pareciera que el autor se olvida del devenir geopolítico histórico, del Destino Manifiesto de 1845, por ejemplo, en el que los Estados Unidos afirman su superioridad y destino divino a expandirse por todos los territorios continentales y someterlos, cuyos antecedentes se remontan al asentamiento de las colonias británicas. Dibujar así al desarrollo resulta en un ejercicio incompleto, sin perspectiva histórica; además, no implica un cuestionamiento a las voces imperialistas, sino una subsunción ante lo que se presenta como definitivo. El desarrollo no es una cuestión de fe; no se trata de creer o no creer en él, de la misma forma que uno no puede no creer en la fuerza gravitacional o en la teoría de la evolución de las especies. Posturas como estas empobrecen el lenguaje, porque entienden al desarrollo como sinónimo de modernización capitalista, sin decirlo, además de que lo confunden con el imperialismo; y, nuevamente: desarrollo, modernización capitalista e imperialismo no son lo mismo.

Decir que el desarrollo está condenado a la extinción (Esteva, 1996) es afirmar que la historia del cosmos está condenada a lo mismo. Y ni siquiera en un sentido cíclico, en el que una vez expandido el Universo éste volverá a su tamaño original, el de una nuez, para volver a expandirse y luego contraerse, y así hasta el infinito, sino bajo una concepción lineal y finita del tiempo. Siempre ha habido sociedades más vanguardistas que otras, y por tanto, sociedades más limitadas. Guste o no. Es incomparable la complejidad de los pueblos mayas en el periodo clásico (250-950 d. c.), por ejemplo, a la complejidad de los neolíticos pueblos taínos en Cuba en la misma época. De la misma forma, no hay punto de comparación entre una calculadora científica y un ábaco, o entre una máquina de escribir y una *laptop*; incluso, entre el sistema operativo Windows 1.0 y Windows 10, aunque haya habido procesos involutivos en el trayecto, entrópicos, de no-desarrollo, como Windows Vista.

El subdesarrollo tampoco es un invento del expresidente Truman; el hecho de que su gobierno y los grupos de poder estadounidenses (no norteamericanos, como afirma Esteva, pues norteamericanos también son los diversos pueblos ahora canadienses y mexicanos) posicionaran los conceptos desarrollo/subdesarrollo como nuevos mecanismos discursivos y prácticos para consolidar o rearticular su imperialismo racista y anticomunista, no los hace dueños de los conceptos, a menos que uno se los permita: dando por sentado que son propietarios definitivos e incuestionables de los contenidos de las palabras.

En vez de decir, *eso que llaman desarrollo no es desarrollo*, ni siquiera lo cuestionan: *Ellos* dicen que “X” es desarrollo; *Ellos* son dueños de la verdad, por tanto la afirmación de “X” es verdadera, y como no nos conviene “X”, la arrojamos por la borda. No es posible reducir el concepto desarrollo, incluso, a las teorías europeas del desarrollo. Como se trata de demostrar en esta tesis, el desarrollo, como la evolución biológica y moral, como la comprensión de la unidad del cosmos por medio de contrarios complementarios, como la esperanza, es una característica misma de la vida humana, universal; está presente en todos los pueblos del mundo, de una u otra forma, desde el comienzo de la humanidad. Para comprender el desarrollo parece necesario abstraerlo, incluso, de los lugares mismos de donde nace el concepto, no el hecho.

Es también un reduccionismo pensar en la planificación sólo como una serie de prácticas y técnicas del desarrollo nacidas en la Europa del siglo XIX, como sugiere Escobar (1996), cuando la planificación, nuevamente, es una cuestión humana y universal, como se ha trazado en esta tesis. La planificación no es una cuestión exclusiva de los pueblos europeos y estadounidenses, surgida de la mano del capitalismo, la revolución industrial, la urbanización y la pobreza. Sí, la planificación de la modernización capitalista, pero, otra vez, no es lo mismo. Si el ser humano no planificara su devenir sobre la Tierra, no habría ser humano, no sería posible poner orden al caos cósmico, interés de, por ejemplo, los pueblos mesoamericanos o los griegos clásicos. Vamos; sin planificación, la agricultura sería imposible.

Es más: la desigualdad social y la pobreza no son resultado del capitalismo sino de la explotación del ser humano por el ser humano, de la desigual distribución de las riquezas, del surgimiento de la propiedad privada, el desarrollo de las fuerzas productivas y la división del trabajo, asunto mucho muy anterior al capitalismo y a la conquista y colonización de América y África. Pobres había entre los mexicas prehispánicos: se les llamaba macehualli, comunes, arriba tan solo de los esclavos en la escala jerárquica de su sociedad. Pobres también hubo entre los mayas del periodo clásico: en el Popol Vuh, por ejemplo, la pobreza es retratada con los gemelos Sipakná y Kabrakán, hijos de Siete Guacamaya, quienes después de renacer se ganaban la vida como artistas callejeros en Xibalbá (Florescano, 2014: 35).

Tampoco el discurso del desarrollo es una tautología⁵⁷ ni se vincula de manera íntima con el crecimiento económico, según afirma Dávalos (2008). En todo caso, el no-desarrollo, la

⁵⁷ De acuerdo con la RAE, por tautología (en términos despectivos) se debe entender como una repetición inútil y viciosa.

modernización capitalista, es una tautología que se vincula íntimamente con el crecimiento económico exponencial como referente del bienestar y la felicidad humana. Y ni siquiera con el crecimiento económico, como si este fuera perverso por sí mismo; como si el crecimiento económico fuera una cuestión meramente *occidental* y *moderna*, cuando no lo es, sino, en todo caso, con el crecimiento económico exponencial a costa de la explotación del ser humano por el ser humano, y de éste sobre la naturaleza externa de sí mismo, con el fin último de un progreso material infinito, oligárquico, característico de la sociedad de consumo contemporánea.

Lo que sí es una tautología es afirmar que el buen vivir es la forma de vida de los pueblos indígenas, y sólo de los pueblos indígenas, americanos, además, como si estos fueran buenos por naturaleza. ¿Son lo mismo los chamulas paramilitares y narcotraficantes que los tzotziles zapatistas; o los nahuas de Antorcha Campesina o el movimiento de los 400 pueblos, iguales a los nahuas de la Tosepan Titataniske? Sus saberes y sus prácticas, ¿son igual de válidas y respetables por el solo hecho de ser indígenas? Quien escribe está convencido de que, para que hubiera pueblos y personajes funcionales a los colonialismos internos, sin los cuales la conquista y colonización de los territorios ahora americanos hubiera sido simplemente imposible, debían existir pueblos que consideraran que las formas de vida impuestas por los imperios prehispánicos no eran buenas.

El desarrollo no es una “patología de la modernidad” (Ibidem: 3). La modernidad no es lo mismo que la modernidad capitalista, así como la modernización capitalista no es lo mismo que el imperialismo. La modernidad no surge en Europa. Esa es una interpretación parcial y eurocéntrica de los hechos históricos. Se trata de un ir y venir entre las ideas y prácticas de aquí y allá, como se mencionó en el capítulo anterior. Volvemos al mismo error: confundir un proceso inherente a la planificación humana de su propio devenir, con el proyecto incivilizador de la modernidad capitalista; confundir, asimismo, al Norte, o a *Occidente*, con los grupos hegemónicos de esas regiones que han sido capaces de convencer a algunos de lo que se debe entender por desarrollo, crecimiento económico o progreso. También, es un error culpar al modelo cartesiano de ordenamiento del mundo, moderno, como culpable de pensar al ser humano como dueño de la naturaleza; es otro reduccionismo: la importancia de dudar, en un momento en el que la verdad dominante era dictada por la religión católica, fue revolucionaria, y no reconocer aspectos como estos resultan no sólo en análisis ahistóricos sino en juicios a la historia con valores del presente, lo cual es, por demás, erróneo; además, en esta tesis se ha demostrado que tal postura de

enseñoramiento sobre la naturaleza proviene del año 2000 a.d.e., con la escritura del Génesis bíblico, no con el pensamiento cartesiano.

Asimismo, en estas corrientes es identificable una pretensión hegemónica andino-amazónica en la “disputa por la apropiación del concepto (*buen vivir*) según los intereses de cada uno de los actores sociales” (Cortéz, 2010, en Acosta, 2014: 39), lo cual implica un intento de pretensión universal de validez por parte de dicha región quéchua, aimara y guaraní, principalmente. Desde una postura decolonial, exaltando los saberes y las prácticas de los herederos más próximos de los pueblos originarios de Sudamérica (entendible cuando han sido silenciados, despojados, saqueados, violados y asesinados por más de quinientos años), pero descalificando lo que proviene de *Occidente* (siendo los herederos más próximos a los pueblos originarios de América ya *occidentales, modernos*), los discursos posdesarrollistas acerca del buen vivir intentan recuperar, a conveniencia, los avances científicos y tecnológicos del capitalismo y el imperialismo considerados importantes (que los hay), pues muchas veces sus escritos son redactados en modernas computadoras *Apple* ensambladas por asiáticos en condiciones de semiesclavitud, con baterías de litio que dejan como resultado numerosos impactos ambientales, algunos de ellos irreversibles; y no hablemos ya de la huella ecológica que dejan tras suyo cuando se trasladan por el mundo impartiendo sus conferencias y seminarios.⁵⁸

Estas posturas posdesarrollistas son funcionales al mismo sistema que las engendró, pues abonan el campo de la relativización y los particularismos extremos, de la desarticulación y confrontación de fuerzas contrahegemónicas, de manera demagógica y parcial. Son, en resumen, el ejemplo perfecto de la actualización del individualismo. Valga una cita *in extenso* a fin de profundizar sobre el problema de considerar buenos a unos y malos a otros:

Habrán incluso grupos y hasta poblaciones de los llamados indios americanos, en mayor o menor estado de “pureza” étnica, pero existirán irremediamente en un entorno nacional y continental donde ya es inevitable “el sello de la civilización conquistadora”.

Aferrarse a meras disquisiciones terminológicas puede conducir a quedarse en nominalismos desmedulados, y válidos cuando más para ocultar problemas de esencia mucho mayores. La conquista –es decir: los crímenes de la expansión europea sobre esta parte del mundo- fue un hecho brutal, promiscuo, violatorio. Pero de ella, como de toda cópula fértil –

⁵⁸ “Pudiera alguien sensato decir que el capitalismo no fue moderno, y que tecnológica y materialmente no ha traído caminos de modernidad, o de actualidad, o de avance hacia el futuro, aunque los beneficiarios más favorecidos no hayan sido ni por asomo las grandes mayorías, vistas como pueblos o como sectores dentro de una misma nación? (...) Es de desear que el progreso tecnológico, industrial y comercial del mundo sea realmente mundial, y sirva a todos.” (Toledo Sande, 2014: 326).

y se sabe que no hay por qué identificar fertilidad con limpieza- han surgido hijos, y se ha derivado hasta la modificación de los padres.

Tal modificación no necesariamente conduce a la bondad, y puede fortalecer las potencialidades criminosas. Ahora bien, tampoco debemos olvidar que por muy salvaje y múltiple que la violación sea, la identificación con la víctima no ha de llevarnos a desconocer las propias monstruosidades que ella puede contener en sí misma al consumarse la violación, ni a ignorar que en su vientre pueden haber surgido hijos de todas clases: buenos, malos y peores (...).

Lo urgente, ni siquiera lo recomendable, no se halla en la guerra a insultos vengativos, sino exigir que los hermanos se conduzcan bien y los padres tengan la responsabilidad que no cumplieron en la procreación ni a partir de ella (...). (Toledo Sande, 2014: 317)

De acuerdo con el pensador y dirigente aymara, Simón Yampara, la vida, entendida como totalidad, que parte de la unidad de lo diverso y complementario (materialidad-inmaterialidad, femineidad-masculinidad, día-noche), visión que no es exclusiva del pueblo aymara sino de la humanidad, idealmente buscaría el equilibrio armónico entre el mundo de los seres humanos, el mundo conformado por el resto de los animales, el mundo de las plantas, y el mundo de las deidades, representados en los cerros, el agua, la tierra, lo cual podría ser comprendido como síntesis desde la dialéctica materialista; como equilibrio, si se le piensa desde el ying y el yang oriental, o como moderación, en términos rousseauianos.

El vivir bien, o *summa qamaña*, significaría vivir bien en armonía integral entre los diferentes mundos, unidos y comprendidos desde la *cosmoconvivencia* andina: “buena vida, con bienestar integral de todos/*Jiwasa* y con uno mismo/*naya*” (2004). Más allá de los significativos aportes de este académico, Yampara reduce el concepto desarrollo como sinónimo de progreso y crecimiento material infinito, en un sentido capitalista, el cual se reflejaría en el bienestar humano, según la visión no indígena de la vida, entendida ésta como centenaria (a diferencia de la vida indígena, que califica como milenaria),⁵⁹ como referente de la pobreza espiritual, lo cual cancela la posibilidad del diálogo entre saberes y entre civilizaciones, aunque reconozca que la crisis descrita en el capítulo anterior de esta tesis no tendrá solución sin una actitud de complementariedad entre perspectivas sobre el todo: “Esta sería la ecuación: saber y conocimiento ancestral milenario + saber y

⁵⁹ Es un error meter dentro de un mismo paquete a todas las culturas europeas al occidente de Jerusalén como una sola, y a convertir en sinónimo de la colonialidad, el capitalismo y la modernidad a *todas* las ideologías *occidentales*, cuando el capitalismo, por definición imperialista y por tanto colonial, no es más que *una* ideología triunfante, que marginalizó otras formas de pensar y de hacer no capitalistas, europeas y no europeas. Además, implicaría no reconocer cómo las culturas orientales abonaron en las culturas e ideologías europeas modernas. Lo mismo sucede cuando se trata de borrar particularidades culturales homologando diversos pueblos bajo la categoría *indígena*, o *pueblos originarios*, o *pueblos americanos milenarios*.

conocimiento centenario = conocimiento profundo renovado. A esto queremos llegar, que no sea sólo lo occidental lo que vale, pues eso es lo que nos lleva a la crisis civilizatoria” (2010). Y es cierto, no sólo lo *occidental* puede ser valioso.

Aun cuando Yampara pretende plantear un pensamiento distinto al *occidental*, discursivamente mantiene una lógica hasta cierto punto positivista cuando dice que la qamaña puede ser comprendida como una ecuación al estilo matemático: “ecuación de la vida = crecimiento material más crecimiento biológico, más crecimiento espiritual, más gobierno territorial con crecimiento: $Qa=cm+cb+ce+gtc$ = bienestar y armonía integral de la comunidad biótica natural. Esto es eco-biótico-biosférico dinámico” (2004). Si Yampara reduce el conocimiento y el saber *centenario* de Europa, extendido a los Estados Unidos, como los saberes modernos, pareciera que deja de lado la milenaria tradición de pensamiento no indígena americano o africano (aunque haga una breve mención a la cultura oriental y “afro”).

El autor busca romper con la dialéctica materialista por considerarla destructora y eurocéntrica. Yampara propone el concepto *trialéctica*, frente a la dialéctica, como si la dialéctica no tuviera presente la integración en la síntesis (como si la negación del contrario implicara su anulación, lo cual es una interpretación simplista);⁶⁰ sin embargo, Yampara (2010) no rompe con la dualidad, con la complementariedad característica de la dialéctica materialista (noche-día, masculino-femenino, indígena-no indígena, occidente-no occidente), y no puede (y no debería), porque de esa forma funciona la mente humana y de tal manera se expresa la existencia.

Entre las cosmogonías mesoamericanas, la existencia también se expresa en términos de complementariedad dialéctica, en términos de la unidad de opuestos complementarios, de la unidad en diversidad.⁶¹ La creación del cosmos, de acuerdo con estas cosmogonías, parte de la dualidad surgida a partir de la unión de parejas divinas, opuestas entre ellas pero complementarias, que aseguran una armonía, un equilibrio. Esto no ocurre sólo entre los nahuas y mixtecos, sino también entre los mayas, griegos y romanos. En el caso de la cosmogonía maya del periodo clásico,

⁶⁰ “Negación no es, como categoría del materialismo científico, sinónimo de hostilidad o mera destrucción, sino de transformación enriquecedora. Ser, pues, negación de la naturaleza [el ser humano], no da derecho a sentirse llamado a devastarla. (...) Martí advirtió que ‘divorciar el hombre de la tierra, es un atentado monstruoso. Y eso es meramente escolástico: ese divorcio.-A las aves, alas; a los peces, aletas; a los hombres que viven en la naturaleza, el conocimiento de la Naturaleza: esas son sus alas’” (Toledo Sande, 2004: 334).

⁶¹ Lo mismo ocurre en las astronomías milenarias de culturas europeas, asiáticas y africanas, como las grecolatinas, persas, chinas o hindúes, que en términos metafísicos se expresan como astrologías horoscópicas, basadas, todas ellas, en la complementariedad entre opuestos contrarios.

esta unidad armónica entre contrarios complementarios se da con la pareja Señora I Venado y Señor I Venado, a partir de la cual se ordena el caos cósmico y surge la civilización (Florescano, 2014).

Quien escribe afirma que no existe ni ha existido un solo pueblo humano en el mundo que no ordene el cosmos a partir de dualidades complementarias. De ser falsa esta aseveración, habría que comprobarlo.

Una propuesta del buen vivir no debería descalificar otras formas de interpretar y hacer el mundo, aunque hable de la necesidad de un diálogo, pues reproduce los mecanismos de dominación, provengan de donde provengan, como una especie de racismo positivo o pachakutik.⁶² Es importante no olvidar que las acciones imperialistas/colonialistas se conocían en el mundo antes de la conquista y colonización de América por parte de algunas clases sociales castellanas, portuguesas, británicas y holandesas, como es el caso de los españoles sobre los vascos y catalanes, los ingleses sobre escoceses e irlandeses, y que dichas dominaciones fueron posibles sólo por el apoyo recibido en los territorios por grupos sometidos con violencia por las culturas hegemónicas (colonialismo interno).⁶³

En su texto, *Suma qama qamaña: paradigma cosmobiótico tiwanakuta* (2016), Yampara, sin mala fe, continúa con el desarrollo de sus contradicciones por medio de un lenguaje rebuscado, poco simple, con una redacción confusa, como si ello aumentara la complejidad de sus planteamientos y le diera mayor autoridad para hablar de los temas que plantea, en comparación con otros:

El propósito del estudio, es visibilizar, diferenciar y estudiar la lógica cognitiva y el paradigma de vida de los PAM, contrastada con lo Afro, no en la visión de la linealidad de la historia y la vida, sino, en la visión espiral-cíclica, donde el pasado, es tan importante como el futuro, en ese proceso los PAM permanentemente hacen el T'inkhu: encuentro entre el pasado-futuro, lo que también nos permita entender el fluido de la dinámica y la lógica de la paridad, en trialidad, la tetralidad en pentalidad como unidad, parte de la lógica del Qallqu: seriación del exponente matemático andino con base cinco, que configura otra lógica y nivel de unidad en la vivencia de los Pueblos Andinos. Lo occidental colonial

⁶² No se trata de blancos contra negros; de indígenas contra no indígenas. No es posible construir una buena vida si se sale “de una forma de discriminación para caer en otra forma tan negativa como la primera, como pura inversión de los factores intervinientes. (...) hacer de la lucha de liberación una lucha racial de negros contra blancos no sólo es epidérmica, sino también, podemos decir, reaccionaria. (...) Plantear, pues, el problema ‘negro contra blanco’, es falsear el asunto y desviarlo de su objetivo” (Agostinho Neto, 1974: 8, 15).

⁶³ Ante la dominación imperialista y colonial, no hay que olvidar que, como dijera Neruda, “(...) Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras.”, el castellano como lengua franca, con la que hoy nos comunicamos a lo largo de Nuestra América, además de los cientos de lenguas y miles de dialectos, ahora americanos, inteligibles la mayoría entre ellos, y la cual se convierte en un elemento más de unidad entre la diversidad.

kapitalista, diferenciamos reflexivamente, porque es la que está vigente y privilegiada por las políticas estatales y municipales del país. (Sic) (Yampara, 2016: 20).

Por un lado, culpa del cambio climático al sistema educativo basado en el modelo cartesiano, mientras que por el otro participa del mismo elaborando su investigación bajo una metodología cartesiana, característica de las investigaciones académicas doctorales para posicionarse como experto de los temas que plantea (incluidos sus años de experiencia en la academia), acompañado de la mención de otros expertos especialistas reconocidos por el mismo sistema educativo influenciado por el cartesianismo científico para reforzar su discurso. Asimismo, continua presentando a *Occidente* como una totalidad sin particularidades, sustentada en conocimientos centenarios, viejos-que-deben-ser-superados, inferiores, reducidos o reduccionistas, en comparación con los conocimientos holísticos (*cosmocimientos*, dice él) milenarios de los pueblos andinos (¡que también son antiguos! Bajo su propia lógica, ¿por qué no habrían de ser también superados?), lo cual resulta en una afirmación etnocéntrica poco acertada.

Al parecer, olvida que el poblamiento de América ocurrió hace tan solo 12-15 mil años, mientras que el ser humano ya caminaba erecto en otras partes del mundo desde hacía más de 100 mil, y tener este hecho presente es fundamental, pues en este sentido son “más milenarios” los pueblos africanos, europeos y asiáticos, que los americanos. Sin embargo, no se trata de una competencia por ver qué pensamientos y prácticas son más antiguos, como si ello les diera un mayor privilegio frente a los pensamientos y prácticas más recientes.

A pesar de ello, Yampara acierta indudablemente al decir que, para asegurar la Vida, hace falta “correlacionar, combinar, complementar las dimensiones del rol del Yatiri el Amawt’a andino y el científico, recoger la imaginación, la inspiración del artista, los avances y la creatividad del cientista” (Sic) (2016: 17). Tiene mucha razón cuando asegura que se tienen que visibilizar y dignificar los saberes y conocimientos de los pueblos americanos, aunque no les reconozca su cualidad de pueblos modernos, ya *occidentales*, y situarlos en condiciones de equidad y simetría con los conocimientos que él llama *occidentales* (europeos y estadounidenses). Sólo así será posible una buena vida para todo y para todos. De acuerdo.

A pesar de ello, ¿qué reconoce Yampara como positivo en los conocimientos centenarios de occidente, que deban ser considerados para lograr una síntesis entre los diversos horizontes epistemológicos (los cuales, por cierto son más de dos y no se reducen a occidente y los pueblos americanos milenarios + los pueblos que denomina como “afros”, dejando en relieve su visión

binominal del mundo)? Nunca queda claro; quizás, en todo caso, en su reconocimiento al desarrollo de la semiótica (rama posmoderna de la lingüística, aunque Yampara considere a la semiótica como superior a la lingüística misma de la cual surge) y la hermenéutica, porque le son funcionales a su discurso, aunque resulta llamativo que no haga lo mismo respecto a la teoría del don de Marcel Mauss (más allá de que su influencia sea recuperada a partir de los trabajos de Dominique Temple).

Por otro lado, Fernando Huanacuni (2012) acierta en decir que la crisis multidimensional que hoy vivimos es una crisis de la vida; una crisis que ha roto el equilibrio con la Naturaleza interna y externa del ser humano, como se menciona al comienzo de esta investigación. Afirma que desde la cosmovisión andina todo en el planeta tiene vida, todo vive, todo siente y piensa. Todo es importante. El deterioro de algo es el deterioro del todo. Todo está relacionado. Todo es interdependiente; una visión de la totalidad similar no sólo a la cosmovisión tolteca, sino también a la totalidad misma planteada desde el estructural-funcionalismo británico, o desde el marxismo-leninismo, aunque dicho pensamiento provenga de lo que Huanacuni identifica como “paradigma occidental colectivo extremo” (2010).⁶⁴

De la concepción sistémica de vida, en la cual todo está interrelacionado, emerge el cuidado y el respeto a todo: la madre tierra vive, y las personas somos hijos de ella y del padre Cosmos. Es de esta unidad entre diferentes que surge lo comunitario, el ayllu, por ejemplo, que va más allá de la estructura social organizativa sino que existe como estructura de vida; todo es parte de la comunidad: cerros, personas, animales, ríos, plantas. De esta forma, la afectación a una de las partes

⁶⁴ Al respecto, cabe decir, primero, que Huanacuni (2010) no distingue entre socialismo y comunismo, cuando no son lo mismo. De entrada, serían estadios distintos de desarrollo. En el sentido práctico e ideológico, el comunismo es una meta, un horizonte, y el socialismo es el camino que se transita desde el capitalismo (u otras formaciones culturales –políticas, económicas, sociales, psicológicas, ideológicas-) para avanzar hacia el objetivo. El socialismo es la transición del capitalismo al comunismo. En el sentido económico, en el socialismo los medios de producción son propiedad del Estado, en cuanto dictadura del proletariado, y conviven con la propiedad privada, y en comunismo no existe el Estado ni la propiedad privada: la propiedad es común y el Estado es innecesario debido al alto desarrollo político y moral de las personas. En el socialismo existen las clases sociales, mientras que en el comunismo no. Pareciera ser, aunque no lo dice como tal, que refiere a lo vivido en la Unión Soviética de J. Stalin, pues piensa el socialismo o comunismo, sin distinción, como un proyecto totalitario y excluyente. Asimismo, minimiza el pensamiento dialéctico diciendo que uno de los extremos debe vencer (el individualismo extremo o lo colectivo extremo), lo cual refleja una incomprensión de la negación dialéctica y el sentido de la síntesis, como si la negación o lo contrario cancelara la posibilidad de lo otro, lo cual no es exacto. En otras palabras, Huanacuni piensa que desde el paradigma occidental sólo hay dos posibilidades dicotómicas: sí o no, blanco o negro, lo cual es descalificar un amplio abanico de formas de pensar y vivir el mundo. De manera contradictoria, este pensador plantea una dicotomía: paradigma occidental-paradigma indígena originario. Sin embargo, dicha dicotomía parece no desembocar en algo nuevo, diferente, en una síntesis, sino que pareciera que uno de ellos, el paradigma indígena originario, como él le llama, sustituye o se superpone al paradigma occidental. En principio, aunque diga que es necesario un diálogo, cancela la posibilidad de ello ante lo que podría denominarse como discriminación positiva, lo cual es entendible mas no justificable. ¿Dónde queda, pues, la crítica al imperialismo inca, la autocrítica a las tradiciones contemporáneas obsoletas que deben ser superadas, el pensamiento liberador africano o las nuevas filosofías de vida asiática?

afecta a la totalidad misma. De acuerdo. Es a partir de esta visión de totalidad, de unidad en diversidad, que surgen los conceptos vivir bien, buen vivir, que refieren a saber vivir a partir de una armonía interna, a saber convivir con los otros y con lo otro, con el todo, de forma armónica y equilibrada, ética. Más que de acuerdo. Sin embargo, no es lo mismo que todo esté interrelacionado, que todo sea importante, a adjudicar capacidades emocionales, reflexivas y lógicas a los componentes inanimados de la naturaleza, como los cerros o las piedras, más allá de su importancia mítica en cuanto a formación de valores morales se refiere.

Huanacuni (2010) define al buen vivir como el paradigma de la concepción de la vida: el buen vivir andino, o el buen vivir/vivir bien de los pueblos indígenas originarios del Abya Yala, en sus palabras, lo cual es por demás limitante, etnocéntrico y falaz. El buen vivir, para este autor, es la manera en que *debe* (en el sentido del imperativo categórico kantiano) vivir la humanidad de ahora en adelante. Así, el sembrar y cosechar, y el criar animales, no se reduce a la producción de valores de uso para reproducir la vida humana (satisfacción de necesidades), sino que existe la noción del cuidado, de la protección a los hermanos y hermanas que resultan ser estos seres vivos no humanos. Con esto, el buen vivir parte de la cultura del respeto a la vida, de nuevas formas de relación entre las personas, las comunidades, los pueblos y los Estados, desde el reconocimiento profundo de la diversidad cultural, por lo que depende de tres conceptos/prácticas fundamentales: el diálogo, el consenso y la complementariedad (entre personas y entre distintas formas de existencia).

Sin embargo, Huanacuni sí cancela lo que llama paradigma occidental. ¿Cómo puede ser posible el diálogo, el consenso y la complementariedad desde la negación destructora? Para Huanacuni, el buen vivir, compartido al parecer exclusivamente por los pueblos originarios de América, se sustenta en la vida comunitaria y en el bienestar de todo y de todos, lo cual depende de relaciones empáticas con el todo, con la vida y todos los seres que forman parte de él: “Vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto” (Huanacuni, 2010).

Condenar el término desarrollo, sin apellidos, arrojarlo por la borda, liberarse de él por tratarse de una “aspiración ingenua” o porque “no designa nada en particular” (Latouche, 2007: 21), por las aplicaciones e imposiciones sociopolíticas que de este concepto han hecho determinados sectores de Europa y los Estados Unidos durante los últimos casi setenta años, sería lo mismo que

condenar la(s) historia(s) de la humanidad con valores del presente y tirar por la borda a la antropología, a las matemáticas, a la sociología, a la biología, a la química, a la física, a la filosofía, a la medicina alópata y a las ciencias políticas, históricas y económicas. También, en un sentido purista, habríamos de desechar nuestra lengua castellana y al mismo cristianismo, impuestos finalmente por el colonialismo europeo. En resumen, deberíamos de deshacernos de todos los avances científicos, técnicos y morales provenientes de los Estados Unidos y Europa, en vez de reapropiárselos, resiginificarlos y democratizarlos de manera solidaria alrededor de todo el globo, lo cual es ingenuo.

Adolfo Colombres decía, por ejemplo, que la antropología ha muerto, debido a su origen colonial y a su primigenia intencionalidad administrativa, y que de renacer debe hacerlo para sepultar al mismo sistema que lo engendró. En ello estamos. Y lo mismo ocurre con el desarrollo, así, sin apellidos. Es importante partir de la posibilidad de la concepción cíclica del tiempo, en el que nacimiento, crecimiento y muerte, van acompañados de la mutación, la mutabilidad, la metamorfosis; en la que el pasado es también futuro, y futuro, una vuelta al pasado, pues no se debe vivir el presente y caminar hacia el horizonte sin una clara memoria histórica. Pero también hay que cuidarse de no caer en el presentismo.

Las corrientes posdesarrollistas del buen vivir son el claro reflejo del hecho de vivir en crisis, como se mencionó con anterioridad. En tanto son luchas por la defensa de los derechos de la naturaleza, son el nuevo espíritu del capitalismo, como afirma Sánchez Parga (2011): primero, porque la naturaleza no puede ejercer derecho alguno; segundo, porque otorgar derechos a aquello que no puede ejercerlos es dejar de lado la responsabilidad ética del ser humano. El hecho de que recurran a esquemas del pasado, como las formas organizacionales de los así llamados pueblos originarios, o pueblos americanos milenarios, para resolver cuestiones del presente es, en términos de este autor, una evasión mental, un recurso imaginario, un simbolismo refundador, una serie de “idearios y movimientos retroevolucionarios”, una “política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro” que “responde a retroproyecciones ideológicas” (Ibidem: 32):

El recurso a discursividades étnicas (pachamama, sumak kawsay) es portador de una utopía reaccionaria, que adopta una fórmula del pasado como proyecto futuro, y no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para transformar la realidad, en detrimento de lo que puede ser una utopía política, basada en una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad. Mientras que las utopías reaccionarias son ideológicas no tienen más programa que el de la resistencia y la interpelación, la utopía política es ética y portadora de una práctica revolucionaria de cambio. (...)

estas ideas son, como la coca, muy analgésicas y estimulantes, circulan fácilmente y viajan por doquier a toda velocidad, tienen un alto valor de cambio, y sobre todo poseen una semántica delirante: de ellas se puede hablar sin cesar y se puede decir cualquier cosa, ya que soportan una discursividad ilimitada; y sobre todo se puede vivir de ellas, pues no requieren mucho esfuerzo mental. Y gracias a su grado cero de carga teórica se prestan a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos. (...) Estas utopías neo-indigenistas, que buscan en el pasado el modelo de sociedad ideal, son reaccionarias porque se reconocen incapaces de proyectar en el futuro y más allá del capitalismo un nuevo modelo de sociedad. Pero un nuevo modelo de sociedad no al margen de la realmente existente sino producto de su transformación. (Ibidem: 32-33, 47-48)

El buen vivir como alternativa de desarrollo (corrientes dialógicas)

Por otro lado se encuentran las corrientes dialógicas, las cuales plantean al buen vivir como alternativa de desarrollo, y con las cuales esta investigación es más cercana. Si bien a lo largo del tiempo y el espacio cada cultura ha definido qué es lo que entiende por una buena vida, hoy el buen vivir se perfila como una filosofía de vida que rescata las formas ancestrales de reproducción de la vida de las sociedades campesindias,⁶⁵ y que tienen que ver con patrones de consumo (en tanto representativo sintético de la producción, valorización y distribución) no capitalista y con el respeto a los ciclos reproductivos de la naturaleza.

Desde la cosmovisión tolteca en México, por ejemplo, Miguel Ruíz, nagual del linaje de los Guerreros del Águila, afirma que la Vida es un todo interrelacionado entre sus partes, y que son las maneras en que el tonal y el nagual⁶⁶ se combinan, que la Vida se expresa en sus múltiples formas (seres humanos y el resto de los animales, la lluvia, la tierra, las plantas, etcétera). En este sentido, cada manifestación de la Vida resulta en un espejo en el cual se puede ver reflejada la totalidad de la Realidad, o Realidad completa, que desde la cultura tolteca se denomina como *sueño del planeta*: el “sueño colectivo hecho de miles de millones de sueños más pequeños, de sueños personales que, unidos, crean un sueño de una familia, un sueño de una comunidad, un sueño de una ciudad, un sueño de un país, y finalmente, un sueño de toda la humanidad” (Ruíz, 2012: 24).

Esta forma de percibir la Realidad se asemeja a la manera en que esta investigación lo hace desde la dialéctica, y asimismo, como se plantea en esta tesis, los toltecas consideran que el lenguaje

⁶⁵ *Campesindio*, concepto propuesto por Armando Bartra que refiere al *ethos* de la gente del campo en América, compuesto de dos caras: el ser campesinos y el ser indígenas en un contexto de colonización y capitalismo.

⁶⁶ Entre los toltecas, el tonal y el nagual puede equipararse al ying-yang; significa la totalidad, la interdependencia de la complementariedad, de la dialéctica de la Vida. El tonal ordena el mundo material de manera individual y colectiva; el nagual es la parte intuitiva y creativa del individuo y la colectividad. Las culturas mayas también hacen referencia al tonal y el nagual.

es la forma en que los seres humanos nombramos dicha Realidad; donde en esta tesis se le llama diálogo, desde la sabiduría tolteca se le nombra *acuerdo* o *domesticación*, indispensable para la vida en sociedad y entre pueblos, pues tales acuerdos, diálogos o domesticaciones, determinan la forma como se vive y se sueña, qué es aceptable y qué no.

Según los toltecas, la actual Realidad, para toda la humanidad, es una Realidad dominada y dirigida por el miedo (o incertidumbre/pesimismo), el egoísmo (o individualismo capitalista y uso irracional de la Naturaleza) y el odio (o resentimiento histórico), lo que en esta tesis se identifica como crisis incivilizatoria multidimensional, estructural y sistémica. Ante este escenario, lo que busca la humanidad, como totalidad, es la verdad, la justicia y la belleza, en tanto lo verdadero es bello y por tanto justo. Entonces, en un principio, una buena vida para los toltecas dependería de romper con el miedo, el egoísmo y el odio, que disipan la energía (entropía, no-desarrollo), y de esta forma proyectar y construir desde el amor y la unidad de lo diverso, que conserva y aumenta la energía (desarrollo). Para los toltecas la buena vida es amor en acción, filosofía de la praxis; es elección libre, responsable, consciente y disciplinada del destino de todo y de todos en el planeta, en el que cada persona es su propio domesticador (lo cual, desde la ética kantiana, podría compararse con la evolución de la moral heterónoma en moral autónoma, regida por el imperativo categórico y la toma de conciencia), por lo cual la voluntad individual/colectiva es el motor de la vida humana, similar a lo planteado al respecto de la esperanza en el capítulo anterior.

Los toltecas plantean cuatro acuerdos para vivir bien, que recuerdan los tres principios éticos de los aymara y quechua para una buena vida: *ama sua, ama llulla, ama quella* (no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo), los cuales podrían ser ejemplo de la transformación⁶⁷ del infierno en el cielo.⁶⁸ Para que los cuatro acuerdos sean posibles, es necesario actuar de manera responsable, consciente y disciplinada (una vida ética), para sustituir viejos acuerdos; una idea parecida a la planteada al sistematizar el concepto de crisis en el capítulo anterior, como agotamiento o caducidad de ideas y creencias consideradas anticuadas o reaccionarias.

El primer acuerdo tiene mucha relación con lo planteado en la introducción de esta tesis, cuando se mencionó la importancia del cuidado en el manejo de los conceptos; tiene que ver con la

⁶⁷ La transformación, en la cultura tolteca, es entendida como cambio, como liberación de la domesticación heterónoma.

⁶⁸ Sin embargo, Góngora Prado (2015) asegura que el afirmar éstos como principios éticos de los pueblos andinos es un error, pues no se tienen presentes las imposiciones culturales coloniales y republicanas, entre las cuales se incluyen estas normas axiológicas y morales, y que demuestran una clara inclinación colonialista al reflejar la concepción que se tiene de estos pueblos: ociosos, ladrones y mentirosos. En contraposición, sugiere los conceptos llancay (trabaja), yachay (edúcate), sonkoy (ama al ser humano, a la sociedad y a la naturaleza).

impecabilidad de las palabras, debido a su poder creativo/destructivo, por lo cual la intención detrás de cada término debe estar presente en todo momento. Con las palabras no sólo se nombra la Realidad sino que también se le construye y reconstruye, pues para los toltecas, como para José Martí, cada palabra es una semilla, y cada mente, tierra fértil. El cuidado en el uso de las palabras es importante para los toltecas, pues las palabras, los discursos, el lenguaje, crean o destruyen sistemas completos de ideas y creencias, y como se dijo en el capítulo anterior, cuando un sistema de ideas caduca, es necesario sustituirlo por otro a partir de lo existente. También recuerda la condición planteada por González Casanova para construir una salida a la crisis actual: el manejo preciso de cada concepto. Esto puede servir para recordar que el sueño del planeta es (debe ser) uno: reproducir la Vida en un sentido ampliado; desplegar todas las capacidades vitales del planeta, sin importar si los saberes provienen de naguales, científicos, amawtas o filósofos de hoy o ayer.

El segundo acuerdo tiene que ver con romper con el egoísmo, con el hecho de pensar que es uno el que tiene la razón y no el otro, para lo cual es necesario establecer relaciones amorosas con lo otro, con los otros (“aliados”, en términos toltecas; dioses o deidades, en otros) (Ruiz, 2012: 74). El segundo acuerdo trata, pues, de romper con el *mitote*, con el ruido caótico de muchas voces abigarradas que no permiten escuchar ninguna voz en particular, ningún discurso, y que impide que entre los seres de la Tierra puedan construirse pactos. Distanciado espacial, temporal y culturalmente de los toltecas, Nietzsche también analiza el asunto del mitote en *Así hablaba Zaratustra*, cuando se refiere a las moscas de la plaza pública, aunque no le llame mitote o segundo acuerdo:

“[...] Te veo aturdido por el ruido de los grandes hombres y acribillado por los agujones de los mediocres. [...] ¡La plaza pública está llena de bufones alborotadores, y el pueblo se vanagloria de sus grandes hombres! [...] Lejos de la plaza pública y de la gloria han permanecido siempre los inventores de los nuevos valores. [...] ¡No levantes más el brazo contra ellos! son innumerables y tu destino no es ser cazamoscas⁶⁹ [...]” (Nietzsche, 2000: 45-48).

Quizás esta cita puede servir para mostrar la cercanía que puede haber entre dos formas de pensamiento alejadas en el tiempo, en la cultura y en el espacio: una milenaria, la tolteca, en América, y la otra proveniente del siglo XIX centroeuropeo. De esta forma, no pareciera imposible que el pensamiento milenario tolteca dialogara, por ejemplo, con ideas europeas de hace dos siglos.

⁶⁹ “Águila no caza moscas”, diría el Comandante Hugo Chávez.

Un tercer acuerdo para vivir bien tiene que ver con los dos acuerdos anteriores, y trata de romper con el egocentrismo que refleja la incapacidad de preguntar, y por lo cual se asume, se supone, lo cual implica hablar de manera desastrosa en medio del ruido ensordecedor. De esta forma, la Realidad de la que se hablaba en el primer capítulo, como discurso, es malinterpretada:

El gran mitote de la mente humana crea un enorme caos que nos lleva a interpretar y entender mal todas las cosas. Sólo vemos lo que queremos ver y oímos lo que queremos oír. No percibimos las cosas tal como son. Tenemos la costumbre de soñar sin basarnos en la realidad. Literalmente, inventamos las cosas en nuestra imaginación. Como no entendemos algo, hacemos una suposición sobre su significado, y cuando la verdad aparece, la burbuja de nuestro sueño estalla y descubrimos que no era en absoluto lo que nosotros creíamos. (Ruiz, 2012: 85)

El cuarto acuerdo hace referencia al hacer, al actuar, a la *praxis*, con amor, desarrollando en ello todas las capacidades vitales. Tiene que ver con el tiempo que se dedica a ser felices, a vivir la vida, a hacer lo que a uno le gusta por el simple gusto de hacerlo: “La acción consiste en vivir con plenitud” (*Ibidem*: 101). Es imposible no recordar las palabras de José Mujica cuando hace referencia al consumismo, la libertad y el tiempo:

Cuando tú compras, no compras con dinero; compras con el tiempo de tu vida que tuviste que gastar para ganar ese dinero (...) Pero la vida no se hizo sólo para trabajar; la vida es corta, la vida hay que vivirla, y para vivirla hay que tener tiempo, y tiene que ser tiempo libre. Ahora, si tu trabajas ocho horas, y además después te consigues otro trabajo, y otro trabajo, y otro trabajo, y a tu hijo no lo puedes ver, y a tu querida tampoco, y al final terminas siendo un viejo reumático, y se te fue la vida. Y eso es (...) sentido común. (Mujica, youtube.com)

Pablo Mamani (2011) dice que el vivir bien se antepone al vivir mal que sucede al interior de un sistema de desequilibrio de la vida, de sufrimiento, de crisis: la modernidad capitalista y su modelo de no-desarrollo (modernización). Se trata no sólo de saber vivir la vida, sino de una actitud en torno al saber compartir y ser recíproco entre sujetos, pueblos, civilizaciones. Vivir bien implica una forma particular de ver el mundo, de pensarlo, de sentirlo, de actuar sobre él y de morir en él. Hace referencia a una vida plena, completa, desde el plano de lo comunitario, tanto en el ámbito material como en el espiritual; refiere, pues, a la vida como una totalidad compleja que debe ser vivida sin desigualdades.

Para Luis Macas (2010), el buen vivir, la vida plena material y espiritual, no es una idea/práctica exclusiva de los pueblos originarios, como se plantea desde el posdesarrollismo neoindigenista, sino de la totalidad de la humanidad (un gran sueño construido a partir de otros sueños más pequeños, por recordar las palabras del nágual), y por lo tanto es plural, lo cual es por

demás cierto desde la óptica de quien escribe esta tesis; el buen vivir, pues, no forma parte de un pensamiento único ni etnocentrado. La condición para ello es la convivencia armónica, equilibrada, entre seres humanos y con la naturaleza. Por lo mismo, las relaciones de reciprocidad, redistribución, cooperación y solidaridad son fundamentales para una forma de vida comunitaria, opuesta al individualismo, a la explotación del ser humano por el ser humano y de éste sobre el resto de la naturaleza, contraria a la mercantilización de la vida; en fin, los buenos vivires serían, de entrada, anticapitalistas y anticolonialistas, enemigos del no-desarrollo promovidos por el neoliberalismo. Una buena vida sería decolonial, en tanto trata de desmontar una estructura de explotación colonial euroestadounidense partiendo de la autodeterminación de los pueblos, una idea similar a la planteada por Lenin hace cien años. Por lo mismo, un buen vivir debe construir una nueva forma de Estado, no deshacerse de él, como suele afirmarse desde las posturas del posdesarrollo. Entonces, los buenos vivires sólo son posibles mediante los acuerdos, los consensos, los diálogos, lo cual remite a un pensamiento dialéctico y a una *praxis* liberadora. Otra vez.

Por su parte, Françoise Houtart (2010) hace dos distanciamientos importantes desde el pensamiento dialéctico que son compartidos en esta investigación: dice no al antidesarrollo lineal de la modernidad capitalista, pero también dice no al fundamentalismo indígena que desde el enajenamiento puede incluso buscar un regreso al pasado, al estado natural, supuestamente glorioso y justo. En cambio, habla de la necesidad de algo nuevo, de una nueva relación con la naturaleza, que es fuente de vida, no fuente de explotación; de una nueva forma de usar los componentes disponibles, no ya como bienes de explotación sino como elementos a ser usados para la reproducción social. Asimismo, una nueva forma de vivir que vaya más allá del capitalismo y del etnocentrismo indígena; trata sobre la vida colectiva, en armonía con la naturaleza, sustentada en las prácticas comunitarias y la solidaridad. Ello, dice Houtart, sin pensar que los pueblos originarios sean perfectos, está plasmado en el *sumak kawsay*, por ejemplo, y en otras prácticas colectivas a lo largo y ancho de todo el mundo.

La apuesta de Houtart, como la misma que se realiza en esta tesis, es la de saber combinar, fusionar, los aspectos positivos de las culturas *occidentales*, africanas, asiáticas, y los buenos vivires de los herederos más inmediatos de los pueblos prehispánicos. Para el filósofo belga, la solución a la crisis estructural y sistémica se encuentra en la convergencia de fuerzas. Para ello, es fundamental una nueva filosofía económica centrada en los valores de uso, no de cambio (aunque estos no dejan de ser importantes); una vida en democracia, donde se privilegia a la comunidad frente al individuo

(sin dejar éste de ser fundamental), exacerbado por el liberalismo y el capitalismo, que históricamente van de la mano. De la misma forma, Houtart es crítico a la idea del decrecimiento: “Creo que es una buena idea, pero un mal concepto, porque hablar de decrecimiento está muy bien para la gente que tiene todo lo necesario y más; pero hablar a los pobres y a los africanos de decrecimiento es un concepto que no me parece adecuado” (Burch, 2010: 29). Las corrientes posdesarrollistas que abogan por el decrecimiento económico fortalecen las prácticas de sujeción, dependencia y dominación imperialista, al discursar sobre el anti industrialismo: favorecen la dependencia tecnológica e industrial de los pueblos subdesarrollados y le exigen a estos últimos una transformación que no va acorde a su realidad ni a sus capacidades. Por esta razón, en esta tesis no se apuesta por el decrecimiento para reproducir la vida de todos y de todo en un sentido ampliado, ni siquiera por el poscrecimiento, sino por el transcrecimiento económico, como se explicará más adelante.

Alberto Acosta (2008) entiende al buen vivir como un bienestar colectivo, basado sobre todo en las cosmogonías de los pueblos originarios en contraposición al bienestar occidental fundamentado en el crecimiento material a costa de la explotación/mercantilización de la naturaleza, y en la acumulación de bienes; es una filosofía de vida basado en otro tipo de valores: “el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros” (*Ibidem*: 34).

Desde Acosta se propone al buen vivir como una oportunidad para construir de manera colectiva una nueva forma de desarrollo, una nueva forma de vida basada en relaciones armoniosas no sólo con otros seres humanos sino también con el resto de la naturaleza, distinta a las impuestas desde el capitalismo neoliberal, por lo cual se requiere una nueva economía, solidaria, redistributiva, centrada en los valores de uso, no de cambio (aunque, al igual que para Houtart, no dejan de ser importantes); ocupada por la vida humana digna, no por las ganancias. Como dice Walsh respecto a Acosta, recordando el proceso ecuatoriano de hace unos años: “Development is the realization of buen vivir, and the construction and realization of buen vivir is what enables this new vision of human and social development” (Walsh, 2010).⁷⁰ Al menos en el discurso, pues en la práctica la Realidad siempre es otra. Y siempre será otra, en cada caso que se presente.

⁷⁰ “El desarrollo es la realización del buen vivir, y la construcción y realización del buen vivir es lo que permite esta nueva visión del desarrollo humano y social”. (Traducción propia).

Entonces, ¿qué entender por buen vivir? En el caso de esta investigación, debe entenderse como una “filosofía de vida, un horizonte de sentido crítico de la racionalidad capitalista” (Modonesi y Navarro, 2014: 207), que no deja de lado los aportes críticos y más radicales de la modernidad, los avances tecnológicos del capitalismo, las teorías científicas y filosóficas europeas y estadounidenses, la Iglesia católica ni la lengua castellana, y es un concepto en construcción que no sustituye la noción *desarrollo* sino que funge como plataforma para discutir las alternativas al no-desarrollo, donde muy bien pueden confluír las diversas prácticas de buena vida de los pueblos de cualquier latitud.

La Vida, con mayúscula, es un todo interrelacionado. La buena vida hace referencia a la totalidad y no es exclusiva de ningún pueblo en particular; de ninguna cultura en específico; no es una marca registrada. Todo y todos estamos interrelacionados, y la afectación a una de sus partes significa la afectación del todo. La buena vida sólo es posible cuando existe el diálogo, los acuerdos entre los seres humanos y el medio que lo rodea (animales, plantas, cerros, ríos, mares), lo cual sólo es posible por medio del amor en acción expresado en términos de respeto y empatía. La buena vida, el vivir bien, significa actuar, hacer de manera responsable, consciente y empática; remite a la filosofía de la praxis. La buena vida es vida en unidad común, en comunidad, y es opuesta al individualismo, aunque el sujeto individual no deja de ser importante. Vivir bien refiere al saber convivir con todo y con todos; a la armonía social y a la armonía con la naturaleza externa del ser humano. La buena vida es la cultura del respeto por la Vida, y requiere de una economía centrada en los valores de uso, no de cambio, aunque no los excluya.

Para vivir bien, se necesita del diálogo, del consenso y de la complementariedad. El buen vivir es una actitud ética-comunitaria frente a la vida, y por lo mismo se sostiene en relaciones de empatía, solidaridad, cooperación y reciprocidad. En esencia, la buena vida es anticapitalista y antiimperialista, y busca desmontar cualquier estructura de dominación colonial y restituir la hegemonía en las clases explotadas; por tanto, cualquier expresión de una buena vida es contraria a la mercantilización y explotación de la Vida humana y no humana, y se preocupa por la autodeterminación de los pueblos, sin aislamientos, fundamentalismos ni racismos *positivos*. El buen vivir no es ajeno a Europa ni a los Estados Unidos, ni a la modernidad o al marxismo, pero sí es contrario al antidesarrollo o no-desarrollo, a la colonialidad, y puede presentarse como finalidad del desarrollo en términos socialistas. La vida buena puede ser comprendida como el despliegue del *telos* de todo y de todos:

La filosofía del Buen Vivir tiene ciertos elementos en común: Una ética diferente que asigna otros valores a nuestro mundo: Lo que nos rodea deja de ser visto como mercancía, para tener otros valores espirituales, afectivos, y relativos a las vivencias de alegría o tristeza. La calidad de vida o bienestar no depende de la posesión de bienes materiales o ingresos, sino de la felicidad y el buen vivir espiritual. La diversidad de los saberes: No se privilegia un saber dominante, sino el encuentro de culturas. Una diversidad de saberes es reconocida y respetada, sin otorgar jerarquías. Otro concepto de Naturaleza: En la cosmovisión del Buen Vivir, la Naturaleza deja de ser un objeto de valor para ser un sujeto. El Buen Vivir cuestiona la separación entre Sociedad y Naturaleza, y los plantea como una unidad. La naturaleza no es externa a las personas, ni puede ser manipulada y apropiada como mercancía. El ser humano es un integrante de la trama de la vida. Comunidades ampliadas: Las comunidades no están integradas únicamente por personas, sino también por seres y elementos no humanos (animales, plantas, agua, tierra, y espíritus). No es una postura antitecnológica, ni tampoco una vuelta al pasado: Incluye el aprovechamiento del desarrollo científico y tecnológico, pero teniendo en cuenta el principio precautorio, y sin excluir otras fuentes de conocimiento. El Buen Vivir no es un regreso al pasado, sino la construcción de un futuro distinto al que determina el desarrollo convencional. (*Tierra indígena y gobernanza*)

Así, los buenos vivires pueden convertirse en referentes éticos de los desarrollos, los cuales abonen a la superación de las contradicciones del no-desarrollo económico capitalista mediante una democratización profunda (Secretaría de Planificación y Desarrollo de Ecuador, 2013). Concheiro y Núñez hablan de la posibilidad de plantear el buen vivir como un universal, una “concepción del mundo que abarca la totalidad de la vida”, como “totalidad incluyente” (2014: 188, 196), y de acuerdo con Modonesi y Navarro, “la narrativa del buen vivir se conecta con y se retroalimenta de la crítica anticapitalista y la perspectiva revolucionaria que el marxismo ha ido sosteniendo a lo largo de más de 150 años de tradición”, por lo que “el buen vivir podría coincidir con el proyecto emancipatorio integral que acompaña y nutre la reflexión marxista” (2014: 208, 209). Por tal razón se debe tener presente la importancia de pensadores como José Carlos Mariátegui o hechos sociales como la Revolución cubana en las cosmovisiones actuales de los buenos vivires, lo cual podrá ser analizado en el siguiente capítulo.

En esta posibilidad de acompañamiento y enriquecimiento mutuo radica la necesidad de colaborar en la construcción de una solución epistemológica para el debate entre desarrollo y el buen vivir que parta de la transcítica. De esta forma, pues, para Acosta el buen vivir es “una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo” sobre las bases de una economía social y solidaria (Acosta, 2009: 5; Coraggio, 2011). Debe entenderse al buen vivir como calidad de vida en armonía con la naturaleza, quien cuenta con valores intrínsecos (que van más allá de los seres humanos), reconociendo los saberes y prácticas indígenas. Así, la alternativa al no desarrollo/antidesarrollo, en términos del buen vivir, refiere a los valores de la austeridad, la sobriedad, la mesura, los límites, la frugalidad (Gudynas, 2015).

En un sentido dialéctico, el debate es fundamental para construir síntesis entre distintas prácticas sociales y propuestas teóricas; y en un sentido dialógico, pasar del campo de la lucha política y epistemológica al campo de la complementariedad y la solidaridad, al campo de la conciliación, implica construir un diálogo en términos de igualdad epistemológica. Sólo a partir del diálogo será posible la integración social latinoamericana que se debe acompañar, explicar y fortalecer desde la academia. La pretensión universal de validez procedente de Europa y los Estados Unidos, sostenida mediante relaciones de poder imperialistas-colonialistas con el resto del mundo, ha definido un tipo ideal de civilización que debe prevalecer y expandirse por todo el globo con intenciones de homologar todas las formas de vida, todas las culturas, aunque la realidad demuestre que los intentos de homogenización genere mayor heterogeneidad: la incivilización capitalista, centrada en Europa y los Estados Unidos, el hombre blanco, heterosexual y cristiano. Con este fin, y basados en las ideas de progreso (material) y razón (instrumental), han definido *un estilo* de no-desarrollo/antidesarrollo para transformar a las culturas que ellos (para el fin del capital) consideran atrasadas, salvajes o bárbaras, en lo que ellos consideran civilizado a partir del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, y le han llamado desarrollo, cuando no lo es. Lo peor: han convencido a varios de ello.

La dialógica reconoce los aportes del marxismo y apunta que el buen vivir es indispensable pero insuficiente, por lo que es necesario un diálogo entre los buenos vivires y una idea de desarrollo resignificada en torno a los principios de la sostenibilidad superfuerte (Gudynas) y, por qué no, el socialismo latinoamericano, quizás como expresión mestiza de la buena vida. El resultado del diálogo entre una idea resignificada del desarrollo, y una idea de los buenos vivires como aquéllas mejores prácticas realmente existentes, comunitarias, solidarias, cooperativas, recíprocas y redistributivas, resulta en una lógica distinta a ambas, en tanto es síntesis de las mismas: la reproducción de la vida ampliada:

Al peligro de que, lejos de unirse ‘en consorcio urgente, esencial y bendito, los pueblos conexos y antiguos de América’ -lo que debían hacer para salvarse, se dividieran, ‘por ambiciones de vientre y celos de villorrio, en nacioncillas desmeduladas, extraviadas, laterales (...)’. (Toledo Sande, 2002: 342)

Se trata, pues, de una buena vida libre de “aldeanismos vanidosos” (*Ibidem*), en unidad y hermandad.

Diálogos entre el desarrollo y los buenos vivires: La reproducción de la vida ampliada

Como bien menciona Kurdo Unceta (2015), ha habido un efecto devastador tras el reduccionismo conceptual y metodológico en torno al concepto *desarrollo*. Max-Neef y Hinkelammert (1993) se refieren a esto como *poda del lenguaje* y empobrecimiento de la cultura. También es cierto que los efectos devastadores del no-desarrollo/antidesarrollo han demostrado con creces la inviabilidad sistémica del proyecto incivilizador capitalista neoliberal, pues la expansión ilimitada de la capacidad productiva es imposible, en tanto los componentes de la naturaleza humanos y no humanos son limitados, finitos, y requieren de determinado tiempo para reproducirse/regenerarse. En pocas palabras, el mal llamado desarrollo, que como se ha insistido es no-desarrollo o antidesarrollo, prometió que el bienestar humano se alcanzaría como resultado del crecimiento económico exponencial sin importar los medios, y dado que ello sería cuantificable a partir del Producto Interno Bruto de una nación, las políticas de Estado se dedicarían a resolver los desequilibrios macroeconómicos, donde la pobreza y la desigualdad aparecen como fallas del mercado. No es por nada que el no-desarrollo se ha identificado hasta cierto punto como sinónimo del crecimiento macroeconómico. Es por ello que en la actualidad ha surgido la pregunta: ¿Qué hacer con el desarrollo?

Unceta afirma que hay tres posibilidades: La primera buscaría ampliar el concepto desarrollo, maquillarlo desde el liberalismo sin preocuparse por solucionar el problema de raíz (como el desarrollo sustentable). Esta posibilidad pequeñoburguesa resulta afín a los intereses del capital, el individuo y la propiedad privada. La segunda postura parte del posdesarrollo. Comprende al desarrollo como una meta, inherente al capitalismo, a la colonialidad y a la modernidad. Para las posturas del posdesarrollo no hay cabida para la redefinición o para la reconducción del concepto, pues el desarrollo es entendido como sinónimo de productivismo, consumismo y predominio violento sobre la naturaleza, por lo que hay que abandonar el concepto y pensar en alternativas al desarrollo. Esta postura, desde el punto de vista de la presente investigación, no sólo es simplista sino que imposibilita el diálogo y cancela la posibilidad descolonizadora. Desde el posdesarrollo se culpa al desarrollo de todas las calamidades sufridas por la humanidad, aunque tienen razón en afirmar que los paradigmas hegemónicos de Europa y los Estados Unidos niegan a la otredad, le impiden ser. La tercera postura buscaría replantear el concepto desarrollo, reapropiárselo y resignificarlo, rompiendo con el mito de que el crecimiento económico es el único factor que garantiza el desarrollo. Asimismo, cuestionaría los indicadores actuales para medir los índices de

desarrollo y buscaría superar el utilitarismo convivencial en la definición de bienestar, partiendo del hecho de que los componentes de la naturaleza, humanos y no humanos, animales y vegetales, son finitos.

Esta última postura favorece la posibilidad del diálogo, y por tanto es la que se elige en esta investigación no como alternativa de desarrollo sino como referente ético del mismo. Respecto a la primera postura, habría que poner atención a los eufemismos liberales útiles al sistema que supuestamente se critica, pues no hace más que debilitar las bases anticapitalistas. De la segunda postura es muy rescatable el hecho de que la expansión capitalista desde Europa tiene oídos sordos a otras lógicas, a otras culturas y civilizaciones. De la tercera postura sería rescatable la idea de que el desarrollo no es una meta, sino un proceso, una vía para construir determinados objetivos, y por lo mismo debe ser reorientado de manera profunda. Bajo este entendido, pues, el desarrollo es el camino, el proceso, y la buena vida, la meta, el horizonte de expectativa, el referente ético del desarrollo. Habría que pensar en qué sistema de ordenamiento del mundo, bajo qué doctrina política es posible un camino cuya meta sea vivir bien.

Una visión así del desarrollo podría recuperar ideas de la Ilustración que en su momento fueron incorporados al discurso hegemónico de la modernidad capitalista, y al mismo tiempo marginadas, por medio de lo que se ha nombrado en esta investigación terrorismo epistémico y logofagia. El desarrollo, en este sentido, se centraría en la capacidad de optar real de las personas sin perjudicar las opciones de los otros. Buscaría desplegar las potencialidades, incrementar las capacidades y oportunidades del ser humano, sin violentar los ciclos reproductivos de la naturaleza interna y externa del mismo. De esta forma, el desarrollo no estaría centrado sólo en el Estado, sino que iría más allá: lo local, sin caer en los errores del localismo y el relativismo.

Sin embargo, habría una cuarta postura, no planteada por Unceta, en cuanto a qué hacer con el concepto desarrollo, pues ampliarlo sin cuestionar el origen del problema, o abandonarlo y eliminarlo del lenguaje es contraproducente para la cultura, y resignificarlo es necesario, pero insuficiente.

Una cuarta postura, la propuesta por esta investigación, trataría de construir un diálogo en términos de igualdad epistemológica entre ese desarrollo reapropiado y resignificado desde los socialismos, y las prácticas y teorías de los buenos vivires, lo cual implicaría cambios profundos en las relaciones de poder, en la forma en que se producen, valorizan, distribuyen y consumen los bienes materiales e inmateriales, y el sentido mismo que se les otorga. Un diálogo entre un

desarrollo resignificado desde el socialismo (también resignificado), y los buenos vivires, implicaría un proceso de ampliación de opciones vitales. Logarlo significaría abandonar el crecimiento económico como referencia única del desarrollo. Tendría que ser realista, es decir, partir de las limitaciones y condiciones actuales. Un concepto sintético entre el desarrollo y el buen vivir debe terminar por comprender cómo funciona el actual sistema de reproducción de muerte, y debe partir del ir y venir entre la práctica y la teoría propia y ajena.

Este concepto sintético podría ser la reproducción de la vida ampliada,⁷¹ como noción articuladora entre lo mejor de Europa y los Estados Unidos, y lo mejor de los buenos vivires americanos y del resto del mundo, pues busca superar la dicotomía desarrollo/buen vivir. Ello requiere ser abordado desde un enfoque multi, trans e interdisciplinar, pues la vida, al ser polifacética y multidimensional, requiere ser abordada desde una mirada integral. La apuesta por la reproducción de la vida ampliada requeriría de nuevos indicadores, nuevas formas de medir el vivir bien, nuevas formas de educar, nuevas formas de hacer política, de hacer economía y de hacer comunidad. La reproducción de la vida ampliada, en tanto realista, no parte de cero ni pretende tabula rasa, sino que busca construirse a partir de las limitaciones y condiciones establecidas por la Realidad, de forma que sean los sueños los que guíen la construcción de dicha Realidad, sin permitir que los mismos sobrepasen las posibilidades propias de lo posible.

La síntesis entre el desarrollo entendido desde el socialismo y los buenos vivires es viable:

Yo siempre he dicho: miren, si alguien tiene que enseñarnos a nosotros qué es el socialismo, son los pueblos indígenas, son los pueblos originarios. Que vivieron en socialismo durante siglos, antes de la llegada de los imperios europeos y luego el imperio yanqui. (...) Yo siempre estoy recordándolo: patria para los indios, patria plena, de indios para la patria, socialismo indo-venezolano, socialismo aborigen (...), la vida en comunidad, la solidaridad (...), unidos en la diversidad para garantizar la paz (...), el desarrollo (...). Alimentemos el espíritu, alimentemos la espiritualidad porque esa es la raíz de todo. No nos podemos quedar sólo en el materialismo, no; eso ha sido la pérdida de muchas revoluciones que se afincaron sólo en el materialismo y olvidaron la espiritualidad; olvidaron, bueno, el sentido amoroso de lo que es ser humano, y que está plasmado en la sabiduría indígena. (Chávez, 2011: s/p)

Para pensadores como Gudynas, es posible un diálogo entre desarrollo y buen vivir, en tanto dicho desarrollo sea un “desarrollo sostenible superfuerte” (2015: 242), y en tanto dicho buen vivir no

⁷¹ No es lo mismo la reproducción ampliada de la vida que la reproducción de la vida ampliada. La primera, propuesta por Coraggio, hace referencia a las lógicas de reproducción de distintos complejos territoriales de producción y reproducción: lógicas cercanas a la economía social y solidaria y distanciadas a las lógicas del capital. La reproducción de la vida ampliada refiere a la posibilidad de la reproducción de la vida en todos los sentidos, y por lo cual depende de una reproducción social respetuosa de otras expresiones de la existencia en el planeta, es decir, basada en lógicas de la economía para la vida.

esté reñido con la industrialización de algunos sectores productivos. Es decir: es posible un diálogo entre los desarrollos y los buenos vivires, en tanto ambos se construyan en torno a prácticas económicas centradas en el ser humano, no en el capital. Las lógicas de dichas prácticas económicas y sociales solidarias, son las lógicas de la reproducción ampliada de la vida. Como resultado de dicho diálogo, podría construirse una noción sintética entre lo mejor de los desarrollos y lo mejor de los buenos vivires. El verdadero reto de un concepto sintético entre el desarrollo sostenible superfuerte y socialista, y los buenos vivires, parte de romper con la idea de progreso lineal e infinito, basado exclusivamente en la racionalidad instrumental, y lograr un equilibrio más o menos duradero que permita la reproducción de la vida de todo y de todos sobre la Tierra.

Se trata de apostar no por el decrecimiento, sino por el transcrescimiento, en el entendido que el crecimiento económico es importante para garantizar las bases materiales que hagan posible pensar lo inmaterial, pero no es lo único ni el centro de atención; es necesario ir más allá del crecimiento económico: ¿cómo se va a crecer, para qué? No se trata de negar las ideas de la modernidad sino de integrar sus mejores aportes a un pensamiento propio. El mismo Gudynas dice que las ideas y prácticas del *sumak kawsay* y el *sumaq qamaña* son indispensables pero insuficientes, en el mismo sentido que esta investigación afirma que la resignificación del desarrollo es necesaria pero insuficiente, en el entendido de que un diálogo entre distintas matrices de producción de saberes es obligado, posible y necesario.

La modernidad no sólo contiene en sí dispositivos coloniales de destrucción; también contiene ideas y dispositivos que hoy nutren los movimientos sociales que buscan construir un mundo distinto. Por ejemplo, la idea de igualdad bajo la cual tiene que darse cualquier diálogo entre alteridades, y la cual permite la transcítica. También contiene los elementos de la libertad que nos permiten pensar en la liberación o emancipación de nuestros pueblos, y en la fraternidad hoy entendida como la solidaridad de la cual tenemos que partir para construir diálogos intersubjetivos.

¿Cómo es posible un diálogo entre desarrollo y buen vivir cuando históricamente las relaciones de poder han sido disimétricas? ¿Es posible una solución epistemológica al debate actual entre el desarrollo y el buen vivir? Mediante el principio dialógico es posible unir “dos principios o nociones antagónicas o indispensables para comprender una misma realidad” (Morin, 2010: 136). De lo que se trata es de construir un concepto sintético partiendo del principio de la teoría del equilibrio (Hinkelammert y Mora, 2013), en el que sea posible “unir nociones antagónicas para

pensar los procesos organizadores, productivos y creadores en el mundo complejo de la vida y la historia humana” (Morin, 2010: 136).

Marcos Arruda (2005) afirma que la mejor manera de comprender y transformar la Realidad es caminar al filo de la navaja. Trayendo a colación lo dicho en el capítulo anterior respecto de la dialéctica, cabe recordar entonces que la Realidad es un proceso de movimiento constante ocasionado por las oposiciones entre contrarios presentes en culturas como los yaquis y mayas de México, los aimaras y quechuas de los Andes, el taoísmo, el budismo o el islamismo. Piénsese, por ejemplo, en lo individual/colectivo, lo estatal/autonómico, lo europeo/latinoamericano, lo latinoamericano/indígena, Norte/Sur, genética/cultura, desarrollo/buen vivir: “Inclinarse o resbalar para un lado o el otro puede ser más confortable y hasta más seguro, pero será una opción por el error. Caer en una de las vertientes significa quedar preso de un extremo” (2005:65, 66).

Caminar por el filo de la navaja implicaría “conectar las dos vertientes, articular los dos polos o lados de la misma realidad, ése es el desafío. Pues los dos forman parte de lo concreto. Ignorar a uno o al otro es apartarse de lo real. Incorporarlos implica convivir con la contradicción y aceptar el desafío de superarla” (Ibidem, 68). Se trata de “una actitud (...) que busca articular los diversos factores de la polaridad de modo dinámico, maximizando la complementariedad entre ellos y buscando creativamente un equilibrio que será siempre inestable, una perfección que, en la existencia terrenal, estará siempre abierta a una perfección mayor” (Ibidem, 73). Se trataría, pues, de construir una superación integradora. Esta investigación propone la noción *reproducción ampliada de la vida* (recuperada de la propuesta de reproducción ampliada de la vida de José Luis Coraggio) como el filo de la navaja entre el desarrollo y el buen vivir. “El individuo, para reproducirse, necesita incorporar en su existencia otro individuo (...), diferente y complementario a él” (Arruda, 2005: 97). Debe compartir y cooperar con el otro. La vida es síntesis de ese encuentro. Lo mismo ocurre entre colectivos. A diferencia de la cooperación natural entre abejas u hormigas, el ser humano coopera entre sí de manera consciente, condición primaria para poder pensar en la reproducción de la vida ampliada.

No se trata, entonces, de los buenos vivires como alternativas al desarrollo o como alternativas de desarrollo, sino como orientaciones éticas para el desarrollo, lo cual es posible bajo modelos socialistas.

Teóricamente, me parece que una posible solución sería poner a la reproducción de la vida ampliada como centro de la discusión, y no al sentimiento persistente de enfado hacia el pasado

por considerarlo causante de daños en el presente, y que de alguna u otra manera controla y dirige pensamientos y acciones vengativas, o de inversión del orden de las cosas: -Ahora es nuestro turno de imponer nuestra filosofía de vida-. Hay, por supuesto, deudas históricas que deben ser pagadas, como la de Alemania adquirida en la posguerra y que canceló en 2010. Sin embargo, por difícil o imposible que parezca, puede ser recomendable una actitud al estilo de Ghandhi o Mandela al enfrentar a sus contrarios: esa sería una actitud dialéctica y dialógica; lo contrario, invertir el orden de las cosas o cobrar venganzas es ocupar el mismo lugar del dominador, el desear el deseo del otro, es destruir para crear, según la equivocada interpretación de la dialéctica de algunas teorías y prácticas posmodernas del buen vivir.

En un sentido pragmático, lo más cercano en la realidad a un desarrollo sostenible superfuerte es el ejemplo de Cuba, el único paradigma de desarrollo sostenible en el mundo según el Fondo Mundial para la Naturaleza, y una práctica originaria del vivir bien podría ejemplificarse por medio del modo de vida maya de Quintana Roo.

Si es necesario un diálogo entre saberes para romper con la colonialidad del poder, es imperioso que se sienten en la mesa el desarrollo (crítico, anticapitalista, pluridireccional y plurilineal, verdaderamente humano, socialista), en representación de una matriz de producción de conocimiento originalmente europea pero reapropiada y resignificada desde América Latina, con los buenos vivires, en representación de las matrices de producción de conocimiento no europeo o contrahegemónico.

Fidel habló de la necesidad de un diálogo entre civilizaciones. Su hermano, Raúl, sobre la necesidad “de aprender a convivir de manera civilizada entre los seres humanos, como especie, respetando las diferencias en el marco de un diálogo respetuoso, recíproco, de la igualdad soberana, de la autodeterminación” (Castro, R., 2014: 5). En términos de Dussel, ante la incomunicación e inconmesurabilidad entre culturas, es necesaria una filosofía del diálogo, una “comunicación transcultural” (1994: 8). Si un diálogo entre el desarrollo y el buen vivir es imposible por considerárseles incompatibles y contradictorios, entonces la posibilidad de un diálogo de saberes es nula, y por tanto, la decolonialidad es improbable.

Es necesario y posible, pues ambas posturas, la del desarrollo local cubano como formas de expresión locales del desarrollo humano socialista, y los buenos vivires, suelen confluir en distintos modelos de economía donde el trabajo creador y asociado, reproductor, es el eje por el cual se articulan todas las relaciones sociales.

En el sentido de complejidad e integralidad sacionatural, puede ser muy útil el concepto *complejo territorial de producción y reproducción* (CTPR), de Coraggio (2005), el cual refiere a “un complejo social cuya estructura de relaciones económicas, sociales y políticas se reproduce en un grado importante a través de procesos internos al mismo, y cuando los soportes materiales de dicho complejo están localizados en un ámbito relativamente compacto” (2005: 12). Como complejo, resulta en una caracterización teórico-metodológica útil para un análisis sacionatural interdefinible entre sus partes. En este caso, el territorio es un todo complejo sacionatural donde “procesos naturales y sociales se interpenetran”. Refiere “al lugar donde pasan las cosas, donde se capta lo real de manera directa, donde está lo concreto-real en contraposición a la especulación teórica, los modelos abstractos que simulan la realidad” (Coraggio, 2005: 76). El concepto CTPR está pensado para unir territorialmente la producción y la reproducción, por lo que es el referente conceptual más adecuado para definir el espacio donde se desenvuelven las lógicas de reproducción ampliada de la vida a partir de articulaciones variables de principios de integración de los procesos económicos de la sociedad (reproducción doméstica, reciprocidad, redistribución, intercambio y planeamiento participativo de la economía) (Coraggio, 2011: 87) expresadas en las unidades domésticas y sus redes y extensiones. Por ello, el plano de lo local es muy importante, pues todo comienza en casa, en la familia, y después en la comunidad, en el municipio, en la provincia, en la nación, en la región continental, en el mundo; pero, a su vez, lo que sucede en el mundo, en el continente, en la nación, repercute en casa; se trata, pues, de una postura glocal (global y local al mismo tiempo).

Para poder llegar a una definición enriquecida y propia sobre la reproducción de la vida ampliada es necesario, primero, explicar qué es la reproducción social; después de esto, explicar qué significa la reproducción de la vida humana; en un tercer momento, abordar la racionalidad intrínseca de la economía doméstica campesina para enriquecer la noción *reproducción de la vida humana*, con la intención de presentar, en último lugar, a la reproducción de la vida ampliada como filosofía de la *praxis*.

La forma natural de la reproducción social

En libro 1 de *El Capital*, Marx plantea su idea central: el proceso general de producción como forma ampliada de la reproducción social y el proceso de valorización del capital (Echeverría, 2014). Autores como Bolívar Echeverría (2014), Franz Hinkelammert y Henry Mora (2013), y Armando Bartra (2006), entre otros, concuerdan en que a Marx le hizo falta desarrollar una noción que no

clarifica en el proceso de producción en general fuera del capitalismo, o que subordina: la forma natural como valor de uso, idea central en la reproducción ampliada de la vida, punto de partida para proponer la reproducción de la vida ampliada.

La reproducción social, o la producción en general, dice Echeverría, existen en abstracto, pues son condiciones específicas, étnicas e históricas, las que dotan la particularidad de cada forma de reproducción; una idea similar a la del tonal y el nagual. En el capitalismo, por ejemplo, la reproducción social no está condicionada sólo por lo natural, lo étnico o lo histórico, sino por un aspecto “pseudonatural” que proviene de la organización económica (Echeverría, 2014: 158), es decir, que toda la reproducción social y todo el proceso del trabajo, en el capitalismo, existen al servicio del proceso de valorización (Hinkelammert y Mora, 2013). Cada forma de reproducción social se acompaña de formas particulares de convivencialidad entre los sujetos, la cual se determina a partir de una clasificación al interior de cada sociedad sobre la manera en la que interviene en la misma (en formas de trabajo, de disfrute, de propiedad, de distribución). Echeverría lo ejemplifica muy bien mediante una comparación con formas naturales de reproducción. Dice que el ser humano es un animal gregario, como la abeja, que divide sus actividades de reproducción, o de producción en general, según distintas clasificaciones: la reina, las obreras, los zánganos: división del trabajo Este animal gregario interviene sobre la naturaleza, la cual transforma produciendo un bien: la miel. Dicha relación entre la naturaleza y el sujeto es posible gracias a “un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad inmediata”: la colmena (*Ibidem*: 163).

El autor dice que la diferencia entre la reproducción animal y la social, es que la reproducción del ser humano no sólo depende de su condicionamiento instintivo, animal, pues éste se encuentra determinado por lo social, por la libertad⁷² que caracteriza al ser humano. Su identidad no está dada por su biología, no es un hecho dado, dice Echeverría, sino que ésta se concreta constantemente, se actualiza; por ello, “la ‘forma natural’ de la reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general” (*Ibidem*: 160).

Asimismo, dado que el ser humano como animal gregario es interdependiente del otro para su reproducción social, ésta dependerá de que el ser humano sea sujeto y sea capaz de la socialidad, idea que también se encuentra en pensadores como Arruda (2005). Es decir que, en palabras del

⁷² Echeverría piensa la libertad desde Heidegger: libertad como trascendencia, y trascendencia como origen de toda causa, indispensable para comprender que el ser humano, a diferencia del resto de los animales, es un ser proyectivo que planifica su proceder a partir de objetivos específicos.

propio Echeverría recordando a Sartre, “todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, su propia identidad y a la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido, un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por ellos” (*Ibidem*: 173,174).

Sin embargo, aclara: “no se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y refundación constante de este principio” (*Ibidem*: 167). Dado que la reproducción del ser humano depende de la intervención de éste sobre la naturaleza (externa e interna a sí mismo) para producir y consumir, la reproducción social aparece como un proceso contradictorio: para construir su casa debe tumbar al árbol; para alimentarse debe acabar con la vida del animal o de la planta. Asimismo, la forma de producir y consumir, de esta manera, dependerá de la forma política de la comunidad (*Ibidem*). Ello quiere decir que la reproducción social es la unidad integral de dos momentos distintos: el trabajo (objetivación), o producción (consumo productivo), y el disfrute (sujetivación), o consumo improductivo. “La relación entre una fase y otra queda indicada por [...] el objeto práctico, o [...] bien producido (o producto con valor de uso), que constituye el resultado de la primera y la condición de la segunda” (*Ibidem*: 169); de esta forma, “producir y consumir objetos resulta ser [...] un constante reproducir [...] la forma de las relaciones de producción y consumo” (*Ibidem*: 173). Que estos bienes producidos se distribuyan y circulen, cambien de manos, garantizan que la reproducción sea posible. La forma en que se produce y se consume dependerá entonces de los sistemas de capacidades y los sistemas de necesidades de cada sociedad, los cuales son definidos a partir de diversas morales. Vaya conclusión.

Dentro de su libertad y su inventiva, sus capacidades, opciones y posibilidades, el ser humano planea, proyecta y elige las formas de producir, valorizar, distribuir y consumir, por lo que la reproducción social se vuelve un asunto ético, pues no sólo satisface necesidades animales sino culturales, las cuales inspiran el proceso mismo de la reproducción. Así, el ser humano da sentido a las cosas, de la misma forma que las cosas le dan sentido a sí mismo. El asunto central en la reproducción social sería buscar un equilibrio (siempre inestable, dice Echeverría), una armonía

apenas perceptible entre el sistema de capacidades (del ser humano y la naturaleza)⁷³ y el sistema de necesidades humanas.⁷⁴

El objeto/concepto que produce el ser humano para el disfrute se convierte así en un objeto/concepto social o práctico. Por un lado es naturaleza transformada según las capacidades del humano para satisfacer sus necesidades, y por otro es objeto que permite la reproducción de quien lo produce y consume.⁷⁵ De esta forma, el objeto producido “es un bien [...], es decir [...], una cosa cuya importancia o valor para el uso concreto remite necesariamente a una importancia o valor por el trabajo concreto” (*Ibidem*: 174-177). La transformación de la naturaleza requiere de instrumentos, de herramientas, que a su vez también son bienes producidos. Estos son los medios de producción. Como totalidad compleja, “es el campo instrumental de la sociedad” que permite al ser humano “dominar o transformar la naturaleza”, al mismo tiempo que el ser humano se transforma a sí mismo al absorber la sustancia del objeto que consume para reproducirse, para subsistir; para trascender; para ser. Los medios de producción son finalmente aquellos que posibilitan la reproducción material y no material del ser humano asegurando “la continuidad histórica de su existencia”, dice Echeverría recordando a Sartre. Producir, entonces, es lo mismo que “proponer a otro un valor de uso a la naturaleza; consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”. De esta forma, el ser humano depende de la naturaleza en tanto él mismo es parte de ella y necesita de su transformación para reproducir su existencia: “Desde la perspectiva de la naturaleza, es una ‘perversión’ de lo animal” (*Ibidem*: 179-182); se trata, entonces, de la reproducción social como conflicto y contradicción eterna e insuperable. Ello implica elegir la mejor forma de producir y consumir, dentro de todas las posibilidades para hacerlo. Lo mismo en el sentido de la producción y consumo de ideas y discursos. Sin embargo, el ser humano, la reproducción de la vida humana, no deja de ser una perversión (igual que el resto de expresiones vitales que dependen de consumir otras formas de ser para existir).

Entonces, la capacidad proyectiva del ser humano, su imaginación para reproducir su socialidad, será lo que, sumado a su libertad, lo separe del resto de los animales que no deciden

⁷³ Ciclos reproductivos de la naturaleza que deben ser regenerados, tiempo de recuperación y cualificación de la fuerza laboral.

⁷⁴ Biológicas y sociales.

⁷⁵ Echeverría, al igual que Veraza (2008), afirma que consumir es producir, al mismo tiempo que producir es consumir. Veraza ve en el consumo la síntesis de todas las relaciones sociales. El problema deviene cuando el consumo depende de un sistema de necesidades subordinado a la lógica del capital.

sobre la forma en la que interactúan con la naturaleza para subsistir y trascender como especie. Por ello el lenguaje es un tema fundamental, pues a final de cuentas todo lo que se imagina es posible: todo lo nombrable puede llegar a ser: “lo que acontece en el lenguaje representa, en el escenario de la imaginación pura, aquello que acontece en el terreno de la proyección/realización práctica” (Ibidem: 194). Con esto, la forma natural:

[...] no hace referencia a un modo paradisíaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista [...]. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin qué él pueda intervenir para nada, a la destrucción. (Echeverría, 2014: 196-197)

La reproducción de la vida humana

Cuando Hinkelammert y Mora (2013) plantean la reproducción de la vida humana comienzan por aclarar que para que ésta sea posible es indispensable tener acceso a los medios necesarios para reproducirla: los medios de producción mencionados en el apartado anterior. Como segunda condición para que la vida humana sea posible, se debe plantear una ética de la responsabilidad por el bien común, pues del derecho a vivir/a la vida se derivan todos los demás valores y las formas de producción, valorización, distribución y consumo. Ello sólo sería posible al interior de una Economía para la vida,⁷⁶ dicen los autores; una economía que parta del hecho de que el ser humano es un ser “natural, corporal, concreto y necesitado (sujeto de necesidades)” (2013: 21, 22), y que garantice las condiciones para que la vida de las personas sea posible. Para esto, una economía para la vida debería ocuparse de los aspectos productivos y reproductivos:

De las condiciones materiales (biofísicas y socioinstitucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una vida plena para todos y todas. (Ibidem: 22)

Evidentemente, la crematística actual,⁷⁷ expresión y germen de la crisis civilizatoria, multidimensional, estructural y sistémica explicada en el capítulo anterior, no permite las condiciones para que la vida humana y no humana se reproduzca. Va en contra del circuito natural

⁷⁶ Economía como “ciencia que se preocupa del abastecimiento de los hogares y de la comunidad circundante [...], a través del acceso (producción y reproducción) a los bienes necesarios para satisfacer, potenciar y desarrollar las necesidades humanas” (Hinkelammert y Mora, 2013: 25).

⁷⁷ Entendida como “arte de lucro” (Aristóteles), “se utiliza para incrementar la propiedad del dinero por el dinero mismo” (Hinkelammert y Mora, 2013: 25).

de la vida. Por ello, la reproducción de la vida humana depende de que el ser humano (productor, transformador de la Naturaleza, organizado en comunidades) y la Naturaleza (componentes a ser transformados para producir valores de uso necesarios para la reproducción de la vida humana) se desarrollen y reproduzcan. De esta forma, una economía para la vida resultaría en “un método que analiza la vida real de los seres humanos en función de esta misma vida y de la reproducción de sus condiciones materiales de existencia (económicas, ecológicas y culturales)” (*Ibidem*: 24). Así, mientras que para la crematística los seres humanos, la Naturaleza y las relaciones sociales son mercantilizables, y la ley general es la de la acumulación exponencial, para la economía para la vida el derecho inalienable sería el derecho a la vida misma, el derecho a vivir “mi vida, la vida del otro, la vida de la naturaleza externa al ser humano” (*Ibidem*: 26).

Un aspecto central en la propuesta de la economía para la vida es que se trata de una economía centrada en los valores de uso y en la satisfacción de las necesidades humanas, tanto materiales como inmateriales, lo cual remite inmediatamente a la idea de la forma natural de la reproducción social, también centrada en los valores de uso y no en los valores de cambio (aunque, por supuesto, no dejan de ser importantes). Dichas necesidades son las mismas para todos los seres humanos; es la forma cultural específica en que se resuelven dichas necesidades mediante satisfactores condicionados por cada comunidad. Sin embargo, de entre todas las necesidades existe una fundamental: integrar al ser humano en el circuito natural de la vida (*Ibidem*: 32). Los autores afirman que es necesario unificar esta articulación, y la propuesta que hacen es en torno al doble carácter del trabajo (abstracto y concreto)⁷⁸ (*Ibidem*: 323). De esta forma, en el capitalismo, bajo la lógica de la valorización y la acumulación no está garantizada de manera alguna la reproductibilidad de la vida humana.

Así, mientras el trabajo humano refiere al metabolismo social⁷⁹ y a la condición natural del ser humano, en el capitalismo este proceso es valorizado, lo cual deja ver la primera contradicción del capitalismo: no se pueden garantizar las condiciones materiales para que el ser humano

⁷⁸ El trabajo abstracto como trabajo humano en general, cuya denominación común es el tiempo de trabajo o trabajo socialmente necesario. En el capitalismo, durante el intercambio, el valor de uso es abstraído por el mercado y es convertido en valor de cambio. En este sentido, el tiempo de trabajo sería la medida del valor de los bienes, lo cual es por completo independiente de la forma natural del objeto, es decir, de su valor de uso. La sustancia del valor, entonces, sería “la capacidad de un producto o valor de uso de satisfacer necesidades humanas y de garantizar la reproducción de la vida real, dentro de un equilibrio sostenible de la división social del trabajo. Después de todo, el capitalismo es la sociedad que transforma ‘los productos del trabajo’ (vale decir, los valores de uso) en mercancías”. Es decir, en el capitalismo las cosas no valen por lo que sirven, sino por lo que cuestan (Hinkelammert y Mora, 2013: 326-329).

⁷⁹ Metabolismo social como una forma de pensar en conjunto, como una totalidad, a todos los procesos naturales y sociales.

reproduzca su vida en tanto el proceso de trabajo para realizarlo es valorizado en términos de intercambio y no de uso. O sea, el valor de uso permite la reproductibilidad de la vida humana, mientras que el valor de cambio permite la reproductibilidad de las relaciones entre productores y mercancías, que no consideran el valor de uso como utilidad concreta del bien, indispensable para satisfacer necesidades vitales, ya sean materiales o espirituales (que a su vez dependen de lo material). Es decir, mientras que la crematística se centra en los valores de cambio, la economía para la vida, que garantiza la reproducción de la vida humana, se centra en los valores de uso (Hinkelammert y Mora, 2013).

Una economía ética en torno a la reproductibilidad de la vida ampliada encuentra referentes importantes en las expresiones de la reproducción de la vida campesina, la cual pondera los valores de uso frente a los valores de cambio para no sólo sobrevivir sino para vivir bien, lo cual no puede medirse sólo en términos cuantitativos, como la satisfacción de las necesidades básicas, ya que, por ejemplo, el campesino puede medir su bienestar a partir de la mayor o menor fatiga que le genera la producción de los valores de uso necesarios para reproducir su forma de vida en temporada de barbecho.

La reproducción de la vida campesina

“los campesinos (...), son la mejor masa nacional, y la más sana y jugosa, porque recibe de cerca y de lleno los efluvios y la amable correspondencia de la tierra, en cuyo trato viven”.

José Martí, “Maestros ambulantes”

Si hay una forma de reproducir la vida social con una orientación moral centrada en el derecho a la vida (o más centrada que otras) y a los valores de uso (y no a los valores de cambio, aunque no los excluya pero tampoco los priorice), es la reproducción de la vida campesina. Esta surge de manera específica en las familias campesinas nucleares y extensas -unidades celulares de producción y consumo; unidades domésticas campesinas sustentadas en el trabajo colectivo y la reciprocidad, o unidades socioeconómicas campesinas, en términos de Bartra (2006)-,⁸⁰ cuya racionalidad productiva depende del todo de la unidad familiar.⁸¹ ¿Qué grupo humano no funciona así?

⁸⁰ “Célula de producción y consumo constituida por la unidad orgánica de fuerza de trabajo y medios de producción. Es estrictamente campesina toda unidad rural de producción que a) emplee en lo fundamental el trabajo de sus propios miembros y b) ejerza un control real sobre una dotación mínima de medios de producción, entre ellos la tierra” (Bartra, 2006: 285).

⁸¹ Pero no del todo de la asociación con otras familias para reproducir la vida, aunque en la vida en comunidad ello sea un factor determinante

Estas formas de vida pueden y deben nutrir el sentido de la reproducción de la vida ampliada. Siendo un buen representante de la unidad en contradicción, la reproducción de la vida campesina implica la unidad de la vida mercantil (en tanto el campesino vende sus productos para adquirir aquello que no produce) y la vida de la producción para el autoconsumo. Armando Bartra asegura que las comunidades campesinas centran sus relaciones solidarias entre sujetos, no entre mercancías o el dinero, lógica característica del sistema capitalista, aunque viven insertados en dicho sistema, que trastoca todas sus relaciones socioculturales y con la Naturaleza.

Según Bartra (2014), los modos de vida de estas sociedades, de manera genérica, parten de lo que podría denominarse como buen vivir o bienestar, y se sustentan en tres pilares: la fuerza de trabajo de la familia campesina (la cual no es considerada una mercancía sino una capacidad variable a lo largo del año),⁸² los distintos medios de producción de la tierra,⁸³ y la tierra misma, que es limitada y responde, al igual que la fuerza de trabajo humano, a ciclos determinados de recuperación y reproducción (Bartra, 2006).

Si bien las comunidades campesinas se dedican a actividades agropecuarias no son especialistas extremos, pues son productores múltiples y su economía doméstica es diversificada (es decir, existe una articulación entre la producción variada necesaria para la subsistencia, consumo productivo y consumo improductivo de valores de uso, ocio o goce, cuyo nexo es perceptible para los sujetos y las colectividades), a partir de necesidades de consumo y “aspiraciones culturalmente determinadas” de manera individual y colectiva para mejorar sus condiciones de vida en el presente y hacia el futuro, de manera autogestiva y comunitaria, grupal, en un sentido ampliado: “su sobrevivencia se extiende a todos los ámbitos de la vida” (Bartra, 2014: 21, 29).

La reproducción de la vida campesina, aunque participa de las lógicas de reproducción del capital, rompe también con ellas, pues al intercambiar sus productos por dinero para adquirir en el mercado aquello que no produce, no lo hace en un sentido acumulativo.⁸⁴ El sentido de que la

⁸² Se intensifica en los momentos de preparación de la tierra para la siembra, la siembra y la cosecha, y se reduce en el periodo de crecimiento de los cultivos. Asimismo, este aspecto se puede ver afectado por poca dotación de tierra, sequías y falta de sistemas de riego, lo cual se traduce en una subutilización de la fuerza de trabajo.

⁸³ Los aspectos materiales, técnicos y organizativos del trabajo en la tierra, como el trabajo asalariado, la ayuda mutua, la reciprocidad, mano vuelta, o el trabajo por amistad. Asimismo, es necesario tener en cuenta no sólo la calidad de las tierras (las tierras más fértiles producirán más y mejor que las no tan fértiles, o infértiles, lo que se traduce en los mismos esfuerzos pero con una producción desigual), las formas de propiedad sobre la tierra, pues no es lo mismo la propiedad individual de la tierra que la colectiva; el pago de una renta por su uso, o su otorgamiento en usufructo.

⁸⁴ Bartra dice que, a diferencia de la acumulación capitalista (D-M-D'), la reproducción de la vida campesina parte de la producción de valores de uso que convierte en mercancías para intercambiarlas por dinero y así adquirir otro tipo de valores de uso que la unidad socioeconómica campesina no produce (M-D-M). Así, la socialización de la producción no

comunidad campesina despliegue múltiples actividades para reproducir su vida, Bartra lo llama *hacer milpa*, que en Cuba podría adquirir sentido bajo las denominaciones de las prácticas familiares y comunitarias en fincas integrales o parcelas familiares, pues hacer milpa, o trabajar la finca o la parcela, implica un modo de vida, un *ethos*⁸⁵ complejo, simbiótico, que refiere a qué y cómo se produce; es decir, que es un reflejo de las cosmovisiones campesinas y sus formas de organización, en las que se da sentido a la Realidad y su reproductibilidad de manera colectiva, estableciendo formas de conducta en lo social y hacia la naturaleza (Bartra, 2014). Hacer milpa, trabajar los huertos familiares y las fincas integrales:

Es aprovechar la diversidad natural mediante una pluralidad articulada de estrategias productivas, unas de autoconsumo y otras comerciales, que incluya tanto semillas nativas como las mejoradas, que recurra tanto al monocultivo como a los policultivos y emplee tecnologías de vanguardia pero también saberes ancestrales.⁸⁶ (Bartra, 2014: 35)

Otras características de este hacer milpa, o hacer huerto/finca, es la sostenibilidad, la cual busca, al mismo tiempo que ser rentable o económicamente viable (sin que su fin último sea la rentabilidad),⁸⁷ llevar a cabo prácticas colectivas agroecológicas por medio de relaciones socioproductivas solidarias y cooperativas.

Más allá de esta caracterización, es importante dar cuenta que las comunidades campesinas hoy en día, al menos en México, están atravesadas por las lógicas de reproducción del capital, como el narcocultivo (Nudelman, 2006). Sin embargo, a una escala familiar la producción campesina comunal parece persistir: “(...) la racionalidad específica de la economía campesina sólo se muestra –y de manera relativa- en el ámbito microeconómico, mientras que su comportamiento observado es una escala macroeconómica, siendo peculiar , sólo cobra racionalidad dentro de la lógica del sistema que la mantiene” (Bartra, 2006: 282, 283).

está mediada por el mercado (o al menos no directamente), sino por acuerdos colectivos y decisiones personales. Habría que ver si su producción basta para apenas reproducir su vida, si los excedentes permiten (Bartra, 2006).

⁸⁵ *Ethos* refiere a la forma de vida común de un grupo humano, a sus costumbres.

⁸⁶ Como reza un cartel conmemorativo de los 500 años de la fundación de la ciudad de Santiago de Cuba, que bien podría referir a esta convivencia: “Santiago, diálogo eterno entre la tradición y la modernidad”.

⁸⁷ Es decir, no lo apuesta todo al crecimiento económico, pero tampoco está peleado con él. Si no hay un crecimiento económico que permita un consumo suficiente, se tratará de una reproducción restringida de la vida, lo cual se verá reflejado en un subconsumo (altas tasas de mortalidad y morbilidad, y “degradación paulatina de las capacidades físicas y mentales) (Bartra, 2006: 315). De la misma forma, los productos producidos por las unidades socioeconómicas campesinas no necesariamente adquieren un valor de cambio, sino que principalmente se sustentan en valores de uso, producto de su trabajo concreto y el de los miembros de su familia. También, el valor de su trabajo es difícil de establecer por medio de un salario, y su producción adquiere un valor diferente en el sentido de lo cultural, pues la forma en que lo hace satisface necesidades no materiales, como la ayuda mutua o trabajo colectivo, que fortalece los lazos sociales que hacen posible la vida en comunidad.

La reproducción de la vida ampliada

La reproducción de la vida ampliada (RVA) puede ser entendida a partir de dos sentidos no excluyentes sino complementarios. En primer lugar, debería comprenderse según su sentido original: Reproducción ampliada de la vida de todos y de todo (RAVT), concepto construido por José Luis Coraggio (2005, 2011) que hace referencia a la lógica de la economía social y solidaria⁸⁸ en determinados Complejos territoriales de producción y reproducción (CTPR) (lo que Hinkelamert y Mora podrían llamar Economía para la vida).

De acuerdo con esta reflexión, por economía social y solidaria podría entenderse aquella economía que parte del hecho de la integralidad e indisociabilidad de la vida humana, es decir, que refiere a aquellas lógicas con visión sistémica idóneas para abarcar la complejidad social que engloba todas las formaciones económicas, y cuyo fin mismo es la gente no el capital. Se trata de una economía en la cual el Estado y el mercado se encuentran en igualdad de condiciones y en armonía con los ciclos reproductivos de la naturaleza, idílicamente. Al cuestionar las relaciones de poder características del capitalismo, la economía social y solidaria podría abonar al camino del diálogo y la integración latinoamericana, pues supone “niveles de diálogo y cooperación, de decisión colectiva, de reconocimiento de las necesidades y de diseño de estrategias para su gestión colectiva” (Coraggio, 2011: 104). Al estar orientada a asegurar la subsistencia digna de todos por medio del trabajo reproductor, asociado y cooperativo, la economía social y solidaria aplica la “redistribución como condición de la cohesión social” (Coraggio, 2005: 10-11). Las lógicas de la RAVT son distintas a la lógica del capital, y aunque deben coexistir en el contexto contradictorio de la misma, buscan “contribuir a asegurar la reproducción con calidad creciente de la vida de sus miembros y sus comunidades de pertenencia o, por extensión, de toda la humanidad” (Coraggio, 2011: 47), sin reducir la calidad de vida a un asunto de crecimiento económico, progreso unilineal infinito o adquisición de bienes de consumo.

⁸⁸ Bajo las lógicas de la reproducción ampliada de la vida de todo y de todos, se entiende por *economía* el cuidado y gestión de la casa, como reproducción de la vida cotidiana. Si se acepta la propuesta teórica de que aquello que permitió la diferencia evolutiva entre las demás especies (conciencia reflexiva, capacidad de proyección, sentimientos/emociones, lenguaje oral) fueron la solidaridad y la cooperación, y no la agresividad ni la competitividad, para evolucionar moral y socialmente, se deberían transitar los caminos de este tipo de economía. Es decir, el ser humano no evolucionó hasta el día de hoy por medio de la competencia y la agresividad, sino que estas son condiciones de la reproducción de un sistema particular de ordenamiento del mundo (Arruda, 2005).

Bajo este entendido, es posible afirmar que ciertas prácticas centrales de la economía social y solidaria son comunes tanto en el desarrollo humano socialista cubano como en las formas de vida de los pueblos mayas peninsulares, expresadas en términos de elementos del socialismo práctico, según se verá en el capítulo siguiente.

La propuesta en este escrito es concebir, primero, a la reproducción de la vida humana como parte de la reproducción de la vida ampliada, en tanto el sentido ampliado de la misma no restringe la vida a lo humano. Sin embargo, la RVA depende de que la reproducción social se caracterice por compartir amplios rasgos de la reproducción de la vida campesina y por no comprometer la reproducción de otras formas de existencia en el planeta (véase la tabla 2.3). Se propone entender la RVA como imperativo categórico: como aquello que debería ser tras la liberación real del sujeto y las colectividades ante las distintas formas de dominación violenta, de explotación, para así desenvolver todas las potencialidades vitales con el fin de satisfacer las necesidades materiales e inmateriales del ser humano, construyendo de esta forma una vida humana digna y plena, libre, con límites (ni sobreconsumo ni subconsumo material e inmaterial); no sólo sin poner en riesgo la reproducción de otras formas de existencia sobre la Tierra, sin romper con el diálogo entre las partes, sino también fomentando el despliegue de las potencialidades vitales de lo no humano aun a sabiendas de que la propia reproducción de la vida humana parte de una contradicción inherente: para poder ser debe consumir otras formas de vida. Es decir: el que las distintas expresiones de vida en este planeta ocurran a plenitud, libres de explotación, sólo sería posible si la orientación moral de los distintos caminos trazados por el ser humano para la reproducción de su vida estuvieran inclinados hacia el respeto a la reproducción de otras expresiones de vida en el planeta o, lo que es lo mismo, que la ética de la reproducción social no colocara al ser humano como dueño de todo sino como parte del todo.

La RVA es una noción que podría resolver epistemológicamente el debate entre el desarrollo y el buen vivir en tanto buscaría cambiar el objeto de la discusión: dado que se trataría de reproducir la vida como totalidad, el asunto central es el de permitir que las posibilidades ontológicas humanas y no humanas ocurran, y para ello es necesario que la reproducción de la vida humana, proyectada y planificada de manera libre, se oriente por medio de valores no antropocéntricos sino biocéntricos, centrados en la solidaridad, la cooperación, la reciprocidad y la complementariedad entre las partes del todo. ¿No es el ser solidario y recíproco dos de las principales responsabilidades

éticas del ser libre? Una actitud diferente, ¿no sería contraria a la posibilidad misma de la vida, como lo está demostrando la actual crisis civilizatoria?

En otras palabras, la RVA sería posible en tanto la ética que oriente la reproducción de la vida humana devenga en acto moral, o lo que es lo mismo: la RVA sería posible en tanto la orientación moral de los desarrollos se incline por las prácticas de los socialismos latinoamericanos y los buenos vivires, presentes sobre todo en las formas de vida campesina.

(...) Se necesita de un pensamiento dialéctico que oriente las soluciones: ni el desarrollo lineal de la modernidad capitalista, ni un fundamentalismo indígena con mira al pasado. Se requiere una orientación nueva que tenga en cuenta las exigencias de la salvación del planeta y de los pueblos. Por eso, se deben proponer nuevos paradigmas de desarrollo y, no hay duda, que la cosmovisión de los pueblos indígenas puede contribuir a su elaboración. Ello exige una adaptación del pensamiento. La dificultad consiste en hacer la diferencia entre valores fundamentales de respeto de la tierra y de solidaridad humana, expresados por las culturas indígenas y la manera de cómo se manifiestan en sus expresiones diversas. Pero, no se trata de comparar las culturas con juicios de valor, sino de manifestar la existencia de diferencias. (Houtart, 2011: 127).

La RVA es posible en tanto los diversos caminos de la reproducción de la vida humana y su perfeccionamiento (desarrollos) se orienten por un código ético (buenos vivires) centrado en la defensa de la vida como totalidad (RVA). No podría ser de otra forma, pues sólo la reproducción de la vida humana pone en riesgo la reproducción de otras expresiones de vida en el planeta, y en muchas ocasiones excluye al propio ser humano de la simbiosis natural con el resto del todo. Así, en tanto el ser humano es un animal reflexivo, consciente y condenado a ser libre, debería reflejar una actitud ética al resolver sus instintos de manera solidaria, cooperativa y recíproca con los demás y con lo otro.

La RVA es el despliegue del *telos* de todo y de todos; sin embargo, comprende que el ser humano, hasta donde se sabe, es el único ser de este mundo que tiene una finalidad consciente y racional en la vida. La reproducción de la vida ampliada es el despliegue de las posibilidades y virtudes de todo y de todos: seres humanos, otros animales, plantas, agua, tierra, aire. Como tal, necesita del crecimiento económico para que el ser humano tenga qué distribuir, lo cual no puede darse a costa del consumo irracional, del subconsumo, de la explotación y la destrucción de la naturaleza. La reproducción social, por tanto, debe cuestionarse constantemente sobre cómo crecer económicamente para tener y distribuir, y por supuesto debe buscar la redefinición colectiva y autónoma de un sistema de necesidades humanas ajeno a la lógica del capital y la sociedad de consumo.

La reproducción de la vida ampliada sólo puede darse en contextos de relaciones solidarias y cooperativas entre seres humanos, por lo que las prácticas comunitarias o de comunalidad son privilegiadas, y en el caso de los herederos más próximos de los pueblos originarios de América dicha comunalidad y comunitarismo cobra forma y sentido (estructura y sustancia) en los sistemas de cargos. Por ello, el derecho consuetudinario⁸⁹ es otro rasgo característico de ésta lógica.

Las semillas de lo nuevo ya existen, y está claro ya que no se puede partir de la nada ni hacer tábula rasa. Para que la RVA sea posible habría que partir de diálogos en condiciones de igualdad epistemológica entre distintas matrices de conocimientos, distintos lugares y temporalidades de enunciación y entre diversas prácticas, como las del desarrollo humano socialista en Cuba o el ma'alob kuxtal en el centro de Quintana Roo. Se dice fácil.

En esta tesis se plantea a la reproducción de la vida ampliada como filosofía de la praxis, y a la filosofía de la praxis como la liberación de la vida. Se trata, entonces, de una práctica consciente y reflexiva por parte del ser humano, no hay más; por tanto, se debe tratar de una praxis solidaria y cooperativa entre sí mismo y con su entorno.

¿En qué tipo de sociedad sería posible pensar en la RVA? Dadas las condiciones actuales, podría suceder, quizás, en tanto los humanos se organicen bajo formaciones sociales complejas en territorios determinados que les permita la distribución del poder en la mayor cantidad de cabezas posibles, mediante la participación directa en la toma de decisiones de la mayor cantidad de manos organizadas en asambleas establecidas en un ir y venir de abajo a arriba, de un lado a otro (democracia participativa y representativa, relaciones horizontales y verticales de poder), con administración popular de las instituciones, las empresas y los recursos públicos, bajo la sana convivencia entre la propiedad colectiva y privada de los medios de producción; una forma de organización compleja que potencie las virtudes humanas de la solidaridad, la reciprocidad, la cooperación, la honestidad y el respeto entre individuos, grupos humanos y otras formas de existencia. Una forma de organización compleja que intervenga directamente en la economía como reguladora y como ente productivo-redistributivo, orientada a garantizar las oportunidades necesarias para que individuos y colectividades puedan satisfacer sus necesidades materiales e inmateriales, definidas colectiva y públicamente, en un entorno de aspectos vitales mínimos garantizados por su universalidad y gratuidad (tierra, agua, trabajo, salud, educación), y por su

⁸⁹ Sistemas de usos y costumbres.

accesibilidad y disponibilidad (alimentación, vivienda, vestido, movilidad, comunicaciones, recreación y tiempo libre). Una sociedad en la que la naturaleza (humana y no) no sea considerada un recurso explotable sino una serie de componentes o elementos con los cuales compartimos la existencia, y de los cuales dependemos para reproducir la vida humana. Un tipo de sociedad, pues, en la que cada uno tenga lo que merece de acuerdo a sus necesidades y capacidades sin explotar la naturaleza sino usándola de forma ética.

La reproducción de la vida ampliada sería posible en tanto el ser humano se organice bajo un sistema que privilegie al ser humano frente al capital, pero que cuya reproducción social no contravenga la reproducción de otras formas de vida. Ello no equivale a afirmar, por ejemplo, que la vida de una hormiga, un perro o una lechuga es igual de valiosa que la de un ser humano y que merecemos los mismos derechos, sino a reconocer que la razón de ser de la reproducción social y su constante complejización conlleva consecuencias que están bajo nuestro control. ¿Podría entenderse esta definición como un axioma contemporáneo del socialismo?

La reproducción de la vida ampliada podría verse favorecida por el socialismo, tanto en términos teóricos como prácticos, en tanto el socialismo signifique justicia social, democracia en el sentido de igualdad de derechos y oportunidades, la autodeterminación de los pueblos, que hoy podría ser interpretado en términos autonómicos, y la instauración de relaciones libres entre ellos en forma de alianzas surgidas en el contexto de los valores de la solidaridad y la complementariedad. Lo contrario, sería una traición al socialismo. Por supuesto, el camino del socialismo no es uno (Lenin, 1919), y por tanto habría que hablar de socialismos y así abandonar la hipótesis de que sólo existe una vía para construir el socialismo. Siguiendo una línea de pensamiento marxista-leninista, la democracia completa, la igualdad de derechos y oportunidades, la autonomía en coexistencia con una dirección central, son imposibles en el capitalismo.

De esta forma, el nuevo horizonte de expectativa de los desarrollos pueden ser los buenos vivires (entre otros), en el cual se establezcan nuevos valores en los que sea más importante ser y no tener, en donde la calidad creciente de vida no se enfrente al respeto y al cuidado del ambiente. El desarrollo es el cómo pensamos incidir en la realidad; la buena vida es el horizonte ético de ese *cómo*. Los desarrollos son los caminos, particulares y comunes, que el ser humano transita, las decisiones que toma, y la buena vida es el referente ético que orienta dichos caminos para permitir que la vida como totalidad se reproduzca.

Al parecer, para construir una o varias soluciones a esta crisis no puede haber otro camino que no sea aquél que de manera intersubjetiva y verdaderamente democrática, enfrentándose al imperialismo y al capitalismo neoliberal, incida en el proceso de producción, valorización, distribución, consumo y acumulación de bienes e ideas, respete los ciclos reproductivos de la naturaleza, y garantice su aprovechamiento para las futuras generaciones permitiendo la reproducción de la vida ampliada. De eso se trata este diálogo de saberes: de ampliar el ámbito de lo posible.

Pensar en un diálogo entre conocimientos, saberes y prácticas que dirijan los esfuerzos de la humanidad hacia una RVA debe obligarnos como especie a concebir nuevas relaciones de poder, nuevos acuerdos de complementariedad y solidaridad, nuevos sistemas de necesidades, donde la buena vida de un pueblo no interfiera con el deseo de vivir bien de otros pueblos o con el respeto a los ciclos reproductivos de la naturaleza; en pocas palabras: una nueva ética, y ello sólo será posible si se planean y se llevan a cabo nuevas formas de educar a los humanos para construir al hombre colectivo de Gramsci, al superhombre de Nietzsche, al hombre nuevo del que hablaron Ernesto Guevara o Frantz Fanon, el hombre revolucionario de Sartre, o al homo evolucionado conscientemente en torno de la solidaridad y la cooperación del que habla Arruda (2005).

Desarrollo y ma' alob kuxtal en Cuba y México

De alguna u otra manera, los proyectos/procesos del socialismo próspero y sostenible (Cuba), el desarrollo humano socialista (Cuba), el ma' alob kuxtal (México), el socialismo comunitario (Bolivia), el sumak kawsay (Ecuador), el socialismo del siglo XXI (Venezuela), el sumaq qamaña (Bolivia), el lekilaltik (México), la ecofilosofía (Polonia); las ideas y prácticas de los indignados por las formas bárbaras de depredación de la vida en el neoliberalismo autonombrados pachasóficos, de izquierdas, liberales, pachamámicos, socialistas, anarquistas o comunistas, comparten en menor o mayor grado, consciente e inconscientemente, el principio dialéctico de totalidad y los valores éticos del anticapitalismo, el antiimperialismo, el anticolonialismo, el antirracismo, el antifascismo, la solidaridad, la cooperación, la complementariedad, la hermandad, la justicia social, el internacionalismo y la equidad plena entre todos los seres humanos y el respeto a las demás expresiones del Universo en la Tierra, formas animadas (seres vivos) o inanimadas (montes, ríos, mares).

Ya sean ideas y prácticas del desarrollo socialista cubano o el ma' alob kuxtal maya, por ejemplo, de ambos habría que identificar y reafirmar aquellos elementos que en lo cotidiano abonan a la emergencia de un mundo más justo y sano, es decir, aquellos elementos cruciales que podrían enriquecerse mutuamente para posibilitar la reproducción de la vida ampliada. José Carlos Mariátegui llamó a estas praxis *elementos del socialismo práctico*.

Los elementos del socialismo práctico

Si bien el primer gobierno socialista de América fue el de Felipe Carrillo Puerto (un gobierno por cierto internacionalista, democrático y además muy maya), Mariátegui merece el reconocimiento por ser “el fundador del socialismo no gregario, no imitativo y más legítimo de nuestra América” (Mazzeo, 2013: 390), al menos en un sentido teórico, que no es asunto menor. Para Miguel Mazzeo, el socialismo de Mariátegui articuló “otras tradiciones emancipatorias de Nuestra América, como el nacionalismo revolucionario, el antiimperialismo, el agrarismo y el indigenismo radical (y también, de alguna manera, el afroamericanismo y el antillismo radicales)” (Ibid), dando cabida al surgimiento de otras tradiciones emancipatorias, “como el guevarismo, la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia” (Ibid).

Es fundamental reconocer el trabajo del amawta, pues no sólo interpreta las ideas marxistas desde y para América Latina antes que Fidel, sino que las nutre y las integra con las prácticas originarias del continente en un todo complejo, como lo es la Realidad misma. Tal vez uno de sus mayores aciertos sea el de no buscar el socialismo en la realidad centroeuropea sino en las prácticas cotidianas de nuestra América, por lo cual no se trata de copiar y reproducir un socialismo ajeno sino de construir socialismos específicos, pues en cada especificidad cotidiana⁹⁰ es que se encuentran los *elementos del socialismo práctico*.⁹¹ Es posible decir que dichos elementos del socialismo práctico son “formas de comunismo que podrían denominarse ‘inconscientes’ y que están presentes en un conjunto de tradiciones autóctonas” (Mariátegui en Mazzeo, 2012: 78). Se trata, pues, de una *tendencia natural de los indígenas al comunismo*, como dice Mariátegui, quien afirma que las prácticas cooperativas y solidarias de los pueblos originarios son “expresión empírica de un espíritu comunista” (*Ibidem*: 234).

De esta forma se apuesta por la fusión, la confluencia, la aleación (todas metáforas mariateguinas), por el mestizaje o síntesis de ideas y prácticas provenientes de distintos *ethos*:⁹² “Las condiciones para una teoría fecunda sólo pueden ser provistas por una praxis intensa y variada, por el diálogo de muchas praxis” (Mazzeo, 2013: 62). Se trata de centrarse en los procesos de articulación entre distintas prácticas contrahegemónicas para reformular socialismos propios, con arraigo, desde abajo,⁹³ latinoamericano, enraizado en las prácticas comunitarias cotidianas, moderno, del siglo XXI, que no es impuesto, no es forzado; que reconoce la pluralidad y la diversidad y se concentra más en las prácticas populares que en las prácticas estatales, aunque éstas continúan jugando un papel rector en la organización compleja de las sociedades y en la planificación de las economías nacionales.

⁹⁰ Para Mariátegui, lo cotidiano es el “espacio de la reproducción” (Mazzeo, 2013: 294); de ahí que el estudio directo de la cotidianeidad sea fundamental en esta investigación.

⁹¹ Los elementos del socialismo práctico son “un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo colectivo y los valores de uso, también una mentalidad, un espíritu, considerados a la luz de un finalismo revolucionario, en fin: una praxis” (Mazzeo, 2013: 293). Asimismo, los elementos del socialismo práctico mantienen un vínculo armónico con la naturaleza, no desde una “simple solidaridad mística con la misma, sino de un saber convivir con ella, de ser agradecido con ella (...), de pensar un sistema de producción que no dañe sus propias condiciones” (Mazzeo, 2013: 298). De esta forma, los elementos del socialismo práctico son aquellos elementos constitutivos de la reproducción de la vida ampliada, los cuales refieren al reencuentro del ser humano consigo y con la naturaleza externa a sí mismo. De esta forma, sin purismos, para Mariátegui el socialismo no es algo ajeno a las prácticas campesindias sino que sus características forman parte de la tradición comunitaria de los pueblos originarios.

⁹² Lo mismo con el *telos*.

⁹³ Una de las primeras referencias a la noción “desde abajo”, entendida como control de todo pueblo y para todo el pueblo, o la participación real de las masas, y popularizada a finales del siglo pasado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se halla en el artículo “Las tareas inmediatas del poder soviético”, de Vladimir I. Lenin (Lenin, 1918 [1973]).

(...) un proyecto socialista y revolucionario debería desarrollar, ampliar y sistematizar elementos que “ya” se encuentran en la sociedad y que son parte de la identidad, las prácticas, las tradiciones y la cultura (cotidianidad, finalmente) de las clases subalternas. Los elementos del socialismo práctico aparecen como una elaboración de los campesinos indígenas, de los trabajadores, en el marco de su experiencia histórica. Eso mismo que han elaborado y construido colectivamente es el fundamento de su proyecto de cara al futuro, de su utopía realista. El socialismo aparece entonces como producto de una experiencia histórica y no como resultado de devaneos teóricos o de ensueños utópicos.

Los elementos del socialismo práctico remiten entonces a una síntesis dialéctica y no precisamente a una restauración, tampoco a una compatibilización, entre un socialismo “primario” y otro “elevado”. (Mazzeo, 2013: 329)

Es en las comunidades, especialmente agrícolas, donde pueden encontrarse los elementos de un cooperativismo integral, de un comunismo originario (Mariátegui, dado que finca sus estudios en el Perú, se refiere al comunismo incaico en los ayllus), pues “portan en sus entrañas el germen del socialismo” (Mariátegui en Mazzeo, 2013: 237).

Pero la tesis del comunismo incaico no condujo a Mariátegui, al igual que a algunos de sus predecesores y a muchos de sus contemporáneos, a una idealización ingenua del incario, a la formulación de restauraciones utópicas, a la reivindicación de sistemas despóticos-tributarios, a la ilusión del carácter socialista de los Estados precapitalistas, al misticismo social o el idilio aldeano típico de algunas expresiones del romanticismo. (...) Mariátegui no pretendió resucitar un paraíso perdido conquistando el tiempo pasado. (Mazzeo, 2013: 248).

Entre el comunismo incaico y el proyecto socialista que defiende no sólo se pueden encontrar naturalezas afines, consanguinidad, o semejanzas sustanciales, sino también elementos de mediación concretos: los rasgos económicos, sociales, políticos y culturales, los hábitos de cooperación y solidaridad, los factores naturales socializantes que subsisten en las comunidades. (Mazzeo, 2013: 274)

Los elementos del socialismo práctico cumplen la función de articular el marxismo europeo y las prácticas populares de los campesindios. Entonces, para pensar en una reproducción de la vida ampliada como síntesis entre distintas formas de reproducir la vida humana que no condicionen la reproducción de otras formas de existencia, habría que buscar la articulación de los elementos del socialismo práctico identificados en las ideas y prácticas del desarrollo humano socialista cubano y el ma'álob kuxtal maya, por ejemplo y entre otros. Pero antes de profundizar en ambos casos, es necesario conocer el contexto regional en el cual se desenvuelven estos hechos.

Experiencias latinoamericanas anticapitalistas y antiimperialistas

Los movimientos y organizaciones más contundentes en la construcción de alternativas posneoliberales radican en el ámbito de lo rural. Ante todo, es el bloque más afectado por la pobreza y la desigualdad estructurales. Es fundamental recordar que tres cuartas partes de esa población son los hoy denominados pueblos originarios, y que son los más pobres entre los pobres. Además

forman parte de los sectores más discriminados por el racismo y el clasismo aunque 60% de nuestra alimentación depende de la población rural, como se vio en el capítulo primero.

Entre las experiencias latinoamericanas anticapitalistas y antiimperialistas contemporáneas más notables no se puede dejar de considerar al zapatismo en México, el cual, tras la tradición guerrillera latinoamericana de las décadas de los cincuenta a los noventa del siglo pasado, construyeron una nueva forma de lucha y posicionaron a los grupos originarios de México y el resto del continente como actores indispensables, aunque negados y ocultados por los Estados-nación, para construir un mundo verdaderamente democrático e inclusivo. A veinticinco años de construcción, hoy el movimiento zapatista edifica autonomías que le permite reproducir su vida social, y ha sido ejemplo e inspiración para otras luchas por la defensa de la vida en todo el mundo. Este caso es, quizás, el mejor ejemplo práctico de diálogo sintético entre el pensamiento marxista socialista y los buenos vivieres en contra de los discursos y prácticas de dominación del otro.

Retomando el derecho de los pueblos a la libre determinación, varias comunidades de Chiapas han logrado establecer municipios autónomos para resolver necesidades comunes y garantizar derechos comunes entre la población: impartición de justicia, salud, educación, alimentación, tierra, comercio, vivienda, cultura. Estas necesidades y derechos al desarrollo autónomo son satisfechos con un solo fin: vivir bien (*jlekilaltik*, en tojolabal; *lekil kuxlejal*, en tzotzil), lo cual sólo es posible, según han demostrado, bajo el esquema de una democracia participativa, combatiendo el individualismo competitivo y el saqueo de la naturaleza desde una pluralidad ideológica, aunque cuestionen la posibilidad de una transformación desde el Estado. ¿Será posible cambiar el mundo sin tomar el poder?

Dichos municipios se organizan en torno a las Juntas de Buen Gobierno, organismos más o menos autónomos (pues son controlados de manera central por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena), establecidos en asambleas, que supervisan a los consejos municipales, administran los recursos para ser distribuidos de manera más justa, fijan normas sociales y resuelven conflictos entre personas y entre comunidades, zapatistas y no zapatistas. Las sedes de estas juntas son los Caracoles. Una de las principales características de estas formas de autogobierno es que las autoridades son elegidas por el pueblo para ser mandadas por el pueblo: se trata del poder repartido, de la participación directa, de la corresponsabilidad; del mandar obedeciendo (*“ja ma’ ay ya’tel kujtiki, mandar ay kujtik”*), una filosofía que no proviene del levantamiento armado de 1994 sino de mucho antes (Lenkersdorf, 2003b: 20).

Este tipo de prácticas, críticas del capitalismo y la colonialidad, han logrado que los sujetos colonizados, dominados y explotados, resistan y se conformen como sujetos autónomos, activos, participativos, constructores de sus propias decisiones y estrategias (López y Rivas, 2004). La autonomía, pues, es la gran conquista:

Son los propios pueblos indios los que deciden sobre sus formas de participación en los Estados nacionales contemporáneos. No se trata ya de la pura denuncia, sino del germen de un proceso tendiente a establecer, a partir de ellos mismos, las condiciones que permitan un desarrollo autónomo. (Ibidem: 36)

Frente a la dominación del otro, el saqueo y el despojo característicos de la actual crisis multidimensional, los zapatistas no son los únicos que resisten y construyen nuevas formas de desarrollarse para vivir bien. Por ejemplo, ante los conflictos mineros en Oaxaca, Puebla, Jalisco, Chiapas, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato, Colima, Michoacán, Querétaro, Hidalgo, Guerrero y Morelos, y las concesiones de más de dos millones de hectáreas de territorios rarámuris, zapotecos, chatinos, mixtecos, coras y tepehuanes, han surgido múltiples expresiones anticapitalistas con tintes autonómicos, como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (Guerrero), la Coordinadora de Pueblos Unidos de Ocotlán (Oaxaca), el Comité para la Promoción y Defensa de la Vida “Samuel Ruíz García” (Chiapas), el Movimiento de Pueblos y Ciudadanía Unida (Morelos), el Movimiento Morelense en contra de las Concesiones Mineras de Metales Preciosos (Morelos), Ejidatarios de La Sierrita (Durango), Tetela hacia el futuro (Puebla), y Tosepan Titataniske (Puebla), entre muchos otros casos emblemáticos (Bartra, 2016).

El caso de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (unidos venceremos, en náhuatl), en Cuetzalan, Puebla, es emblemático. A lo largo de 40 años han logrado conformarse como una unión de cooperativas de producción, consumo y de servicios, organizada en torno a un modelo democrático participativo que adquiere sentido en cada asamblea general mensual. Convencidos de que trabajar unidos y organizados es la clave de la buena vida, o *yeknemilis* (en náhuatl), tienen claro que es una situación crítica, de explotación y despojo, lo que les genera la necesidad de producir, distribuir y consumir según sus propios términos y necesidades colectivas. Para lograr el *yeknemilis* los cooperativistas buscan vivir de manera sana, frugal, ética, lo cual implica una relación respetuosa con el otro (naturaleza incluida); ello ha significado modificar el ordenamiento territorial de su municipio para detener el avance de la agroquímica, las hidroeléctricas y las minas. Para lograr su cometido parten del trabajo productivo voluntario, cooperativo y recíproco, llamado faenas, y mediante la agricultura ecológica (uso de compostas, biofertilizantes, barreras vivas) cultivan café, pimienta, canela, maíz, yuca, cítricos y mameyes, productos vendidos bajo la lógica del comercio

justo, a bajos precios entre los asociados, en un complejo cooperativo en el que existe el trueque, el cual le resta valor al dinero deificado en el capitalismo neoliberal. Pero no sólo la producción y transformación de materia prima es característico de la Tosepan: también cuentan con una cooperativa de producción agroecológica y de miel de abeja melipona; una cooperativa de materiales para la construcción que cuenta con programas propios de vivienda y métodos alternativos de edificación, como la captación de agua pluvial; una cooperativa de medicina tradicional (Tosepan Pajti), y una cooperativa que ofrece servicios ecoturísticos (Tosepan Kali). Los miembros de la Tosepan, variados cultural y profesionalmente (pues los hay nahuas, totonacas y mestizos, campesinos, amas de casa, estudiantes, maestros, obreros y carpinteros), han sorteado la incertidumbre y la desesperanza característicos de la crisis actual, y han logrado ir más allá de sus expectativas, pues cuentan además con un sistema propio de educación en sus propias lenguas y con una caja solidaria de crédito y ahorro, cuyos excedentes son gastados de acuerdo a las decisiones colectivas en las asambleas (Tosepan Tomin).

En este sentido, resalta el caso del Túmin, una moneda comunitaria alternativa al peso mexicano que circula entre una red plural de economía solidaria basada en la confianza, la ayuda mutua y la cooperación entre personas y colectivos procedentes de diversas ideologías y corrientes políticas. Planteado en 2010 al norte de Veracruz en el municipio El Espinal como un medio de intercambio, sin un trabajo previo de organización o concientización política sino más bien como un elemento cotidiano del socialismo práctico, el túmin, de origen totonaca y mestizo, hoy funciona en diversos estados del país, así como el Tlálóc y otras monedas comunitarias, con la finalidad de fortalecer los valores de uso frente a los valores de cambio (Junta de Buen Gobierno, 2014).

En San Juan Copala, Oaxaca, se encuentra otra respuesta emblemática a la crisis civilizatoria, a la represión y el etnocidio, en este caso entre el pueblo triqui. Desde 2007, pero con base en el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) de 1981 y el apoyo recíproco del EZLN a partir de 1994, el municipio se constituyó como territorio autónomo. Instaurando un Consejo de Ancianos rompieron con la subordinación bajo la cual el Estado-nación mantenía a sus autoridades, retomando el camino de su propio desarrollo para vivir una buena vida, caracterizada principalmente por la no violencia como método para resolver conflictos (Gogol, 2014).

Por su parte, la Comuna de Seguridad y Justicia Comunitaria de Guerrero, y su expresión en la Coordinadora Regional de la Policía Comunitaria, es una respuesta mixteca y tlapaneca de la

Montaña y la Costa Chica de Guerrero a las correlaciones de poder, asentada en el trabajo colectivo, la convivencia social, la educación intercultural, comunitaria y ética.

En otra parte del continente, con las reservas más grandes de petróleo en el mundo, y con el mayor consumidor del hidrocarburo a 4.5 mil kilómetros de distancia (bastante más cerca que Irak, Siria o Libia), Venezuela no avanza sin obstáculos en la construcción de lo que han llamado *socialismo del siglo XXI*. Con el ojo puesto sobre dichas reservas, Washington busca garantizar sus intereses, afectados a partir del gobierno del Comandante Hugo Chávez en 1998. La instauración de la Asamblea Constituyente abrió canales de intervención con diversas prácticas de la democracia participativa, la cual fortaleció la democracia representativa en el país. Con el gobierno de Chávez-Maduro ha habido una reducción significativa de la pobreza y la mortalidad infantil, pues aumentó considerablemente el gasto público para incrementar las políticas sociales y educativas. En 2002 los EU apoyaron un golpe de Estado, el cual fue frustrado, sin embargo los intentos de desestabilización continúan hasta nuestros días a partir de lo que se ha llamado *golpe suave*, es decir, guerra económica.

Aunado al hecho de que Venezuela depende de importaciones para garantizar las necesidades internas de los venezolanos, el sector empresarial ligado con la oligarquía trasnacional han generado las condiciones de desabasto para generar descontento. A esto se le suma el bloqueo financiero y comercial, mediante los cuales Venezuela no puede acceder a ciertos bienes de consumo, y la manipulación mediática: el hacer creer que el gobierno es dictatorial y que reprime manifestaciones pacíficas, cuando en Venezuela ha habido más de veinte elecciones en los últimos 20 años, y cuando la violencia ha provenido, sobre todo, de una oposición de clase media y media alta financiada y dirigida desde la Casa Blanca en el marco de la guerra no convencional promovida por la Circular de Entrenamiento 1801 del Departamento de Estado en Washington. Al primer trimestre del año 2019, Juan Guaidó, presidente de la Asamblea Legislativa en desacato, se había autoproclamado presidente interino de Venezuela y se había planeado una intervención extranjera con “ayuda humanitaria”, y posteriormente un ataque cibernético al sistema eléctrico venezolano auspiciado por el golpista Guaidó y el gobierno estadounidense de la mano de Marcos Rubio y Michael Pence (hasta el momento en que este texto fue redactado).

Por otra parte, entre 1985 y 2005, Bolivia vivió una crisis similar a la que hoy experimenta México, producto del desarrollo de las contradicciones internas y externas del neoliberalismo. En 1984 Bolivia fue militarizada con el discurso de la lucha contra el narcotráfico, reprimiendo

brutalmente al campesinado, mientras la moneda se devaluaba frente al dólar, los precios aumentaban y los salarios reales caían. Existía una democracia pactada en la cual los partidos políticos se turnaban el control del Estado para beneficiar la acumulación de capital extranjero por medio de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, bajo el velo de elecciones supuestamente democráticas. Todo esto, en el contexto de la imposición de la política económica neoliberal y el ajuste estructural a partir de contrarreformas para garantizar el pago de la deuda externa y la subsunción de todo un pueblo frente al imperialismo estadounidense. Entre ex dictadores narcotraficantes, y mafiosos que a duras penas hablaban el español, se turnaron la presidencia favoreciendo la desvalorización de los trabajadores.

Hacia 1999 se privatiza el agua en Cochabamba, lo cual desata una movilización multisectorial de decenas de miles de personas organizadas que se concentran en torno a la Coordinadora del Agua de Cochabamba, que comienza a funcionar como un vehículo a través del cual se canalizaría una extensa serie de reclamos institucionales. Bloquearon las principales rutas nacionales y paralizaron al país. Tomaron ciudades enteras. Tras lo que se conoce como Guerra del Agua, el recurso hídrico vuelve al control social y comunitario, al *control desde abajo*. Más adelante, hacia 2002, hay otra intentona por privatizar los elementos energéticos no renovables. Mientras tanto, la desigualdad social va en aumento, pues 20% de la población era 30 veces más rica que el 20% más pobre.

En 2003 comienza la Guerra del Gas. Al momento en que las corporaciones trasnacionales obtenían 82% de las ganancias dejando al Estado con el restante 18%, la criminalización de la protesta social aumenta y los militares disparan contra estudiantes del Colegio Ayacucho, quienes se manifestaban por la venta de gas barato a México y los Estados Unidos vía Chile. Tras este crimen de Estado, más de 300 mil personas se organizan en El Alto, la ciudad que rodea La Paz desde el altiplano periférico por medio de juntas vecinales. El entonces presidente, Gonzalo Sánchez de Lozada, huye en helicóptero hacia Santa Cruz, literalmente forrado de dólares, y después huye a Miami, donde hoy goza de una gran fortuna producto del robo descarado a los peculios del pueblo boliviano.

El contexto de estas guerras populares por defender e incrementar sus conquistas sociales pone en cuestión todo el sistema en crisis, incluyendo al poder mismo, cuestionando el poder delegado ante el mandar obedeciendo, tan de los zapatistas, y a la democracia liberal frente a sus formas tradicionales de organización política. La unión de todos los frentes de protesta: los

campesinos reprimidos dirigidos por Evo Morales y los comuneros en defensa del agua de Cochabamba, y las organizaciones vecinales y ciudadanas en La Paz y El Alto, coincidieron en algunos puntos que les permitió conquistar por la vía electoral un gobierno liderado por las corporaciones de organizaciones laborales, mayor parte de los movimientos sociales, y parte también de los sectores intelectuales y empresariales, en un contexto en el cual la mayoría poblacional es aimara, quechua o guaraní, entre otras culturas, permitiendo una autonomía relativa del Estado frente al capital financiero transnacional, y con fuertes bases obreras y campesinas controlándolo. Actualmente, en un proceso de tensión en los debates entre el extractivismo y el vivir bien, entre el antidesarrollo y el desarrollo, sobre todo por la construcción de una carretera que atraviesa el trópico boliviano conectándolo con Brasil, en específico el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure), hoy es una experiencia de construcción de una alternativa posneoliberal (para una profundización del tema véase Nudelman, 2013).

A nivel estatal el buen vivir no ha logrado rebasar su condición de lema, porque el extractivismo continúa siendo un generador de capital. Pero no es tan simple. Por primera vez los componentes naturales fósiles, minerales y otros están bajo el control de un Estado en cuya cabeza se encuentra un aymara y sindicalista socialista, y por primera vez, aunque con deficiencias, hay una redistribución social más justa y nuevos puntos de partida, dentro de lo posible al interior de un sistema global capitalista imperial. Dadas las condiciones bajo las cuales se despliegan estos procesos (desvalorización del trabajo, crisis total, colonialidad), hay que saber reconocer no sólo los errores, lo cual es indispensable, pero tampoco pasar por alto los aciertos. No es tan fácil el camino cuando enfrente hay una cordillera sin mar.

Tras los golpes de Estado en Honduras (2009), el intento de golpe en 2010 en Ecuador, el golpe de 2012 en Paraguay, y el intento de golpe en 2014 en Bolivia; con Lula preso, Macri en Argentina, Lenin en Ecuador y Bolsonaro en Brasil, la denominada ola progresista en América Latina, bajo la cual se marcó una tendencia hacia la izquierda en el subcontinente, parece haber encontrado un momento de inflexión, pues lo que ahora se respira en la región es un ambiente de derechización profunda. Habrá que esperar si el sexenio de AMLO en México tiene la capacidad de devolver un poco la inspiración que recorrió nuestra América durante la primera década del siglo actual

Sin embargo, ante estas y otras críticas que pudieran hacerse a los gobiernos venezolano, boliviano, brasileño o argentino, o a las prácticas regionales de México, por mencionar algunos ejemplos, no hay que olvidar que, finalmente, constituyen grandes iniciativas autóctonas (Lenin,

1919). Pensar en una fase posneoliberal implica revalorizar al capital volviéndolo productivo,⁹⁴ y también revalorizar la fuerza de trabajo⁹⁵ reorientando la producción al abastecimiento del mercado interno;⁹⁶ garantizar la soberanía alimentaria,⁹⁷ el control social⁹⁸ sobre el agua y demás componentes naturales renovables y no renovables, el respeto a la vida de todo y de todos; aumentar el consumo donde exista subconsumo, estimulando así la producción y por ende, las fuerzas productivas, generando empleo; controlar y garantizar precios bajos y salarios satisfactorios, respetando los ciclos de reproducción de la naturaleza por medio de obligaciones y responsabilidades éticas constitucionalizadas, poniendo límites al extractivismo y el consumo de combustibles fósiles. Al parecer no hay otra vía que la de la lucha de clases, como expresión auténtica de libertad democrática, como dice Juan Arancibia (2011).

Cuba

Cuba prehispánica y colonial

Los primeros habitantes de este archipiélago llegaron de Norteamérica provenientes de las regiones hoy conocidas como Florida, Mississippi y Bahamas. También poblaron migrantes de lo que hoy es nombrado Centroamérica, aunque los taínos arribaron de toda la región Caribe, desde Colombia y Venezuela, transitando por las Antillas menores. Aunada a estas migraciones se sumó una muy importante proveniente de Sudamérica: la de los araucos, de cuyo tronco lingüístico se desprenden una serie de nombres que aún son usados en la región y más allá de la misma: aguacate, maíz, ají, anón, guayaba, guanábana, batey, bohío o huracán, por ejemplo. A la llegada de los conquistadores, estos pueblos neolíticos se caracterizaban por poseer la tierra de forma comunal, en la cual sembraban yuca (casabe), cacahuate (maní), calabaza (zapallo), maíz (choclo), frijol, boniato (camote) y ají (chile), aunque la caza y la recolección eran actividades primordiales de estos grupos. Hacia finales del siglo XV, mayor parte de la población estaba conformada por siboneyes

⁹⁴ El dinero en el banco no produce bienes sino que especula sobre su propio valor al ser capital financiero. Para volverlo productivo es necesario invertirlo en generar empleo, en producir bienes para la satisfacción de necesidades humanas, por ejemplo.

⁹⁵ Es decir, capacitar a la mano de obra para hacerla más productiva, más rentable, y que por tanto se le pueda pagar más.

⁹⁶ La producción se orienta por la demanda. Actualmente la producción interna está orientada a satisfacer demandas externas mientras se importan bienes para satisfacer la demanda interna. Es necesario conocer qué demandas tiene la población propia para reorientar la producción nacional hacia la satisfacción de la demanda interna.

⁹⁷ Que cada pueblo pueda definir sus políticas agrarias en el marco del respeto a la naturaleza y la satisfacción de sus necesidades alimenticias.

⁹⁸ Que sea el pueblo quien decida sobre las formas de uso de los componentes naturales para su propio beneficio y en armonía con la naturaleza.

(mesolíticos tardíos) y taínos (neolíticos); sin embargo, también convivían con otros grupos menos desarrollados, pueblos mesolíticos que eran reconocidos como guanahatabey (Castro, 1977, en Guerra López, 2012).

Es Bartolomé de Las Casas quien distingue tres culturas distintas en la isla al momento de la conquista: los guanahatabey, los siboney y los taínos. A diferencia de otros procesos de conquista y colonización en los que el mestizaje fue una tendencia, en Cuba la población fue diezmada hasta su casi absoluta desaparición física, como se mencionó en el primer capítulo: “A los 32 años de establecido el dominio colonial, según las fuentes documentales, sólo quedaban 893 aborígenes; esto significa que 99.21% había desaparecido, cifra que pudiera considerarse más elevada si se tiene en cuenta la tasa de natalidad” (Torres Cuevas, 2001: 11). Este es el principal motivo por el cual los gobiernos coloniales importaron africanos vueltos esclavos en los siguientes siglos, proceso que configuró la sociedad cubana dándole un nuevo sentido. Es decir, el trabajo esclavizado dio forma al proceso de acumulación que entraría en crisis hacia la segunda mitad del siglo XIX. Si bien la mano de obra esclava mayoritaria provenía del continente africano, cientos de miles de esclavos chinos (culíes) fueron vendidos por el Imperio británico a Cuba desde 1847. A partir de 1849 el gobierno mexicano, después de haber perdido en 1847 la mitad del territorio nacional debido al expansionismo estadounidense fomentado por la doctrina del Destino Manifiesto (1845), comenzó a exportar mayas esclavizados hacia Cuba (Ibidem).

La guerra cubana de liberación nacional

El largo y lento proceso de conquista y colonización comenzó a tambalear hacia la segunda mitad del siglo XIX. Sumado a las crecientes presiones tributarias por parte de España cabría considerar el debilitamiento de la sociedad esclavista, la expansión de un pensamiento nacionalista y el antimperialismo regional (México frente a la invasión francesa apoyada por España, o la guerra de España contra Chile y Perú, por ejemplo). El terrateniente Carlos Manuel de Céspedes fue uno de los primeros conspiradores que defendieron la idea de una lucha de liberación nacional. Nacida en la región centro-oriental de la isla en 1867, la conspiración anticolonial se caracterizó por ser antiesclavista y por saber aprovechar las estructuras masónicas para elaborar postulados políticos y darlos a conocer a lo largo del país. Tras los primeros levantamientos independentistas el pueblo estadounidense, en medio del fervor abolicionista, apoya a los mambises (guerrilleros). Un ejemplo de ello fue el brigadier estadounidense Henry Reeve, quien de manera voluntaria fue a Cuba a pelear del lado de los mambises, y por ello hoy reconocido como muestra de solidaridad internacional. La

brigada médica formada por Fidel en 2005, especializada en atención de desastres y epidemias, lleva su nombre.

En unos años la guerra se radicalizó en torno a la abolición de la esclavitud y la liberación nacional; los terratenientes, como Carlos Manuel de Céspedes, Máximo Gómez o Ignacio Agramontes, caracterizaron su lucha quemando sus propiedades y toda riqueza que pudiera ser útil al colonialismo español, y liberando esclavos para que se sumaran a la Gran Guerra. La respuesta de la corona española en Cuba fue similar a la respuesta del gobierno mexicano frente a la Guerra de liberación maya: la pacificación de los rebeldes. El proceso de pacificación se vio beneficiado por el colonialismo interno, pues consistió en indultar a los desertores; ofrecer dinero a quienes lucharan en nombre de España; prohibir la tortura y condenas de muerte a los mambises capturados; cesar el embargo de propiedades a los insurrectos, entre otras características que minaron la moral de los independentistas. Además, la escases de recursos, la falta de apoyo internacional y el agotamiento físico, acabaron finalmente por debilitar la unidad construida a lo largo de una década, terminando con ello el primer periodo de la lucha anticolonial por la liberación nacional.

Al término de la Guerra de los 10 Años ocurre una reconfiguración al interior de Cuba. A partir de este momento queda muy clara la diferencia entre el Occidente y el Oriente cubanos. El centro-oriente del país quedó devastado por la guerra: “99% de los potreros fueron destruidos” (Ibidem, 294), además de que no había infraestructura vial y muchas propiedades, cultivos y tierras habían sido incineradas. Por este motivo, se trata de un periodo en el cual el capital extranjero adquiere predominio en esta región de la isla, sobre todo en torno al cultivo de la caña y a la producción de azúcar en grandes complejos que a partir de entonces serían conocidos como centrales azucareros. Los dueños de estos centrales no tardaron en comprar grandes extensiones de tierra augurando un próspero futuro por la venta del azúcar (el *trust* azucarero, posible gracias a que los cubanos endeudados vendían sus propiedades a los capitalistas estadounidenses, sumado a la Ley McKinley y a la Enmienda Aldrich, garantizaron un monopolio productivo que vendía más de 90% de la producción azucarera a los Estados Unidos, aumentando la dependencia económica de Cuba respecto al país vecino). Mientras, en Occidente ocurría lo mismo en torno a la industria tabacalera.

Este proceso económico desplazó poco a poco al mediocre imperialismo español de su propia colonia, empujándolo a ofrecer la libertad a esclavos que lucharan en su nombre. Muchos cautivos huyeron hacia las montañas orientales (cimarrones) incrementando con ello la

disponibilidad de mano de obra en las tierras cañeras y caracterizando con ello una formación agrícola peculiar en el Oriente cubano, fundamental para comprender el triunfo del movimiento de liberación nacional de José Martí, quien hacia los últimos años del siglo XIX fundaría el Partido Revolucionario Cubano (PRC) con fines liberadores (no electorales), no sólo para la independencia cubana sino también de Borinquen (Puerto Rico) y, más que eso, con una visión latinoamericana bolivariana decidida a detener el expansionismo imperial de los Estados Unidos. Siendo en realidad un frente amplio, el PRC fue un partido de masas que se organizó de manera democrática en torno a diversos clubes.

El gobierno estadounidense no tardó en involucrarse en la Guerra de independencia cubana. Bajo el pretexto de la explosión del buque *Maine* en La Habana, los Estados Unidos declararían la guerra a España con el argumento de liberar a Cuba del colonialismo, pero en realidad defendiendo objetivos muy claros: la anexión de la isla al imperio estadounidense. Los líderes mambises nunca fueron consultados; incluso la marina estadounidense se encargó de establecer un bloqueo comercial a la isla para debilitar al ejército mambí ante la carencia de recursos. Lo que sucede en realidad al final de la guerra es un traspaso del control de la isla de manos hispanas a manos anglosajonas. No sólo el PRC es disuelto, resultando con ello en la ruptura de la unidad ideológica construida hasta entonces a partir de un “corpus ético-patriótico de muy sólida raigambre nacional” (Ibidem, 400), sino que tras la supuesta independencia no logra consolidarse un Estado nacional.

Antecedentes de la Revolución cubana

La primera mitad del siglo XX puede caracterizarse como un momento convulso de prohibición a la libre reunión, de persecución y amenazas constantes. Fue un periodo en el que se buscó la consolidación de la independencia política y económica de la isla en medio de dictaduras como la de Gerardo Machado, gobiernos revolucionarios como el de Ramón Grau San Martín (del Partido Auténtico, del cual formaba parte Eduardo Chibás hasta que creó el Partido Ortodoxo), y los golpes de Estado de Fulgencio Batista: en 1933 contra Machado, y el 10 marzo de 1952 contra el gobierno de Socarrás, con el cual se impuso, nuevamente, un gobierno inconstitucional, ilegítimo, volviendo al ejército guardias privadas o empleados de políticos contra el pueblo mediante tortura, asesinatos, desapariciones, enemistando militares y civiles (Castro en Ramonet, 2006).

Tras la Independencia cubana en 1898 el intervencionismo estadounidense se vio fortalecido con la Enmienda Platt, un apéndice impuesto por Washington a la Constitución cubana

por medio de la cual garantizaba su intervención militar y política en la isla, la cual estuvo vigente hasta la revolución de 1933. Antonio Guiteras fue uno de los máximos exponentes de esta lucha contra el imperialismo, junto a Julio Antonio Mella y Eduardo Chibás. Desde mediados de los años veinte, el Directorio Estudiantil Universitario se convirtió en vanguardia de la lucha contra el injerencismo estadounidense y por la derogación de Enmienda Platt. De acuerdo con Guiteras, dicho apéndice impuesto por la Casa Blanca quebrantaba la soberanía de un pueblo independiente agravando su dignidad (Guiteras, 1927). Antonio Guiteras, de la mano con el Directorio y Joven Cuba, elaboraron un programa revolucionario en 1934 que sería antecedente del Programa revolucionario del Moncada. Advirtiendo desde entonces que la revolución cubana sería antiimperialista o no sería, aprovecharon el fortalecimiento de clases acaudaladas tras el gobierno de Grau, el cual logró mostrar a la población un mundo lleno de posibilidades y enseñar “la senda de la Revolución verdadera. (...) una profunda transformación de nuestra estructura económico-político-social” (Guiteras, 1934 [2007]: 40).

El Programa revolucionario de Joven Cuba, surgido tras la primera dictadura de Fulgencio Batista, y a unos meses de los asesinatos de Julio Antonio Mella y Antonio Guiteras, buscaba construir una nueva estructura nacional y una hasta entonces inexistente unidad nacional por medio de un Estado socialista. De inicio antiimperialista y a favor de la independencia económica de la isla, se buscaba supeditar el poder económico al poder político. El contenido del programa abarcó siete columnas principales: Antimperialismo, Reforma política, Reforma jurídica, Reforma social, Reforma económica, financiera y fiscal, Reforma educacional y Reforma sanitaria. Vale la pena recordar algunos aspectos de dicho programa: la denuncia contra cualquier tratado o convenio internacional que socave la soberanía y dignidad de Cuba; el repudio a la deuda exterior ilegítima; el llamamiento a conformar el “Parlamento de América” frente al intervencionismo estadounidense en América Latina; el Estado como productor; descentralización administrativa; igualdad civil, económica y política de la mujer; abolición de monopolios; acceso a la vivienda y a la salud para obreros y campesinos; divulgación masiva de la cultura; nacionalización de litorales y recursos naturales; nacionalización de ferrocarriles, guaguas rurales y urbanas, telégrafos, teléfonos, tendido eléctrico, gas y agua; reforma agraria contra el latifundio y en pos de la repartición de tierras; creación de cooperativas productivas; reorientación del mercado interno y proteccionismo comercial; sindicalización forzosa de todos los trabajadores; salario mínimo y jornada máxima; creación de bancos agrícolas; elevación del presupuesto público destinado a la educación; lucha contra el

analfabetismo; becas estudiantiles; mejoramiento de los sistemas de salud y creación de la carrera sanitaria (Joven Cuba, 1934).

Tras el asesinato de Guiteras ordenado por Fulgencio Batista, Eduardo Chibás, quien trabajó al lado de Antonio desde el Directorio Estudiantil, retomó el compromiso revolucionario hasta su suicidio en 1951, el último aldabonazo. Chibás fue el fundador del Partido Ortodoxo en los años cuarenta después de haber formado parte del gobierno de Grau, y como líder estudiantil fue seguido de cerca por Fidel Castro, hasta que éste ocupó su lugar histórico. Reconocido por sus denuncias contra la corrupción gubernamental y los abusos de autoridad contra la población cubana, y del gobierno estadounidense contra el pueblo cubano, Chibás conquistó un espacio en la radio para compartir sus mensajes y además fue candidato presidencial, aunque ganó las elecciones Carlos Prío Socarrás en 1948. Ya no pudo contender en las elecciones del 52. En su último discurso radiofónico, el 5 de agosto de 1951, acusó al gobierno de Prío Socarrás de corrupción y de ser responsable por la miseria bajo la cual vivían millones de cubanos en contraste con la opulencia de políticos y militares. Recordando los abusos de los gobiernos de Machado, Batista, Grau y Socarrás, llamó al pueblo cubano a despertar y a darse cuenta de su realidad: “Cuba tiene reservado en la historia un grandioso destino, pero tiene que realizarlo. (...) ¡Compañeros de la ortodoxia, adelante! ¡Por la independencia económica, la libertad política y la justicia social! ¡A barrer a los ladrones del gobierno! ¡Vergüenza contra dinero! ¡Pueblo de Cuba, levántate y anda! ¡Pueblo cubano, despierta!” (Chibás, 1952). Y el pueblo cubano despertó. Tras el triunfo de la Revolución del 59 Fidel iría a la tumba de Chibás a mostrar sus respetos.

De acuerdo con Fidel (Castro, 2008 [1953]), seguidor de Chibás y el Partido Ortodoxo, hacia 1952 había un millón de cubanos desempleados; 400 000 familias hacinadas; miles de niños muertos por hambre; era analfabeta 30% del campesinado y 99% no conocía de historia de Cuba. Del total, 500 mil campesinos vivían en bohíos miserables, tenían sólo cuatro meses de trabajo al año y no contaban con tierra propia; 85% corría el riesgo de ser desalojados. Cincuenta por ciento de las tierras eran propiedad de extranjeros. Había 400 000 obreros sin derechos laborales y 100 mil campesinos que rentaban parcelas al estilo feudal; sólo había 30 000 profesores, y todos con mala paga; existían 10 000 profesionistas recién titulados y ninguno tenía trabajo. Casi dos millones y medio de personas pagaban alquiler, el cual les representaba entre 1/5 y 1/3 de sus salarios; casi 3 millones de personas vivían sin luz eléctrica. “De tanta miseria solo es posible librarse con la muerte;

y a eso sí los ayuda el Estado: a morir. El 90% de los niños del campo está devorado por parásitos que se les filtran desde la tierra por las uñas de los pies descalzos” (2008 [1953]: 74).

El 26 de julio de 1953, seis años después de que Fidel junto con un grupo de exiliados dominicanos intentaran derrocar la dictadura de Trujillo en República Dominicana durante el gobierno de Grau, más de una centena de hombres y mujeres menores de treinta años intentaron tomar los cuarteles Moncada (Santiago de Cuba) y Carlos Manuel de Céspedes (Bayamo), sin éxito. La mayoría cayó muerta; otros fueron torturados y posteriormente asesinados. El objetivo de tomar el Moncada: hacerse de armas para emprender un alzamiento popular que derrocaria al gobierno espurio de Batista. Por su parte, el asalto al cuartel de Bayamo se dio con la intención de dividir las fuerzas del ejército y distraerlos del principal objetivo, el Moncada. Fidel Castro logró escapar hacia la serranía de La Gran Piedra, rumbo a la playa de Siboney, y se mantuvo algunos días escondido con pocos hombres hasta que fueron aprehendidos. El Presidio Modelo, en la Isla de Pinos (hoy Isla de la Juventud), fue el hogar de Fidel durante 22 meses. Cuando en 1953 fue enjuiciado Fidel, quien también era abogado, presentó su autodefensa titulada “La Historia me absolverá”, en la cual presentaba a José Martí como autor intelectual de los asaltos a los cuarteles militares, pues la lucha del Movimiento 26 de Julio se había formado para construir finalmente la independencia que había quedado pendiente el siglo pasado. Asimismo, contenía el programa revolucionario, la Ley revolucionaria: los objetivos que se buscaban tras el derrocamiento de Batista, y que tenían fundamento también en el programa revolucionario del 33.

En breves palabras, dicho programa proponía retornar a la Constitución de 1940 (inspirada en la revolución del 33 y por el programa de Joven Cuba y el Directorio Universitario guiados por Guiteras y Chibás) buscaba, bajo los principios éticos de solidaridad y reciprocidad, un modelo democrático con el cual se garantizara la independencia, la soberanía y la integridad del Estado cubano, dentro del marco de no agresión entre Estados; 2) Reforma agraria: hacer propietarios a todos los campesinos, cualificación del sector, confinamiento de latifundios, delimitación de las propiedades y programas de reforestación; 3) Los obreros recibirían 30% de las ganancias de las empresas donde trabajasen; 4) Los cañeros tendrían derecho al 55% de rendimientos de la producción; 5) Se confiscarían bienes malhabidos. La mitad de dichos bienes serían destinados a fondos obreros de retiro, hospitales, asilos y casas de beneficencia; 6) Se construiría un clima de solidaridad y hermandad con los pueblos de América Latina en torno a valores democráticos; 7) Se llevaría a cabo una reforma integral de la enseñanza; 8) Se nacionalizarían las telecomunicaciones;

8) Se devolverían los impuestos y se terminarían tarifas excesivas; 9) Se garantizaría el empleo total y una vida digna: “un campesinado saludable y vigoroso que ame y sepa cultivar la tierra” (Castro, 2008: 73); 10) El país sería industrializado y se reorientaría la economía para dejar de ser exportadores de materia prima, lo que refería a una necesaria planificación de la economía desde el Estado; 11) Los alquileres sería reducidos al 50% y de crearía un programa nacional de viviendas dignas: se haría propietarios a los cubanos; 12) Electrificación nacional; 13) Profilaxis nacional y prevención, y por último, 14) Dignificación salarial del profesorado. Tras 60 años de Revolución cubana, ¿se habrá cumplido el programa revolucionario?

El desarrollo territorial planificado

Durante el periodo colonial y neocolonial en Cuba (siglos XVI-XX) primó la agricultura extensiva de monocultivos orientada a la demanda externa (específicamente, la producción de caña de azúcar), mientras se importaban todos los demás satisfactores, sobre todo alimenticios e industriales. En torno a las tierras cañeras y los centrales azucareros se levantaron pueblos y ciudades desiguales que mantuvieron sus formas de vida por medio del extractivismo extranjerizante. La imposibilidad de reproducción social del pueblo cubano, producto de la explotación y dominación por parte de los imperialismos español y estadounidense, sumado a la actuación de los gobiernos corruptos en la primera mitad del siglo XX, motivaron al gobierno revolucionario a intentar acabar con las desigualdades socioeconómicas arrastradas de siglos atrás. La inequitativa distribución de las fuerzas productivas al interior del país se expresó mediante desigualdades sociales, sobre todo entre las provincias occidentales y orientales, y que aún se mantienen.

Ganada la guerra revolucionaria el nuevo gobierno comenzó por reordenar las fuerzas productivas y por cambiar la forma de propiedad de los medios de producción, predominando la propiedad social y estatal. Hubo importantes esfuerzos, aunque insuficientes, por romper con el patrón agroexportador cañero e introducir nuevos cultivos, aunque del triunfo de la revolución al periodo especial se mantuvo el monocultivo incrementando el uso de fertilizantes, agroquímicos y sistemas de riego para tratar de corregir el daño ecológico ocurrido tras siglos de explotación intensiva de la tierra.

Por otra parte, comenzó la Reforma agraria y con ella la creación del Instituto Nacional de la Reforma Agraria, quien conformaría las Zonas de Desarrollo Agrario orientadas a la formación de cooperativas agropecuarias, las cuales permitieron que los rurales pudieran mantener la

reproducción de su vida campesina. Hacia 1960 se crearía la Junta Central de Planificación (JUCEPLAN) y al año siguiente las Juntas de Coordinación e Inspección (JUCEI), que en 1966 fueron reemplazadas por los Poderes Locales, los cuales también tuvieron una existencia breve. Estos hechos abrieron la posibilidad de la planificación como parte central de la política económica socialista, aunque en el fondo no se alcanzaran cambios radicales. Durante estos primeros años se logró “la creación de granjas estatales, la ampliación de la red vial, la construcción de pueblos, la orientación de las inversiones industriales y el equipamiento escolar” (León Segura, 2013: 201). Los principales problemas en este periodo se debieron al bloqueo estadounidense, a la incertidumbre económica (lo cual derivó en la incapacidad de planificar el desarrollo en un mediano y largo plazo), y a la falta de experiencia técnica calificada para el desarrollo industrial. A principios de los años setenta, con la reorganización de la agricultura, se creó el Instituto de Planificación Física dándole un enfoque territorial a la planificación del desarrollo; no obstante, de aquella experiencia sólo quedó el nombre, pues en realidad no se puede decir que haya habido una planificación territorial (León Segura, 2013). La intención, sin embargo, sí fortaleció a las organizaciones de masas y a los organismos estatales los cuales abrirían el camino para una verdadera planificación territorial a partir de la creación de los órganos del Poder Popular.

El surgimiento del Poder Popular, hacia la segunda mitad de los setenta, se vio acompañado por una nueva división política-administrativa del país y por el Sistema de Dirección y Planificación de la Economía. Los organismos del Poder Popular brindaron más facultades a las provincias para participar de la planificación económica, que antes era atendida exclusivamente por los organismos centrales, lo que significó un intento primigenio por equilibrar la relación centralización-descentralización. Asimismo, el Poder Popular fortaleció la democracia participativa permitiendo que los trabajadores se relacionaran de una manera más directa con la toma de decisiones políticas y económicas. Hacia finales de la década de los setenta comienzan los esfuerzos por planificar un desarrollo a largo plazo y se establece una estrategia de desarrollo hasta el año 2000, la cual se vería truncada a finales de la década siguiente.

A partir de 1986 el plan económico se volcó hacia las asambleas provinciales y municipales del Poder Popular, donde cada territorio abordó las problemáticas propias para devolver a los organismos centrales sus conclusiones y propuestas. Fue un esfuerzo por equilibrar el ir y venir de arriba abajo y viceversa. Sin embargo, la falta de cooperación entre organismos de un mismo territorio, los problemas de coordinación ente los organismos encargados de la planificación

territorial y los poderes populares, y la enorme cantidad de indicadores a analizar dificultaron el desenvolvimiento de las potencialidades regionales. Por esa razón el gobierno cubano buscó asesoramiento en la República Democrática Alemana. Este hecho refleja que hasta 1990 “casi todos los métodos aplicados son copias y traslados mecánicos de experiencias que en este campo acumulaban hasta entonces los países socialistas europeos” (Alonso Alemán y Bell Heredia, 2013: 113-114). La caída de la Unión Soviética y del bloque socialista europea colocaron a la isla en una situación que afectó todos sus procesos internos y externos. Durante el periodo especial, de una semana a otra, la isla se vio desprovista de energía (petróleo y derivados), de piezas de repuesto, de técnicos capacitados, de satisfactores elementales para su reproducción social: el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) había desaparecido y muy pronto la tecnología disponible en la isla se volvió obsoleta. La única salida a tal crisis: la resiliencia estatal y popular.

El periodo especial empujó al gobierno a buscar nuevas formas de planificar su economía y su desarrollo sin afectar las conquistas sociales logradas hasta entonces (no se despidió a nadie de su empleo y los niveles de salud y alimentación se mantuvieron con muy pocos cambios, aunque el peso corporal del cubano promedio se redujera 30% y aumentara levemente la mortalidad en menores de 5 años). Una política de desarrollo diferenciada evitó que las ya existentes desigualdades entre occidente y oriente se incrementaran (aunque ello no detuvo el crecimiento exponencial y desordenado de La Habana). Para ello hubo que permitir el uso de divisas y el envío de remesas, sustituir el uso de fertilizantes y agroquímicos por la agricultura ecológica, y abrir las puertas al turismo internacional y a la inversión extranjera, por ejemplo. Hacia finales de los noventa la industria farmacéutica, la biotecnología y la fabricación de equipamiento médico especializado también encontraron un nicho exitoso. Otro impacto significativo de este periodo fue la reducción de las tierras cañeras, que decrecieron 80%,⁹⁹ al mismo tiempo que “alrededor de 60% del país se convirtió en matorrales mayormente improductivos” (Mateo Rodríguez, 2015: 122), invadidos por marabú. Durante esta etapa de inflexión se crearon las Unidades Básicas de Producción Cooperativa (estatales) y se reforzó otro tipo de cooperativas antes existentes. Además, ante los problemas energéticos y de movilidad se intensificó y generalizó el uso de bicicletas, nació la agricultura urbana y suburbana, y por cuestiones de fuerza mayor se tuvo que optar por la agroecología orgánica al mismo tiempo que las zonas naturales protegidas aumentaron. El periodo especial dio cuenta,

⁹⁹ Para el año 2006, 70% de las tierras cultivables eran cañeras (Mateo Rodríguez, 2015: 130). Esta falta de rotación de cultivos y la sobreexplotación de la tierra ya tiene consecuencias visibles, como las sequías en la región sureste de la isla.

finalmente, del agotamiento de la planificación centralizada y de la dependencia económica y tecnológica con el exterior, lo cual permitió retomar aquella planificación territorial planteada teóricamente al momento del triunfo revolucionario, para, ahora sí, lograr cambios estructurales que permitieran el desarrollo social de abajo a arriba y de arriba abajo. Sin embargo, cabría recordar que la redefinición de conceptos es fundamental para ello. ¿Cómo pensar en una forma de desarrollo socialista si a la naturaleza se le continúa contemplando como una serie de recursos explotables para beneficio de la reproducción social, y no como un complejo sistema de componentes o elementos naturales que el ser humano, como parte de ese mismo sistema complejo, necesita usar de manera racional para la reproducción de la vida humana?

Al comienzo del nuevo milenio un nuevo organismo trataría de continuar con los esfuerzos descentralizadores y de fortalecer las capacidades locales de decisión: los Consejos Populares, autoridades estatales conformadas por delegados de cada circunscripción, representantes de las organizaciones de masas, de las instituciones sociales y de los establecimientos de servicios. Por medio de los Consejos Populares las comunidades pueden incidir en el control social sobre asuntos comerciales, gastronómicos, recursos hídricos, agrícolas y servicios comunales (León Segura, 2013). Con la creación de los Consejos Populares se retomaron ideas del desarrollo local, endógeno y sustentable, y se extendió la idea de que cada territorio debía satisfacer sus necesidades con sus propios recursos y a partir de sus propias potencialidades y particularidades culturales y económicas, sin que ello significara que el centro cortara el flujo de recursos hacia abajo.

Bajo el nuevo modelo de desarrollo local sustentable se aspira alcanzar varios objetivos: un crecimiento económico con equidad el cual permita a las generaciones satisfacer sus necesidades sin comprometer el que las siguientes generaciones puedan hacer lo mismo. Esta nueva etapa del desarrollo en Cuba consta de cuatro aspectos fundamentales: 1) el *fortalecimiento económico*, el cual buscaría el aprovechamiento racional de los recursos locales, el reciclaje y el uso de ciclos cerrados; el mejoramiento en la calidad de los empleos y los salarios; el aumento en la oferta de bienes y servicios; el acercamiento con agencias de cooperación internacional para el desarrollo. 2) El *apoyo a la gestión local*: fomentar los estudios y las investigaciones sobre potencialidades locales para formular mejores planes y programas de desarrollo; 3) *conservación ecológica* y 4) impulso de la economía social:

Las cooperativas, sociedades anónimas u otras formas de organización permiten que los grupos más débiles realicen iniciativas generadoras de nuevos empresarios y empleos, mediante la capitalización

de subsidios o créditos, al tiempo que se promueve la acción colectiva y solidaria para impulsar cualquier proceso de desarrollo endógeno de la localidad. (León Segura, op. cit.: 217)

A partir de 2011 comenzó el denominado Proceso de Actualización del Modelo Económico y el VI Congreso del Partido Comunista generó una serie de lineamientos para conducirse en este nuevo modelo. El turismo sigue siendo foco de atención, pues es la actividad económica que mayores recursos deja al Estado. A esta práctica debe sumársele la importancia que han adquirido la extracción de níquel, petróleo y gas y, sobre todo, el arranque del Puerto del Mariel como polo de crecimiento económico. Como parte de la actualización se han tomado ciertas medidas: la eliminación de algunas gratuidades y subsidios, atacando con ello el asistencialismo de manera directa; la reducción de la dependencia alimentaria, con el fomento a la agroecología urbana, suburbana y la permacultura; la legalización y el ordenamiento de la pequeña y mediana empresa (cuentapropismo); mayor autonomía para las cooperativas agropecuarias y el surgimiento de cooperativas no agropecuarias. Sin embargo aún existe un problema mayor: la naturaleza continúa siendo concebida como recurso explotable al servicio del ser humano; no existe una visión sistémica del ambiente sino que esta se reduce al proteccionismo. En la actualidad, 60% de la superficie cubana sufre erosión; altos grados de acidez, salinidad y sodicidad; compactación de los suelos y problemas de drenaje, todos ellos, problemas acarreados por siglos de mal uso de la tierra y otros componentes de la naturaleza (Mateo Rodríguez, 2015).

Con el proceso de actualización del modelo ha tomado especial importancia la Iniciativa Municipal para el Desarrollo Local, una propuesta metodológica del Ministerio de Economía y Planificación para la planificación por proyectos. Los esfuerzos se han dirigido a la asignación de facultades a los gobiernos provinciales y municipales para solucionar las históricas desigualdades territoriales, y también aquellas ocasionadas en la “transición al socialismo en condiciones de subdesarrollo” (Alonso Alemán y Bell Heredia, 2013: 15). Este es el contexto actual para entender el desarrollo en Cuba: una transición al socialismo desde el subdesarrollo, en el cual se intentan equilibrar las estrategias de desarrollo locales con las nacionales.

En el ámbito rural, lo local (como siempre) se desenvuelve mediante relaciones múltiples (culturales, mercantiles, sociales, económicas, de poder) no sólo entre los campesinos, sino entre instancias gubernamentales (Estado central, gobierno provincial, asambleas municipales del Poder Popular), lo cual se refleja en el encuentro entre el Estado central (vertical y regulador), y los procesos municipales de descentralización a partir de iniciativas locales para garantizar la autosuficiencia local, por lo cual los actores como los Consejos Populares y el Control Popular

adquieren vital presencia. Este esfuerzo implica que cada comunidad, a partir de sus arraigadas identidades, sus potencialidades y particularidades culturales (las cuales se reflejan en las formas de producir y consumir), alcance una calidad de vida digna y plena para cada uno de sus habitantes, en el marco del modelo económico y político socialista cubano.

Bajo estas condiciones, el desarrollo local es entendido como:

Un proceso de concertación entre todos los agentes que interactúan en un territorio determinado, para impulsar, con la participación permanente, creadora y responsable de los ciudadanos y el apoyo del gobierno central, un proyecto de desarrollo que implique la generación de crecimiento económico, equidad, cambios sociales y culturales, sustentabilidad ecológica, enfoque de género, equilibrio espacial y territorial, con el fin de elevar la calidad de vida de cada ciudadano residente en el territorio, contribuir al desarrollo integral del país, y enfrentar los retos de la globalización y las transformaciones de la economía internacional, sin comprometer las conquistas alcanzadas durante el proceso revolucionario del país. (León Segura, 2013: 35, 36)

(...) estrategia que persigue satisfacer las necesidades y demandas de una población, a través de la participación activa de la comunidad en los procesos de crecimiento, pero sin restar importancia al mejoramiento de la posición del sistema productivo local en la división internacional o nacional del trabajo. Lo fundamental es conseguir el bienestar económico, social y cultural de la comunidad local en su conjunto. Por ello, además de proponer el desarrollo productivo (agrario, industrial o de servicio) se deben potenciar las dimensiones sociales, ecológicas y culturales que inciden satisfactoriamente en la sociedad. (Alonso Alemán y Bell Heredia, 2013: 16)

A esta conceptualización habría que añadir que el desarrollo local no es una teoría del desarrollo, sino una expresión (o una serie de expresiones locales) de una concepción más amplia, teórica y práctica, del desarrollo. Es decir, que el desarrollo socialista adquiere diferentes rostros regionales, locales, que varían de un lugar a otro a partir de particularidades culturales y geográficas, y ante su actualización, las alternativas son igualmente plurales. Sin embargo, aún está pendiente la democratización de esos desarrollos locales, que requieren de la participación real de todos los involucrados y de la autonomía de los gobiernos y las empresas locales.

Como en todos lados, cada provincia es conocida por ciertas características culturales: por el acento de sus habitantes, por ser considerada especialista en ciertas producciones. Por ejemplo, por lo general en Occidente la *r* se pronuncia como *l*, mientras que en el Oriente ello no ocurre; en el Oriente al compañero se le dice *compay* o *nawe*, mientras que en Occidente se le nombra *asere*. En ambas regiones, *sato* es *sato*.

Pinar del Río es reconocido por el cultivo de tabaco; La Habana, por el cultivo de papa; Ciego de Ávila, por la piña; Granma, por la cebolla; Holguín, por la caña; etcétera. Y asimismo, al interior de las provincias cada municipio es identificado por su propia producción local. En el caso de Santiago de Cuba, el municipio de Palma Soriano es famoso por la producción de las mejores

galletas, mientras que Songo-La Maya lo es por la fabricación de néctares y conservas frutales. Incluso cada poblado al interior de los municipios tiene sus particularidades (como ocurre con cualquier territorialidad): El Caney, del municipio Santiago de Cuba, es conocido por sus frutas, especialmente por sus mangos. Estas son características que van más allá de ser particularidades geográficas y climáticas, o elementos del folclor popular, sino componentes, entre otros, que reflejan la diversidad de cada territorio y la necesidad de contar con herramientas muy propias para construir una vida digna y plena, y por supuesto, de indicadores para medir los resultados.

Las iniciativas locales, municipales y provinciales constituyen herramientas para dirigir los procesos territoriales, y diversas instituciones elaboran indicaciones para el Estado que se han convertido en herramientas directrices para el desarrollo. El Estado ha encargado a las universidades la capacitación de agentes locales en temas de innovación y transferencia científica y tecnológica. Las diversas propuestas provinciales en torno al desarrollo local se están construyendo para corregir errores de la Revolución, como se ha hecho desde el principio, por diferentes motivos y bajo circunstancias muy peculiares, y buscan una mayor participación popular como forma de descentralización de las ideas y las prácticas. Se está haciendo un enorme esfuerzo por romper con la dependencia con el Estado amamantador: -“Estamos pegados a la teta de arriba. La producción municipal de pan depende de la harina que mande el Estado”-, es una frase común escuchada en las calles, sobre todo en las colas del pan (o de la carne, o de la farmacia, o de la guagua...). Lo mismo ocurre respecto a la falta de productos debido al robo de los mismos por parte de particulares.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Aunque una característica del cubano para reproducir su vida (resolver la vida) es su constante inventiva (el cubano inventa y lucha), pues es sabido que el salario no es suficiente para ello, muchas veces ese resolver, inventar o luchar rebasa los límites legales. Para resolver el arreglo de un motor, ante la falta de insumos para hacerlo, el cubano inventa con los materiales que tiene al alcance, lo cual es reflejo no sólo de la herencia del periodo especial de la década de los noventa del siglo pasado, sino del bricoleur característico de la cubanía, lo cual es fundamental para comprender la forma en que el cubano reproduce su vida en un peculiar contexto de escases y desabastecimiento. Por ello, muchas veces el cubano recicla de manera inconsciente, pues pocas cosas van a la basura y cuando se tiene dinero se intenta tener el refrigerador y la alacena llena con comida (herencia del periodo especial). Sin embargo, los límites de lo legal se cruzan cuando los trabajadores de una panadería roban la harina del establecimiento estatal para venderla en la clandestinidad (mercado negro, o “por la izquierda”), cuando un carretillero acapara los mejores productos agrícolas comprándolos directamente con los productores y especula con sus precios para aumentar sus ingresos; cuando el chofer de una empresa utiliza su tarjeta para comprar gasolina en nombre del Estado para venderla por fuera; cuando los dependientes de un restaurante estatal roban los insumos destinados por el Estado para venderlos a paladares (restaurantes privados de cuentapropistas) y simplemente desaparecen productos de la carta o se inventan platillos no registrados; cuando de 100 trabajadores de una fábrica de galletas sólo trabajan 60, reduciendo la productividad de la empresa, pero todos reciben el mismo salario; cuando una tienda decide no abrir, porque el salario desmotiva a los trabajadores (ya que no importa si trabajan o no; de igual forma reciben un salario). No son prácticas que el Estado desconozca (Fidel Castro siempre estuvo al tanto de ello), y los acaparadores generan un descontento general con el gobierno. Sin embargo, es posible la permisividad en tanto estas prácticas facilitan que la gente pueda reproducir su cotidianeidad más allá de los salarios percibidos (aunque es verdad que muchos trabajadores cuentan con estipendios alimenticios que van del 30% al 50% del salario base).

Los municipios de cada provincia están construyendo la forma de generar recursos propios para no depender de los recursos que ofrece el Estado, que muchas veces son tergiversados.

A pesar de los múltiples esfuerzos, aún hay problemas y limitaciones que exigen ser resueltos. En términos generales, estas problemáticas tienen que ver con la excesiva centralidad en la toma de decisiones y en la falta de autonomía provincial y municipal; con el control vertical por parte del Estado en la asignación de recursos; el aumento de la economía informal debido a la poca relación que guardan los salarios con el precio de los bienes de consumo; la entrega de tierras destinadas a la reforestación para ser explotadas; el abigarramiento entre distintas formas de propiedad y de producción y, por supuesto, debido a un bloqueo comercial y económico por parte de los Estados Unidos, el cual se refleja en problemas de abastecimiento, por ejemplo. Por ello, urgen profundos procesos de descentralización, de capacitación laboral, técnica y administrativa, de reordenamiento territorial y de autonomía municipal.

Como conclusión a este apartado, cabe decir que, en términos generales, el modelo cubano de desarrollo es humanista: gira en torno a la dignidad del ser humano. ¿Antropocéntrico? Quizás. La igualdad social, como igualdad de oportunidades e igualdad de condiciones, es responsabilidad del Estado y se sobrepone a la búsqueda individual de oportunidades para alcanzar metas personales (individualismo y libertarismo/libertinaje). En la actualidad, el desarrollo socialista podría ser identificado como Desarrollo Humano Socialista (DHS). Para el DHS, la libertad implica liberarse de las relaciones de explotación y opresión, de la heteronomía; significa también la libertad de pensamiento y la libertad de participar en la construcción de leyes y políticas que afectan al ser humano (Veltmeyer y Rushton, 2012).

Históricamente, los estudiosos del desarrollo nunca se han detenido a analizar el DHS, una alternativa genuina al modelo de reproducción de muerte del capitalismo neoliberal. El DHS se expresa en múltiples sentidos para garantizar lo que se considera una vida digna, una buena vida: una ética socialista nombrada *conciencia revolucionaria*; *democracia participativa* por medio del *Consejo Popular* expresada tanto vertical como horizontalmente para construir políticas públicas de manera colectiva: universalidad y gratuidad de la educación y la salud, la garantía de acceso al trabajo, la vivienda y la alimentación, y la sustentabilidad, hasta donde es posible, en el uso de la naturaleza. El DHS se expresa concretamente en las diferentes prácticas provinciales y municipales de desarrollo local y comunitario.

Si de pronto el discurso oficial del desarrollo sustentable resulta muy atractivo para los oídos liberales, ello se debe a que en 1997 se redacta por primera vez en la historia el primer reporte sobre desarrollo humano en Cuba, escrito por investigadores cubanos del Centro de Investigaciones de la Economía Mundial. Dicho reporte modificó sustancialmente el contenido del concepto *desarrollo humano* a nivel mundial, a partir de la ética socialista proveniente de la conciencia revolucionaria cubana. Gracias a este hecho algunas ideas y principios lograron filtrarse hacia arriba, modificando el concepto mismo de desarrollo sustentable del PNUD. A partir de ese momento, conceptos como *cohesión social*, *solidaridad*, o la idea de que el desarrollo humano no concierne exclusivamente a los individuos sino a la interacción y cooperación comunitaria, se hicieron parte del discurso mundial hegemónico (Veltmeyer y Rushton, 2012). Así de importante ha sido la teoría y la práctica del desarrollo humano socialista cubano en el mundo.

La praxis del desarrollo territorial planificado

En la provincia de Las Tunas se vive y construye cotidianamente el Trabajo Comunitario Integrado (TCI), el cual trata principalmente de la autoproducción y del autoabastecimiento familiar de alimentos, el cual funciona sistemáticamente arraigado en las tradiciones locales y por medio de la solidaridad entre vecinos, un fenómeno recurrente en distintas comunidades urbanas y rurales. Es un esfuerzo local que intenta corregir los errores del centralismo y el verticalismo, en el cual las comunidades satisfacen sus propias necesidades. La praxis del TCI ha enseñado un método, de abajo a arriba, a los dirigentes políticos de la Revolución, creando herramientas que están en proceso de institucionalización (constitucionalizadas en la nueva norma magna de 2019, vigente hasta la aprobación de la nueva Constitución en 2019), sin haber imposiciones verticales sino fortalecimiento de las tradiciones y las estructuras sociales tradicionales campesinas, como bodegas y cafeterías comunitarias, pues el desarrollo se ajusta a las características de cada comunidad.

Se trata de una gestión local para solucionar problemas locales a partir del talento local. Para alcanzar sus objetivos, el TCI parte de una evaluación de las potencialidades y debilidades de cada comunidad (diagnóstico), para poder planificar, mediante un plan anual, las estrategias consideradas necesarias. Después continúa la ejecución de lo planificado, lo cual se detenta a partir de un control comunitario por medio de los Consejos Populares. Se busca que las comunidades resuelvan por sí mismas sus propias necesidades, lo cual es difícil después de depender de la centralidad estatal, partiendo de una participación activa y consciente de las estructuras de base

(delegados comunitarios, municipales, provinciales y nacionales), de universidades, comunidades y organismos centrales del Estado, vínculo cada vez más estrecho que antes no existía.

En la misma provincia de Las Tunas existe el ejemplo académico-práctico del Proyecto de Innovación Agraria Local (PIAL), un proyecto de experimentación presente en toda Cuba desde el año 2000 gracias al Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas. Esta experiencia, que recoge tanto conocimientos y prácticas ancestrales como saberes científicos contemporáneos, existe con la finalidad de sustituir importaciones alimentarias: es decir, garantizar el autoabastecimiento local por medio de una agricultura sostenible y desde luego, ecológica. Con esta finalidad, agrónomos profesionistas y estudiantes, campesinos en muchos casos (o provenientes de familias campesinas), innovan en el campo de la alimentación promoviendo, por ejemplo, el cultivo del plátano reduciendo la norma de riego en organopónicos obteniendo los mismos resultados, la producción de forrajes con mayor cantidad de nutrientes, la fertilización orgánica y biológica para incrementar la producción con menores costos, o incluso libre de ellos.

Como ejemplo teórico-institucional, es preciso tener presente a la Red de Desarrollo Local de la Universidad de Oriente de Santiago de Cuba, un equipo interdisciplinario que surge como propuesta provincial para coestionar el desarrollo local de la demarcación (junto con la Asamblea Popular Provincial, los Consejos Populares, los Centros Universitarios Municipales y la comunidad en general), y para rediseñar los indicadores para la medición del desarrollo local propuestos por la Red Nacional GUCID (Gestión Universitaria del Conocimiento y la Innovación para el Desarrollo) creada en 2006. Entre sus funciones está el acompañamiento académico a los gobiernos locales y la planeación conjunta de estrategias de desarrollo, centrándose en cuatro aspectos fundamentales: a) vulnerabilidad y riesgo; b) sistemas de vivienda; c) capacitación de actores locales, y d) gestión del conocimiento y saberes tradicionales, con la finalidad de mejorar la calidad de vida de las personas en comunidades que puedan autoabastecerse, mediante la innovación, la participación social, y a partir de las potencialidades presentes en cada formación sociocultural. Asimismo, se ocupa de la transferencia de conocimientos¹⁰¹ hacia actores locales vinculados al desarrollo local, como dirigentes, delegados o cooperativistas.

Entre las principales barreras que la Red de Desarrollo encuentra para alcanzar los objetivos esperados, se encuentran: a) insuficiente preparación de profesionales y directivos; b) tierras

¹⁰¹ Sin embargo cabe aclarar que la transferencia refiere superioridad. El diálogo, el compartir conocimientos, refiere a igualdad epistémica.

subutilizadas; c) insuficiente fuerza de trabajo en el campo;¹⁰² d) tecnología obsoleta e insuficiente; e) insuficiencia de producción, de acopio y de comercialización de productos agrícolas; f) poca preocupación respecto a la reproducción de los ciclos de la naturaleza; g) problemas de transporte y de vivienda.

En cuanto a los indicadores del desarrollo local en los cuales trabajan, estos constan de diversas dimensiones. A modo de muestra, ante la creciente inflación la dimensión económica intenta analizar la incidencia de precios en la población por medio de un índice de precios; también trata de construir indicadores que permitan conocer respecto a la satisfacción de necesidades no con dinero sino por medio de bienes y servicios, con un Índice de Satisfacción de Necesidades, entre otros, que apunten hacia el cumplimiento del plan de compras (que a la gente le alcance su salario legal para vivir de manera digna y plena); el tope a porcentaje de ganancias de cuentapropistas (propiedad privada), que legalmente no puede sobrepasar 25%. La misma dimensión económica, bajo el tema de la seguridad alimentaria, a cargo del municipio de San Luis, hace grandes esfuerzos por reorganizar los indicadores de la Red GUCID con la intención de ajustarlo a las particularidades provinciales. Las producciones destinadas al autoabastecimiento local, el índice de explotación de los suelos, el consumo de calorías per cápita y la proporción de áreas cultivadas, áreas vacías (que no se trabajan por falta de recursos), áreas ociosas (que nunca han sido productivas pero que tienen el potencial) y áreas de marabú (plaga extendida por todo el territorio; arbusto espinoso difícil de eliminar que sirve como alimento para ganado y como leña para producir carbón de alta calidad, quizás introducido de manera deliberada).

Sin embargo estos y otros indicadores son difíciles de medir ante el problema de la recogida de datos: hay información que no se tiene o es incorrecta, como el ingreso de remesas, los traspasos de propiedad social a la propiedad privada (intermediarios, acaparadores, especuladores),¹⁰³ o el control de la relación calidad-precio (el Sistema de Acopio compra productos agrícolas que debería clasificar en primera, segunda y tercera categoría para venderlos a precios diversificados, pero todo

¹⁰² Como se dijo en el primer capítulo, los procesos de urbanización acompañan los procesos de descampesinización. La insuficiente fuerza de trabajo en el campo se debe a la concentración urbana de las fuerzas productivas y a al imaginario colectivo, en el que los campesinos dejan de ser un actor central en la vida social de nuestros países, lo cual tiene que ver con tendencias de exportación de materias primas y la importación de alimentos.

¹⁰³ Un claro ejemplo es el de los cigarros Criollos, fabricados en Holguín y con una amplia producción de alcance nacional. Sin embargo, en la ciudad de Santiago de Cuba estaban “desaparecidos”. En el primer semestre de 2016 no se encontraban nunca en ninguna bodega o cafetería de la ciudad. Todos se vendían por la izquierda, en el mercado clandestino tres pesos por arriba de su precio oficial. Esos tres pesos que ingresa el acaparador, quien funge como intermediario entre la bodega/cafetería y el consumidor especulando con el precio de los cigarros, no son contabilizados. Lo mismo pasa con los huevos, el pan, la harina, la fruta, la verdura, las viandas, la carne, etcétera.

se vende al mismo precio en el mercado). Existen muchas dificultades para acceder a fuentes de información oficiales, que son limitados en algunos aspectos o insuficientes. Por ello, los encargados de la dimensión económica aseguran que no hay otra vía más que despojarse del oficialismo y tratar de conocer lo que realmente está pasando en el país, en sus propias palabras.

Por otro lado, la propuesta de indicadores para medir el desarrollo local e incidir en los gobiernos para la toma de decisiones de la dimensión ambiental, a cargo del municipio de Guamá, también enfrenta diversos problemas, como las demás dimensiones. Parten del hecho de que muchos dirigentes toman decisiones sin tener conocimientos: “¡Hay problemas con el agua y el gobierno pone fuentes!”, dice un miembro de la dimensión ambiental, mientras otros hablan de la tala de árboles en la ciudad y en las cabeceras municipales, sobre las incoherencias culturales y los gastos excesivos de los gobiernos, como la bienvenida al municipio de San Luis, decorada con delfines, aunque San Luis es un municipio de montaña. El grupo de trabajo dice que los gobiernos no escuchan a los centros universitarios municipales, un sentimiento que también se oye en las calles.

Son pocos años aun los que lleva trabajando la Red de Desarrollo Local, y sin ser expertos en la elaboración de indicadores para la medición del desarrollo local, ya es reconocible su esfuerzo, su compromiso, su trabajo en equipo y su capacidad de perfeccionamiento reflejados en la creación de una revista para compartir experiencias de desarrollo local y municipal en Cuba y el resto del mundo. La Red sabe que debe no sólo mejorar los indicadores propuestos por GUCID sino proponer estrategias propias de desarrollo; incluso, redefinir conceptualmente al desarrollo en un ejercicio interdisciplinario propio, en constante relación con todos los actores sociales involucrados (universidad, gobierno local y central, y comunidad). Sin embargo, cabe decir que aún falta trabajar en los posicionamientos teóricos sobre lo que se está entendiendo por cada tema en cada una de las dimensiones, pues muchas veces al no tener claro este aspecto nodal, la construcción de indicadores se vuelve muy complicada sino es que imposible.

Por supuesto, al respecto de los indicadores provinciales para medir el desarrollo de cada municipio surgen más preguntas que respuestas: ¿Cómo medir las potencialidades municipales para producir alimentos que no son aprovechados? ¿Cómo cuantificar la producción informal de alimentos? ¿Qué indicadores son necesarios para medir la producción de alimentos que se consumen y no aparecen en los índices de macroproducciones para fomentar el cultivo de los mismos (maní, fresa, uva, ajonjolí, por ejemplo)? ¿Sólo se consideran los índices de gobernabilidad

del PNUD? ¿Cómo saber si se trata de buenos gobiernos? ¿Cómo medir la calidad de las relaciones con la naturaleza? ¿Cómo medir la calidad de las relaciones sociales? ¿cómo medir la felicidad, el uso del tiempo, el bienestar psicológico, la vitalidad comunitaria? ¿Será posible medir el progreso moral y espiritual? ¿Será el *medir* una obsesión occidental-capitalista?

¿Volteará la academia cubana en algún momento a las prácticas originarias de los herederos más próximos de los pueblos originarios prehispánicos de Nuestra América para re-conocerse en la inventiva y la creatividad de las ideas, los saberes, los conocimientos, como parte de un posicionamiento decolonial? ¿Enriquecerá sus modelos de desarrollo humano socialista, sus ideas y prácticas de desarrollo local comunitario, con las ideas, saberes y prácticas de los buenos vivires, o reproducirá los modelos importados desde el capitalismo *humanista* de Europa?

¿Dónde se encuentra Cuba? Según lo vivido en la Universidad de Oriente, existe una tendencia por seguir el camino marcado por las propuestas del desarrollo humano de EUROsociAL¹⁰⁴ promovidas por la Unión Europea, el BID, el PNUD, la CEPAL, el BM y el FMI. Sin embargo, el pueblo cubano es reconocido por no ser imitativo, por su innovación y su creatividad, y al parecer el DHS expresado en la planificación territorial del desarrollo es un ejemplo de ello.

Cooperativas

En Cuba es muy importante la actuación de las cooperativas como una vía para el desarrollo, y tras la Revolución de 1959 construir soluciones a la problemática del campo fue un pilar fundamental, pues antes de esta fecha Cuba se sostenía sobre una estructura latifundista dependiente del capital privado estadounidense, por lo que la reforma agraria no sólo implicó la distribución de tierras sino el fortalecimiento del sector campesino en sentido ampliado: se dieron créditos, se controlaron precios a favor del trabajador agrícola, se dotó de tecnología, se educó y se garantizó salud integral por medio de la medicina, la recreación y el deporte (Rivera Rodríguez, 2014).

El cooperativismo en Cuba afloró en los años sesenta del siglo pasado con la creación de las Cooperativas de Créditos y Servicios (CCS) a partir de la unión voluntaria del campesinado para obtener créditos y servicios por parte del Estado, a quien vendían sus productos (Rivera Rodríguez, 2014). A mediados de los setenta comienza a fortalecerse el cooperativismo por medio de las Cooperativas de Producción Agropecuaria (CPA), que implican “la unión voluntaria de campesinos y

¹⁰⁴ Alianza desde el multiculturalismo neoliberal para recolonizar el territorio americano, que plantea políticas de desarrollo en América Latina (Walsh, 2010).

otras personas, que unen además la tierra y los demás medios de producción con el objetivo de trabajar en colectivo” (Rivera Rodríguez, 2014: s/p). Estas cooperativas fueron muy apoyadas por el Estado, y su objetivo se centró en la concesión de “créditos blandos y con bajas tasas de interés, abundante ayuda material y asesoría directa” (Ibidem). Tras la desaparición del bloque soviético y el surgimiento del llamado periodo especial, sumado al contexto del bloqueo económico y comercial por parte de Washington, en 1993 las empresas agropecuarias estatales se constituyen en Unidades Básicas de Producción Agropecuaria (UBPC) como:

Organizaciones socioeconómicas de trabajadores, autónomas en su gestión y administración de sus recursos, que recibe la tierra y otros bienes en usufructo por tiempo indefinido (...), cuyos objetivos fundamentales son el incremento sostenido en cantidad y calidad de la producción agropecuaria, el empleo racional de los recursos de que dispone y el mejoramiento de las condiciones de vida de sus miembros y la población” (Rivera Rodríguez, 2014: s/p).

Este modelo de cooperativa, sin duda, pretende ser un complemento de la propiedad estatal para aumentar el autoconsumo de las comunidades.

Existen varias características del modelo cubano de cooperativismo que vale la pena rescatar: Por una parte, la forma en que se conciben y cómo funcionan las cooperativas se asemeja al modelo de desarrollo sostenible (que no es lo mismo que lo sustentable),¹⁰⁵ pues busca construir un equilibrio armónico entre crecimiento económico, el desarrollo social equitativo y la protección de la naturaleza (Díaz Duque, 2013). Por otro lado, su esencia se estructura sobre las bases de una economía social y solidaria, que tiene como último fin la satisfacción de las necesidades de las personas involucradas en armonía con los ciclos reproductivos de la naturaleza.

De hecho, como ya se tanteó con anterioridad, Cuba es un ejemplo internacional de agroecología por medio de sus cooperativas agropecuarias, de créditos y servicios y las unidades básicas de producción, en el Programa Nacional de Agricultura Urbana y el Movimiento Agroecológico de Campesino a Campesino. Además, este modelo se enfrenta directamente a la explotación del ser humano por el ser humano, pues de manera colectiva busca oponerse al individualismo liberal, al egoísmo, a la competencia desleal, a la exclusión y a la desigualdad,

¹⁰⁵ José Manuel Mateo Rodríguez recupera de Ángel Maya las siguientes definiciones. “Sostenible: lo que tiene que ser sostenido. Son los sistemas en desequilibrio, que necesitan de un ingreso permanente de flujos de energía, materia e información, y de un proceso de transformación y artificialización para obtener determinados niveles de producción y de sustentabilidad. Sustentable: lo que se sostiene por sí mismo, y que necesita de esfuerzos puntuales y críticos encaminados a lograr el equilibrio de un sistema. Por ejemplo, el sistema de un pantano en estado casi natural” (2013: 28). El problema, dice este autor, es que la concepción de desarrollo sostenible ha sido apropiada tanto desde el neoliberalismo como del socialismo, y cada cual ha llenado de sentido el concepto de acuerdo a sus principios éticos.

desmercantilizando la naturaleza y con una preocupación central en el manejo democrático de suelos y agua, en la soberanía alimentaria, en la disminución de las importaciones, en el turismo sostenible, en la protección de las conquistas sociales y en el resguardo y conservación del medio ambiente (*Ibidem*).

Un claro ejemplo de una Cooperativa de Producción Agrícola (CPA) es la Cooperativa Romárico Cordero de 60 hectáreas dirigida por Maquito en el poblado de Baire, municipio Contramaestre, provincia Santiago de Cuba. En esta cooperativa se practica la agroecología (técnicas intensivas de producción mediante la rotación de cultivos y hortalizas y el uso de materia orgánica como abono, entre otras características). La organización de la Romárico Cordero tuvo como fundamento el beneficio parejo entre los cooperativistas, para la comunidad y para el territorio. Gran parte de los cooperativistas de la Romárico son familiares, lo que significa una ampliación del trabajo doméstico comunitario en torno a los policultivos abonados con compost (materia orgánica), el desarrollo espiritual (ser felices por medio de relaciones de amistad y familiares, diálogo e intercambio con los compañeros cooperativistas), y la inclusión sin distinción de género (como debe ser), con un objetivo común: cosechar frutos sanos, sin productos tóxicos, para garantizar la soberanía alimentaria y la sustitución de importaciones.

Una Cooperativa de Créditos y Servicios Fortalecida (CCSF) en un barrio del municipio de Jobabo en la provincia Las Tunas, cuenta con otro tipo de experiencias. Varios cooperativistas adquirieron sus tierras en usufructo a partir de los Decreto-Ley 259¹⁰⁶ y 300,¹⁰⁷ y se asociaron para conformar un tipo de propiedad colectiva en la que todos aportan los productos cosechados y criados (yuca, boniato, maíz, arroz, frijol, mango, ají, cebolla, ajo, plátano fongo, plátano macho, plátano fruta, ovejos, cerdos y pollos) al Estado para ser distribuidos en los agros. “La naturaleza te lo da todo”, decía un cooperativista que explicaba cómo el plátano servía no sólo como alimento sino como barrera natural para delimitar los terrenos y para retener los nutrientes de la tierra, sumado a los restos de la cosecha anterior para preparar composta para la siguiente siembra, mientras guiaba a su buey, Pandiao, entre su campo intercalado de maíz, yuca y azucenas. Se refería con mucho cariño de Pandiao, un buey muy inteligente de 10 años, que tenía desde que había nacido, aunque luego le diera con una vara “por pasarse de cabrón”, según él. Además de que sería

¹⁰⁶ Con el cual se conforma un fondo de tierras para ser entregadas en usufructo a granjas estatales, unidades básicas de producción cooperativa, cooperativas de producción agropecuaria y cooperativas de créditos y servicios, con la condición de hacerlas productivas y cumplir con los contratos de entrega de productos, además de mantener “una conducta moral y social acorde con los principios éticos” de la sociedad cubana (Ministerio de Justicia, 2008: 128).

¹⁰⁷ De septiembre de 2012, complementa el Decreto Lay anterior (Ministerio de Justicia, 2012).

ilegal comerlo después de muerto, es una idea que ni siquiera pasa por su cabeza: simplemente no podría; sería como comerse a un amigo, un pariente, lo cual demuestra una consideración casi humana hacia el animal.¹⁰⁸

Hacia mayo de 2016, hacía ya tres meses que Acopio no pagaba a los cooperativistas. En ocasiones, la justificación por parte del Estado es que no había transporte o cajones para transportar y distribuir las cosechas, por lo que muchas veces éstas se echaban a perder en el suelo, pareciéndose el aroma fermentado del ambiente al que se percibe en El Chapare, Cochabamba, Bolivia (véase Nudelman, 2014), o en poblados de la serranía oaxaqueña, como Jayacatlán, Etlá. Asimismo, tampoco se cuenta con una industria para procesar los alimentos, cuestión que podría ayudar a aumentar los ingresos de los cooperativistas y a evitar que los productos se pudran por problemas de almacenamiento, conservación, transportación y distribución.

Los habitantes de aquí suelen quejarse por el trato recibido por parte de los médicos. Algunos piensan que la calidad del sistema de salud ha disminuido en general debido a lo que ellos denominan “éxodo de médicos” hacia otras partes del mundo gracias a las misiones médicas, lo cual de identifica como una malinterpretación de los hechos con una intencionalidad política de ataque sistemático al socialismo cubano.

En esta CCSF no es observable el trabajo-vuelta, sin embargo es posible identificar la solidaridad entre los vecinos. La presidenta del Comité de Defensa de la Revolución de este barrio, una líder formal e informal,¹⁰⁹ está convencida de que sólo las buenas relaciones entre las personas es lo que permite que la vida social se reproduzca con éxito.

¹⁰⁸ Más allá de las relaciones afectivas que suelen desenvolverse con los animales durante la reproducción de la vida campesina, habría que tener presente que la producción cárnica que compromete la reproducción social es vuelta un tabú para garantizar la continuidad del grupo humano; por ejemplo, la prohibición del cerdo entre judíos y la prohibición del consumo bovino en la India.

¹⁰⁹ Formal por ser presidenta de su CDR (no es delegada porque no ha querido, aunque se lo han pedido en múltiples ocasiones), pero informal porque es una mujer que siempre escucha a sus vecinos, que siempre los apoya y se solidariza con ellos más allá de los cargos públicos. Ha sacado a más de uno de la cárcel por robar gallinas. Se trata de una cuestión de prestigio. Ella, como otros líderes formales e informales, están convencidos de que es el apoyo mutuo, la amistad con la mayor cantidad posible de personas, aquello que hace posible solucionar problemas y necesidades aún si no se tiene el dinero para ello, por lo que muchas veces se trata de un intercambio de servicios y valores de uso, antes que de un intercambio monetario.

Elementos del socialismo práctico

“Soy guajiro y carretero, en el campo vivo bien, porque el campo es el edén más lindo del mundo entero (...).

Chapea el monte, cultiva el llano, recoge el fruto de tu sudor.”

Guillermo Portabales, 1967.

En Cuba, más allá de su proceso de transición al socialismo en condiciones de subdesarrollo, existen muchas expresiones de los elementos del socialismo práctico manifestados en hábitos cotidianos de solidaridad, cooperación y reciprocidad, ya sea a una escala académica, ecuménica, formal, informal, personal, colectiva, pública o privada.

Si bien fue complicado introducirse en la realidad campesina del oriente cubano por cuestiones de seguridad nacional, según dijo la Universidad de Oriente, hubo resultados representativos. Las principales complicaciones tuvieron que ver con la burocracia tanto en instancias gubernamentales como académicas. En segundo lugar, y quizás más importante, está el hecho de que esta región es un bastión histórico de la defensa y la soberanía cubana. Aquí nacieron y lucharon los mambises que pelearon la guerra de Independencia, o los guerrilleros que en 1959 derrocaron la dictadura de Fulgencio Batista. Actualmente, ante una invasión, el repliegue militar y civil de toda la nación se realizaría hacia las montañas orientales. Cabe decir que en general existe mucha precaución y recelo contra los extranjeros para protegerse de la contaminación ideológica y los ataques terroristas, según dijeron varias personas a quien escribe. ¿Es una actitud radical, tal vez paranoica? Puede ser, pero es una realidad que ésta se trata de la única nación latinoamericana donde la injerencia imperialista de los Estados Unidos ha sido bastante controlada.

El campesino oriental es un trabajador respetable, que se esfuerza, reconocido en su sociedad porque es el principal productor de alimentos, aunque en las ciudades son despreciados por los *mickys*, como en México los campesinos son despreciados por los *fresas* o *juniors*. Vive en comunidades, por lo general, de una densidad poblacional relativamente baja en las que existen fuertes relaciones de parentesco, problemas de agua y transporte. Suele vivir en casas construidas con tablas de madera o yagua,¹¹⁰ y techos de zinc, yagua o guano, aunque también las hay de ladrillo y cemento, o partes de ellas. Suelen ser construidas con esfuerzo propio, con sus propias manos (son autogestionadas, es decir, no interfiere el Estado), aunque el trabajo familiar y la ayuda de

¹¹⁰ La yagua es la hoja del tronco de la palma real, y además de servir para construir techos y paredes, también se pueden fabricar catauros (recipientes para comida o para ser usados como macetas). De la misma palma nace su fruto, el trapiche, que además de ser el nombre del caballo de Elpidio Valdés, sirve como alimento para cerdos, caballos, bueyes y burros.

vecinos (trabajo por amistad o ayuda mutua) ocurre, al igual que la contratación de obreros, dependiendo la capacidad adquisitiva de cada familia. En muchas ocasiones los materiales de construcción se obtienen “por la izquierda”, es decir que se tergiversan recursos públicos con fines privados. Son características porque la mayoría de las veces las viviendas coinciden con el lugar de trabajo; visualmente se identifican por sus techos de dos aguas, sus patios exteriores o terrazas, sus portales, y por contar cada uno de estos espacios funcionales con accesos independientes al hogar. Algunas secciones al interior pueden tener piso de tierra, como la cocina y el comedor. Hay ocasiones en que toda la casa cuenta con piso de tierra apisonada. También es posible encontrar pisos de cemento. Hay animales de crianza que pueden compartir el interior del hogar como pollos, gallinas y cerdos, que acostumbran vivir en el patio trasero de la casa, donde también suele haber un pozo. Todas las viviendas cuentan con alumbrado público. Muchos baños son secos (letrinas), y se encuentran fuera del hogar, en extremos contrarios al pozo.

También puede haber apoyo estatal para la construcción de las viviendas rurales. No en todos los casos los resultados son los esperados. En muchas situaciones las viviendas rurales gestionadas por el Estado son edificios prefabricados con diseños monolíticos y no se adaptan a las particularidades de cada comunidad: no cuentan con pórticos, patios exteriores y de crianza, ni espacios para guardar semillas o herramientas, lo que ha transformado las prácticas culturales de forma impuesta, no espontánea, de acuerdo con la socióloga tunera Arianna Torres (comunicación personal, 2016). Estos diseños prefabricados, se sabe en la calle, son una herencia de la época soviética, de la masificación de la vivienda para todos, y hoy es visible también en las donaciones de multifamiliares realizadas por Venezuela y Ecuador, por ejemplo, cuando el huracán Sandy devastó los hogares de cientos de personas. Sin embargo, las personas tienen donde vivir y nunca se ven campesinos pobres migrando a las ciudades para mal vivir de limosnas y caridad. Al contrario, gracias a los procesos de recampesinización, los nuevos ricos, además de los cuentapropistas, son campesinos y ganaderos.

Dentro de las casas es común encontrar un espacio donde se guardan las semillas, parte de la cosecha y las herramientas de trabajo. La vivienda rural es, pues, una unidad habitacional, productiva y cultural-comunitaria, como dice la socióloga Arianna Torres, de origen orgullosamente campesino; se trata de unidades domésticas de producción, consumo y reproducción de bienes, servicios, tradiciones, valores, etcétera, para satisfacer parte de sus necesidades materiales e inmateriales. Aquello que no se consigue o produce en el hogar o en la comunidad, los lleva a

relacionarse con las ciudades más cercanas, de acuerdo con las características de la reproducción de la vida campesina, y los agrarios pueden ir en carretas a las ciudades para vender sus flores, carnes, huevos, futas y verduras.

Una de las prácticas más exitosas promovidas en los ámbitos rural y urbano desde 1993 por la Brigada Solidaria Cruz del Sur y el Instituto Cubano de Investigación y Orientación de la Demanda Interna, en pleno periodo especial, para buscar soluciones al abastecimiento alimenticio y energético en aras de la soberanía alimentaria y para resolver la crisis energética, es la permacultura,¹¹¹ y cada vez más fincas, parcelas y hogares en el campo y la ciudad la han adoptado como forma de diseñar y vivir con base en una agricultura permanente, en la que cada elemento del territorio cumple varias funciones, y en la que se trata de utilizar cada espacio disponible. La práctica de la permacultura cada vez está más extendida en Cuba, y dado que es una adaptación muy peculiar, se le denomina permacultura criolla; su intencionalidad es cubrir las necesidades alimenticias, energéticas, espirituales, de vivienda y agua a partir de relaciones cooperativas con la naturaleza. La permacultura en Cuba parte de una visión sistémica, pues todos los elementos que componen el sistema de permacultura en una finca, en una parcela o en un departamento están integrados: cada elemento cumple varias funciones, y cada función está sustentada en varios elementos. Aseguran que esta práctica está basada en la acumulación de saberes de las sociedades preindustriales, y también de los saberes y avances tecnológicos de sociedades capitalistas y socialistas.

Los permacultores se ocupan en ver oportunidades, no problemas, pues viven centrados en conservar al máximo la energía, por lo cual todo lo reciclan, a todo le encuentran un uso; buscan la máxima eficiencia de cada componente del sistema. Ello va muy bien con la cultura cubana en general, pues el cubano no bota nada a la basura; todo tiene un segundo o tercer uso. O cuarto. Inventa, recicla, rehúsa, repara con lo que hay a la mano; por eso, mientras más haya al alcance, mayores las posibilidades de inventar una solución. En términos antropológicos se podría conceptualizar este fenómeno como *bricoleur* (Levi-Strauss, 1964), es decir, que la gente sabe resolver sus problemas con lo que tiene al alcance, sin importar si tal o cual pieza, o parte de ella, fue diseñada o pensada para cumplir una función exclusiva.

¹¹¹ Esta práctica es promovida en la actualidad por la Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre (FANJ), una ONG nacional ocupada en la construcción de una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza, y centros jesuitas, entre ellos el Centro Loyola y el Centro Lavastida, quienes parten de la ética del cuidado para el bien común en cada una de sus acciones. Los proyectos de Bioeco también se sustentan muchas veces en la permacultura.

Como ejemplos de permacultura se pueden mencionar los casos del sistema “El Mirador”, una parcela familiar, y el sistema “La República”, una finca perteneciente a la Cooperativa de Créditos y Servicios Fortalecida (CCFS) Roberto Macías. Ambos sistemas se encuentran a las afueras de la ciudad de Santiago de Cuba, en el barrio semi rural La República.

“El Mirador” es una parcela familiar de 500m² ubicada sobre un peñasco, en un barrio sin agua hacía tres meses en julio de 2016, sin calles pavimentadas y sin pipas distribuidoras del líquido vital. El propietario de la parcela recibió el terreno infértil como un regalo por parte de un familiar, y con el apoyo de la FANJ y del Centro Loyola aprendió a hacer tierra; cubrió con ella el peñasco y lo volvió fértil. Con el tiempo y la experiencia hoy “El Mirador” es una parcela trabajada por los cuatro miembros de la familia nuclear, autosuficiente en varios aspectos: producen tierra, fertilizante orgánico, y crían gallinas, peces, cerdos y chivos con técnicas modestas pero muy eficientes para el manejo de desechos; cosechan diversas frutas, verduras, viandas y hierbas medicinales con regadío automático, y captan y potabilizan el agua de lluvia, todo en un complejo armónico que, a partir del trabajo de todos los miembros del hogar en diálogo con la naturaleza, les garantiza alimento sano y un ambiente limpio, fresco y bello, feliz, en un lugar que empezó siendo un peñasco infértil. Los excedentes de la parcela tienen dos destinos: o son regalados a gente con gran precariedad o son vendidos a precios simbólicos, muy por debajo del precio oficial (si un huevo liberado¹¹² cuesta 1.10 CUP en la bodega, el excedente de la parcela puede conseguirlo gente con real necesidad a 0.50 CUP, por ejemplo). Con el agua ocurre lo mismo: es común que la familia de “El Mirador” regale cubetas con agua a sus vecinos, quienes tienen que comprarla lejos y acarrearla a pie. Sin duda, el ejemplo de esta familia ha atraído la atención de sus vecinos, que poco a poco se informan y se educan en las prácticas de la permacultura, replicando una forma de vida que ha demostrado ser exitosa en la Cuba rural y urbana desde hace más de 25 años.

El tío del dueño de “El Mirador” es propietario de una finca de una hectárea y media llamada “La República”. Un espacio que hace un par de décadas estaba invadido por marabú y que el propietario permutó hace unos años por dos fincas que tenía en el monte para vivir más cerca de la ciudad. En “La República” se encuentra un sistema diferente, debido al tiempo dedicado a la permacultura y a la extensión del terreno. Aquí también se encuentran sistemas muy económicos de regadío automático, pero la producción no sólo es de autoconsumo sino de comercialización de

¹¹² Un producto liberado es el cual puede venderse legalmente en las bodegas y tiendas, y que no forma parte de la canasta básica ofrecida a precios simbólicos a través de la libreta de control de ventas para productos alimenticios.

maíz, guayaba y hortalizas. Una de las grandes diferencias es que esta finca está vinculada a la Cooperativa de Créditos y Servicios Fortalecida Roberto Macías (cuya vicepresidenta cuenta, por cierto, con el organopónico “Las Américas” y un sistema propio de permacultura), una forma de asociación cooperativa entre propietarios de grandes extensiones de tierra, ya sean adquiridas en usufructo o sean propiedad privada, que existe para solicitar créditos productivos al Estado y que al mismo tiempo ofrece servicios de abastecimiento alimenticio a la población vía la distribución estatal o privada. Esta finca no sólo capta el agua de lluvia y la potabiliza, sino que también la calientan con calentadores solares y producen su propio gas metano con un biodigestor de excretas de cerdo, que a su vez produce el fertilizante orgánico requerido por los cultivos.

En Boniato, un poblado cercano a la ciudad de Santiago de Cuba, un delegado por circunscripción para el Consejo Popular Municipal, y expresidente del CDR de barrio, propietario de sus tierras por herencia,¹¹³ insistía en que algo fundamental en la vida cotidiana en el campo, e incluso en la ciudad, son las relaciones sociales, las amistades con los “pequeños”, no con los “grandes”. Con ello hacía referencia a lo importante que era llevarse bien con cualquier persona, pero sobre todo no con dirigentes o administrativos, sino con las personas sin cargos directivos, para resolver los problemas fundamentales. Cuando el delegado narraba esto, se acordaba de los problemas del tendido eléctrico en su circunscripción¹¹⁴ en el año 2005, cuando todo el barrio se conectaba ilegalmente de la corriente. Por esta razón los habitantes no contaban con un voltaje constante y no podían tener en sus hogares televisores ni refrigeradores. La empresa de electricidad decía que no había transporte para llevar el material necesario ni mano de obra para instalarlo. El delegado, mediante su CDR, convocó a todos los vecinos de su barrio para una jornada de trabajo comunitario voluntario. Él era amigo de los “pequeños” en la empresa de electricidad y de un vecino con un camión lo suficientemente grande, y entre todos instalaron los postes y el tendido eléctrico en una noche. Los vecinos tuvieron que aprender a elevar los postes y a instalar transformadores, adquiriendo una habilidad más para el currículum de multiespecialización o conocimiento integral que caracteriza la reproducción de la vida campesina, y cubana en general.

Es casi una norma que las comunidades campesinas se sostengan en relaciones solidarias entre las personas. Alguien toma papasanes, mangos o hongos de la parcela o la finca de un vecino, y éste le responderá de forma recíproca en otro momento, garantizando un acto solidario en el

¹¹³ Reducidas a 7 ha después de 1959.

¹¹⁴ Posición de la circunscripción en la división político-administrativa cubana: Familia-barrio-circunscripción-poblado-municipio-provincia-nación.

futuro de manera cíclica frente a una necesidad. En la ciencia antropológica se reconoce a esta ley universal como teoría del don, principio de la reciprocidad. Este delegado de alguna de las circunscripciones de Boniato, por ejemplo, más allá de estas prácticas cotidianas de solidaridad y cooperación, vende la libra de carne de ovejo 40% por debajo del precio en el mercado a personas con mayores carencias, además de que también regala huevos de gallina. Es raro que alguien visite a un vecino en el campo sin regresar a casa con una jaba llena de fruta sin pesticidas o ceras (fruta *orgánica*, podría decirse en el lenguaje de la simulación y apariencia).

El ex delegado también cría cerdos. Su relación con ellos es especial, sobre todo respecto a las hembras, a las que les tiene un cariño único: sería incapaz de sacrificarlas, y mucho menos de comerlas. Son prácticamente parte de la familia, lo cual refiere a una relación ética, cercana y respetuosa, entre el ser humano y otros animales: ellos son sujetos receptores de emociones. La referencia hacia sus matas de mango, de tamarindo o de marañón también es afectiva y motivo de orgullo.

En el municipio San Luis, en Santiago de Cuba, en una expresión de cooperación, amistad y trabajo colectivo entre iguales, existe el Proyecto Institucional Economía por Dentro, gestionado por el Centro Universitario Municipal (CUM), dependiente de la Universidad de Oriente, el cual tiene por objetivo brindar capacitación a los trabajadores de las estructuras agropecuarias de la Unidad Básica de Producción Cooperativa (UBPC) “Boniativo”, acorde a los intereses de los cooperativistas, y también sobre cuidado del medio ambiente y utilización de los residuos del proceso de producción. Desde este proyecto, una buena vida es entendida como una buena calidad de vida, y la calidad de vida depende, a su entender, de ser, no de tener, y ese ser sólo está garantizado cuando por medio de las *buenas prácticas* se aseguran los derechos del ser humano a una vida digna y plena. Asimismo, el CUM organiza desde hace cinco años el Taller de desarrollo local y sostenibilidad en el siglo XXI con la finalidad de vincular la universidad, la comunidad y al gobierno en una toma horizontal de decisiones respecto al presente y el futuro de todo y de todos.

Por su parte, el Departamento de Humanidades de la Universidad de Holguín gestiona el proyecto sociocultural “Caminos del saber”, que involucra a la comunidad universitaria y a la comunidad en general para buscar de manera conjunta nuevas formas de relacionarse con el patrimonio tangible e intangible, de cogestionarlo, partiendo del continuo reconocimiento de la diversidad cultural. Un ejemplo de este ejercicio práctico es Chorro de Maíta, un antiguo

establecimiento prehispánico que comienza a ser gestionado desde y para la comunidad con el fin de fortalecer las bases de su memoria histórica.

El Centro Loyola de Santiago de Cuba, un centro jesuita dedicado a la reflexión social y ecuménica, a la formación de trabajadores y la protección al medio ambiente a partir de la educación popular, entre otras actividades, trabaja en conjunto con la población campesina en el intercambio solidario de saberes individuales y colectivos con un interés común, o por un bien común: trabajar en función del deterioro ético y cultural producto de la crisis socioambiental mundial, caracterizada por la degradación hídrica y la erosión de los suelos, la contaminación del agua, el mal manejo de los desechos, la falta de tratamiento de las aguas residuales y el uso de fertilizantes y pesticidas químicos en la producción agrícola, entre otras consecuencias, que han generado cambios en los modos de producción y consumo, por lo que una de las apuestas del Centro Loyola es fomentar una forma de vida más frugal respecto al consumo humano frente a su medio: una buena vida. Ello sólo es posible, aseguran, por medio de las buenas prácticas, o estilos de vida y de relación con lo otro basados en el respeto, la empatía, la armonía con la naturaleza, con los valores de uso, con el intercambio; prácticas co-responsables, con sentido de pertenencia respecto al todo, y que sólo son posibles por medio del *buen sentido*, no del sentido común, por lo que la canción de Silvio Rodríguez, “No hacen falta alas”,¹¹⁵ es símbolo de identificación ética del centro. El Centro Loyola está convencido de que la calidad de vida no es lo mismo que el nivel de vida: que la calidad de vida implica el lograr el pleno desarrollo del ser, mientras que el nivel de vida lo otorga el tener. Como referencia, cuando se cuestionó a algunos de sus miembros qué entendían por una buena vida, por buen vivir, remitieron al Plan de la Patria de Venezuela.¹¹⁶

Uno de los trabajos más relevantes de este centro es la creación de la Red de Saberes Populares, un proyecto parte del Programa Incuba del mismo Centro, y cuyos frutos se reflejan en documentos en los cuales campesinos de diversas generaciones y regiones de Santiago de Cuba describen y explican diversos saberes respecto al manejo de cultivos y animales de granja, y que existe con la finalidad de intercambiar conocimientos entre distintas poblaciones para mejorar la calidad de vida de las familias campesinas. Por ejemplo, una finca explica y comparte sus métodos

¹¹⁵ “...No hacen falta alas para ser más bellos, basta el buen sentido del amor inmenso; no hacen falta alas para alzar el vuelo...”.

¹¹⁶ El cual cuenta con cinco objetivos primordiales: defensa y consolidación de la independencia nacional; construcción del socialismo bolivariano del siglo XXI; transformación de Venezuela en un país potencia en lo social, lo económico y lo político; contribución al desarrollo de una nueva geopolítica internacional, y preservación de la vida en el planeta y la salvación de la especie humana

para la producción de calabaza en áreas reducidas, mientras que la vicepresidenta de la CCSF Roberto Macías, la Ing. Paula Martínez, desde sus experiencias en su organopónico “Las Américas”, comparte sus saberes respecto a los efectos de la aplicación de compost en el cultivo de la papaya o las ventajas de utilizar marcadores para siembras de hortalizas en organopónicos y huertos intensivos. También, diversas fincas y parcelas de la comunidad El Cobre han participado en la Red de Saberes Populares compartiendo sus conocimientos sobre la cruce y crianza de pollos, ovejitos, chivos, puercos, y el cultivo de lechuga, papaya, pepino, ñame, tomate, yuca, boniato o plátano. Asimismo, hay una familia incluso que recomienda eliminar el marabú cortándolo en Luna menguante y quemándolo en Luna nueva. Pero la Red de Saberes también recomienda sembrar la yuca en Luna nueva de primavera o colocar el látex del bejuco en el lugar donde se va a sembrar el boniato, en Luna nueva, para evitar plagas y aumentar el rendimiento. Sin duda alguna, este proyecto es un claro ejemplo de esfuerzos encaminados a fortalecer los lazos comunitarios en pos de un interés común, fortaleciendo relaciones solidarias y cooperativas, amorosas y en armonía con la naturaleza, entre las personas.

Por otro lado, El Centro Oriental de Ecosistemas y Biodiversidad (Bioeco) de Santiago de Cuba, creado en 1993 como respuesta a los acuerdos de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, es un centro interdisciplinario dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente (CITMA) y cercano a la Universidad de Oriente, al Centro Loyola y al Centro Lavastida, entre otros, especializado en la conservación y mejoramiento de los ecosistemas y la biodiversidad de Cuba, y el desarrollo humano sostenible. Bioeco define las buenas prácticas como aquellas prácticas que consideran al ser humano como una parte más de la naturaleza. Por ello, desde hace 15 años fomentan el fortalecimiento de una red de educadores ambientales por vías no formales para educar a la población y a las instituciones, capacitando a maestros de escuelas, logrando que los alumnos salgan del aula, conozcan su entorno, y entiendan que cuando se agrade al ambiente se agrade a la vida misma.

Las metodologías de la educación popular han facilitado el intercambio de conocimientos y el diálogo entre especialistas y pobladores, afianzando de esta forma relaciones horizontales en las cuales todos participan al momento de tomar las decisiones. El equipo de Bioeco apuesta a que en Cuba, el Caribe, y el resto del mundo, la naturaleza deje de ser considerada como un recurso, como un objeto, sino como un sujeto de derecho. Por esta razón apuestan por el biocentrismo frente al antropocentrismo, para lo cual es necesario cambiar hábitos de deseo, de producción, de

distribución, de valoración y consumo. También se ocupan de la formación de organizaciones de base para permitir un mayor protagonismo a la participación comunitaria, prácticas encaminadas a la toma horizontal de decisiones, a la descentralización y al desarrollo autónomo a escala local. De los proyectos más exitosos de Bioeco, vale la pena mencionar “Desarrollo de alternativas locales para el manejo de la biodiversidad y los recursos agrícolas en la comunidad Verraco”, en el sitio piloto Corredor Biológico en el Caribe,¹¹⁷ dentro de la Reserva de la Biosfera Baconao, el cual es un marco para la conservación de la biodiversidad y el desarrollo de medios alternativos de vida en la región. Este proyecto parte del principio de que el ser humano, las comunidades humanas son un componente más de la biodiversidad, y el trabajo desarrollado por el equipo de Bioeco, en el cual destacan las labores de la Dra. Mayelín Silot Leyva, surge del reconocimiento a los saberes, usos y costumbres de los pobladores al interior de las reservas, del intercambio de conocimientos y de la participación activa y directa de los involucrados, en torno al manejo sostenible de los componentes del medio, entre los cuales se puede mencionar el autoabastecimiento de alimentos producidos en los patios familiares.

Es innegable la herencia africana en Cuba, tanto en el campo como en la ciudad, más allá del color de la piel. Ello se refleja en las significaciones espirituales que adquiere el monte, la manigua, lugar en el que habitan divinidades a las que se venera, agradece y teme (aquí habitan los Orishas:¹¹⁸ Elegguá, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó y Allágguna, y los Eggun, los muertos). La manigua, pues, es un lugar sagrado para muchas personas:¹¹⁹ los fundamentos del cosmos se encuentran en el monte; el monte es la madre universal, fuente de vida (Cabrera, 2014). Al igual que para los mayas macehuales de Quintana Roo, la ceiba (*yaxché* en maya; *iroko* en lucumí; *nkunia casa Sambí* –árbol casa de dios- en congo; *fumbe* para los mayomberos) es uno de los hogares preferidos de estas deidades. Dado que la manigua es sinónimo de fuente de vida, se le debe usar con responsabilidad y se debe aprender a convivir con ella con respeto, pues el monte suministra lo necesario para vivir. Todo en el monte tiene derecho de ser y por tanto se debe pedir permiso para tomar y usar elementos de la manigua: desde un animal o una planta, hasta una piedra tiene alma; es decir, el monte es humanizado. Así, la yerba que mejora la salud o que combate un maleficio se nombra *ewe*, y es un claro ejemplo de la dualidad en el monte. Es decir, frente a todo elemento que

¹¹⁷ Del cual forman parte Cuba, Haití y República Dominicana. Hasta cierto punto, resulta similar al Corredor Biológico Mesoamericano, del cual forma parte Quintana Roo.

¹¹⁸ Divinidades, santos.

¹¹⁹ “Con los santos no debe jugar (...), los collares debe respetar, la promesa cumplir si tú quieres vivir...”. Canción: “Chango”. Grupo: Ska Cubano (2004).

produzca un mal, existe su contrario: el elemento que hace el bien. Un ejemplo más de la expresión dialéctica de la existencia.

Ello ocurre también en la selva maya: el mejor ejemplo es el *box chechén* (chechén negro), un árbol selvático cuya savia es tóxica y genera reacciones alérgicas en la piel. Sin embargo, siempre junto a un box chechén se encuentra el *chaká*, el árbol que contiene la cura para la intoxicación con box chechén. En Cuba, mientras la ceiba es también un árbol sagrado benefactor y misericordioso, tiene al mismo tiempo la capacidad de causar desgracias e incluso la muerte (Cabrera, *op. cit.*). Por supuesto, tanto en Cuba como en México, quien tiene los conocimientos más profundos sobre los usos del monte es una persona respetable que recibe sus conocimientos por parte de sus ascendentes, y hereda los mismos a sus descendientes vía oral (chamanes, curanderos, yerberos, babalawos, mayomberos). En muchas ocasiones, estos personajes también son depositarios de los saberes ancestrales y códigos de ética, por lo que puede considerárseles líderes informales de sus comunidades.

Así como en la manigua el dueño del monte (oluwa ewé) es Osain (catolizado como San Antonio Abad y San Silvestre), entre los mayas macehuales se les nombra *yumtsilo'ob* a los cuidadores del *ka'ax*.

Todas estas prácticas buscan un interés común: vivir bien. Los yorubas cubanos, por ejemplo, piensan que Oloddumare creó el mundo para que los seres humanos fueran felices y tuvieran una buena vida; creó la conciencia ética y moral del ser humano, pero la ambición y la codicia llevó a la humanidad a no hacer caso a su destino divino, provocando la enfermedad, la violencia, el odio, la desigualdad, la crueldad, el egoísmo, dividiendo el mundo en dos bandos: aquellos con poder y aquellos sin poder. Nuevamente, la dualidad en la concepción de la vida se hace presente, pues mientras Oloddumare es la representación yoruba del bien y la justicia, de la verdad, Echu es la personificación del mal y la perversidad. Pero como en toda dialéctica, no todo en Echu es malo, pues finalmente su labor es “sacudir al hombre cuando se estanca en el camino de su destino” (De Souza, 2015: 207), que es ser feliz.

Echu es, pues, la dificultad cotidiana que nos empuja a liberar nuestra conciencia de la autoindulgencia y la rigidez para alcanzar nuestro destino: una buena vida, una vida feliz. Echu cuestiona, derrumba dogmas, y hace al ser humano responsable de sus propias desgracias; es la divinidad que produce el movimiento, es un ser dinámico que establece el equilibrio en la vida:

Ese quehacer lo convirtió en el arquetipo del mal, porque es más fácil culpar a otro de nuestras desdichas que asumir la responsabilidad por ellas. Echu nos pone en perspectiva sobre quiénes somos más allá de las capas que el ego crea a lo largo de la vida: nos enfrenta con la Falsedad; por eso es lógico que en el proceso de sincretización, Echu cargara con el papel del diablo (...) (De Souza, 2015: 218).

Lo mismo ocurre en México en los procesos de mestizaje y sincretización: hoy en día la Xtabay, en la zona maya, como Echu en Cuba, representa el pecado, el mal, y curiosamente se trata de una referencia directa a la naturaleza y a la cercana relación del ser humano con ella, con la intención de destruir las creencias y los saberes de los pueblos no europeos y cristianos.

Proyectos académicos, comunitarios, eclesiásticos, gubernamentales y no, que cumplen la función de mostrar el panorama de un escenario mucho más amplio y complejo, comparten un objetivo común, aunque muchas veces no se vinculen: Vivir una vida digna, plena, en cooperación con la naturaleza; es decir, bien vivir.

En lo cotidiano, la gente constantemente se visita en sus casas, ya sea en el campo o la ciudad. La mayoría de las veces, en casi cualquier hogar, habrá alguien que no sea de la familia consanguínea o política que pasa a saludar, a tomar un café, por un vaso de agua o de ron, porque hacía calor y estaba cerca la casa, por algún negocio, por la bolita, para compartir con los amigos sobre situaciones sentimentales. Muchas veces estas visitas son alimentadas por los huéspedes, y como en México, literalmente se le echa más agua a los frijoles para compartir los alimentos entre todos. Las relaciones de amistad son constantemente fortalecidas con estas visitas, así como las relaciones económicas no formales. La solidaridad y la empatía, la cooperación como elementos del socialismo práctico, son visibles en muchas actitudes cotidianas, como ayudar a alguien que va con mucha carga, ofrecer un boleto para almorzar en el comedor de la universidad, regalar una jaba llena de fruta, compartir un café a un desconocido, o un plato de comida, y los mismos ciudadanos santiagueros reconocen que los valores más desapegados a los intereses materiales se encuentran entre la gente del campo. Por ello, una vez más, valga recordar la importancia de las formas y principios de la reproducción de la vida campesina.

Vivir bien en Cuba

La buena vida en este país, tomando en cuenta por supuesto todas las contradicciones y tensiones internas inherentes a cualquier pueblo y a cualquier sistema económico, político y social, refiere a la construcción *in continuum* de una vida digna, plena, con soberanía e independencia, y en Cuba se le nombra *proceso revolucionario de transición socialista, o construcción socialista*, que en gran

medida se sustenta en el DHS, por medio del buen sentido y las buenas prácticas, las cuales se constituyen en torno a seis principios: soberanía, solidaridad, cooperación, ayuda mutua, internacionalismo y sostenibilidad. Vivir bien significa vivir con una buena calidad de vida, y una buena calidad de vida implica una vida digna, por lo cual el desarrollo es entendido como la serie de estrategias consideradas necesarias para vivir la vida según las pautas planteadas en el modelo de desarrollo económico y social cubano: el socialismo.

Vivir bien en Cuba hace referencia a la sostenibilidad de su desarrollo, y al desarrollo lo entiende como el mejoramiento de la calidad de una vida menesterosa y con desigualdades; al ser el pensamiento cubano por lo general martiano, se trata de un buen vivir martiano, oficialmente marxista y leninista. Desde el pensamiento martiano, que el ser humano viva bien dependería de una relación amorosa con la naturaleza, pues es su medio de subsistencia:

He aquí una cuestión vital para la prosperidad de nuestras tierras, y el mantenimiento de nuestra riqueza agrícola. Muchos no se fijan en ella, porque no ven el daño inmediato. Pero quien piensa para el público, tiene el deber de ver en lo futuro, y de señalar peligros. Mejor es evitar la enfermedad que curarla. La medicina verdadera es la que precave. (...) La cuestión vital de la que hablamos es esta: la conservación de los bosques, donde existen; el mejoramiento de ellos, donde existen mal; su creación, donde no existen.// Comarca sin árboles, llama poca lluvia y da frutos violentos. (Martí [1883] en Toledo Sande, 2004: 337)

Vivir bien en Cuba, en teoría no divorcia los procesos de liberación del ser humano para construir su bienestar y mejorar su calidad de vida, de salvar a la naturaleza de su uso irracional. Vivir bien en Cuba significa salvar la Vida, “y para ello se han de sembrar las normas, las leyes y la moral que se requiere. (...) ¿De qué valdría lograr la victoria de la justicia social cuando ya no haya medio en la cual ella pueda mantenerse, ni existe humanidad que la disfrute?” (Toledo Sande, 2004: 338).

Sin embargo, en cuanto al cuidado de la Naturaleza y su uso prudente, respetando los tiempos en que la misma naturaleza puede regenerarse, aún falta mucho por hacer. Acercarse a los saberes y las prácticas de los herederos más directos de los pueblos originarios de América, en cuanto a su relación con la naturaleza, podría fortalecer el sentido de la sostenibilidad del desarrollo humano socialista cubano.

Una buena vida es que los niños tengan que ir a la escuela; si los padres no los llevan el Estado los sanciona. Si un muchacho de 13 años en silla de ruedas con atrofia muscular no ha perdido ningún ciclo escolar porque una profesora lo educa en su casa sin costo alguno, puede decirse que se trata de una buena vida, o una mejor a la que se podría tener. Sus medicinas, cuando las hay (debido al bloqueo económico y a problemas en la producción y distribución interna), son

gratuitas, al igual que sus pasajes de avión para ir a La Habana desde Santiago cada vez que tiene que ver a los especialistas que le aplican un novedoso tratamiento de células madre, también sin costo, y valga recordarlo, con respeto y cariño. El Estado, en apoyo a alguno de los padres para que cuiden del hijo, le paga mensualmente lo mismo que percibía en su trabajo para quedarse en casa con él. Una buena vida refleja solidaridad entre iguales. Cuando el joven de 13 años tiene medicinas de sobra (porque la gente que lo conoce cuando regresa al país le trae el calcio y la vitamina D que necesita y que no es fácil conseguir), la comparte con gusto y alegría con un compañero que también padece atrofia muscular.

Vivir bien en Cuba es que los jóvenes se constituyan en federaciones estudiantiles universitarias como forma de masas organizadas para incidir sobre las decisiones de su gobierno y sus universidades. Vivir bien en Cuba es que un almuerzo universitario, modesto, humilde, pero suficiente (carbohidratos, fibras, proteínas, grasas y azúcares), cueste menos de un peso cubano, y que al mismo tiempo los estudiantes de educación superior reciban mensualmente un estipendio simbólico (de 50 pesos) para apoyar a la familia en cuanto a la transportación y la alimentación de sus universitarios. Una buena vida en Cuba significa también que entre los profesores haya una relación no meramente académica sino también afectiva. Implica que el Estado procure a los jóvenes ante problemas familiares, por ejemplo, rechazo por homosexualidad o maltrato físico, y se les acoja en albergues, que no son sólo nuevas casas sino nuevas familias que les garantizan la alimentación y la educación.

Una buena vida en Cuba es observable cuando tras un desastre social, como el ocasionado por el huracán Sandy en 2013, la población se moviliza para hacer trabajo voluntario y reconstruir una ciudad, recibiendo el mismo salario que recibían en sus empleos en sus lugares de origen.

Una buena vida, para mayor parte de la sociedad cubana, es vivir en socialismo, como dicen, el cual entienden, según las propias palabras de una persona, como:

Lo más bonito; socialismo es amistad y solidaridad entre personas y entre pueblos, con gusto y con alegría, sin interés, sin esperar nada a cambio. No han podido con nosotros, frente al bloqueo, debido a la voluntad, la conciencia y al amor. Socialismo es igualdad. Antes de la Revolución los negros eran considerados... disculpa la palabra... peor que mierda, mientras que después, ahora, somos iguales todos. Las diferencias se marcan por lo que uno es por dentro, por lo que piensa y lo que hace. Socialismo es solidaridad, que significa que quien tiene dé al que no tiene sin tener que pedirlo. Es unidad y hermandad. Es que el presidente sea del pueblo y para el pueblo. Es tener mangos, guayabas, uvas o ciruelas en tu jardín y compartir los frutos con tus vecinos (entrevistada anon., 65 años, Santiago de Cuba, febrero de 2016).

En Cuba, una buena vida es que los medicamentos tengan un costo simbólico, aunque no siempre se encuentren.

Si una persona que tiene jengibre sabe de un amigo en otro barrio que necesita la raíz para preparar un batido y así mejorar su condición de hígado graso, no dudará en ir a su casa para hacerle entrega del tubérculo sin esperar nada a cambio. Sin embargo, quien cuenta en ese momento con el jengibre puede recibir a cambio, sin esperarlo y sin pedirlo, parte de aquello que produzca el amigo enfermo para satisfacer las necesidades que no logra cubrir con su salario; en este caso, cuerúas. Así, ambos *resolvieron*, como dice el cubano; los dos salen beneficiados: uno consiguió el jengibre que no tenía para mejorar su salud, y el otro obtuvo un alimento que no produce para facilitar la satisfacción de una necesidad básica, que adquiere mayor significado en un contexto de escases,¹²⁰ desabastecimiento y baja capacidad adquisitiva.

En el mismo contexto de la escases, la baja capacidad adquisitiva, el desabastecimiento y la especulación sobre los precios de los alimentos generada sobre todo por el acaparamiento de los productos agropecuarios en manos de intermediarios y cuentapropistas, es común que las redes cotidianas de solidaridad también busquen satisfacer la necesidad de la alimentación por medio de los cumpleaños, de manera muy similar a cómo el pueblo ódami (Chihuahua, México) lo hace por medio de las celebraciones de los *tásai* (Nudelman, 2006). En un pueblo, en un reparto, donde la gente se conoce e interactúa de manera más o menos formal al interior de los Comités de Defensa de la Revolución (CDR), casi siempre será el cumpleaños de alguien. En estas fechas de celebración, la familia del festejado prepara comida en abundancia y no dudará en compartirla con quien se aparezca frente a la puerta de la casa, sean amigos o no. Con esta práctica no sólo se garantiza que constantemente haya comida y la gente que no cumpla años pueda esos días ahorrar el gasto de la alimentación, sino que fortalece los lazos comunitarios al interior de cada pueblo, cada reparto, pues quien come hoy en casa del vecino por ser su cumpleaños, mañana festejará su propio aniversario y dará de comer a quien le ha ofrecido con anterioridad algún platillo. Ejemplos como estos hay muchos y en diferentes ámbitos tanto rurales como urbanos, que van desde el regalo de libros sobre el tema que interesan a una persona, el regalo o intercambio de ropa, la invitación a dormir a una casa, el compartir un plato de comida o un vaso con agua, o la invitación de unas

¹²⁰ En Cuba se desenvuelve una cultura de la escases característica de los sobrevivientes de guerras o, en este caso, de un periodo especial en tiempo de paz, que puede reflejarse, por ejemplo, en tener el refrigerador y la despensa llenos, si es posible, para no repetir la experiencia de no tener: “cuando hay, hay que aprovechar”. Muchas veces esta práctica logra que los productos se agoten pronto. Es un ejemplo no sólo del acaparamiento, sino también de las compras de pánico observables en contextos de desastres naturales.

cervezas a un desconocido en un bar, todos ellos actos desinteresados y que sólo son posibles, no sólo en Cuba, sino en cualquier sociedad formada en su mayoría en torno a los valores de la solidaridad, la cooperación, el compañerismo y la hermandad entre personas.

Una buena vida en Cuba significa que no exista el presidencialismo, y que el control social lo tengan las organizaciones de masas (la Confederación de Trabajadores de Cuba –CTC-, el Partido Comunista de Cuba –PCC-, la Unión de Jóvenes Comunistas –UJC-, la Federación Estudiantil Universitaria –FEU-, la Federación de Mujeres Cubanas –FMC-, la Organización de Pioneros José Martí –OPJM-, los Comité de Defensa de la Revolución –CDR, la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños –ANAP-, y el resto de la sociedad integrada en otras 2 192 organizaciones más reconocidas por el Artículo 7 de la Constitución (hasta el año 2019) y que dan sentido a la práctica de la democracia directa y participativa, pues todas se involucran en los debates y en la toma de decisiones.

Aunque la libreta de abastecimiento está en proceso de eliminación gradual desde 2011, ante la escases implica un subsidio alimenticio importante para sectores significantes de la sociedad (alrededor de mil millones de dólares en 2011). Se trata de una libreta otorgada por el Estado a cada cubano o con residencia definitiva, con la cual cada mes se puede acceder en la bodega de su barrio a ciertos productos de venta controlada a precios preferenciales. Por ejemplo, cada mes una persona puede comprar: 3 lb de arroz (\$0.75 CUP), 3 lb de azúcar pardo (\$0.30 CUP), 1 lb de azúcar blanco (\$0.15 CUP), 10 lb de frijol (\$8.00 CUP), 500g de sal por cada núcleo familiar (\$0.35 CUP), 6 compotas para cada niño menor de siete años (\$1.25 CUP), leche para niños hasta los 7 años y para mayores de 60 años (\$1.50 CUP cada unidad), 250 ml de aceite (\$0.80 CUP), fósforos (una unidad \$1.00 CUP), café 250 g para mayores de 7 años (\$4.00 CUP). Estos productos también se pueden encontrar en venta liberada, e incluso *por la izquierda*, es decir que puede tratarse de producto robado o, por ejemplo, una persona que no alimenta a sus hijos con la leche que les corresponde y la revenda. Si el salario promedio de una persona está alrededor de los \$300-\$400, esta canasta de consumo alimenticio básico sirve como el único sustento de algunas personas, y para muchos es un apoyo sustancial en la economía familiar, pues cada persona paga no más de 4%-6% de su salario al mes para asegurarse lo mínimo indispensable para alimentarse con lo básico, garantizando así un derecho fundamental a la vida. Además, en centros escolares y laborales del Estado hay comedores estudiantiles y obreros donde la comida es prácticamente gratis. Cuando en la Universidad de

Oriente toca pollo, la gente hasta baja de sus municipios, aunque no sea universitaria, para comer ese día en la Universidad por menos de un peso cubano

De esta forma, tejiendo estas redes cotidianas de solidaridad no sólo se fortalecen los lazos sociales y de amistad en la comunidad de una manera recíproca y continua, sino que ambos satisfacen necesidades materiales e inmateriales por medio de valores de uso y mediante los valores morales de la empatía, la cooperación, la solidaridad y el intercambio.

Contradicciones y tensiones internas en el proceso de transición socialista

Cuba vive hoy diversos procesos de ebullición social, política, cultural y económica. La sociedad cada vez es más plural, menos homogénea y más estratificada, en los cuales conviven distintos tipos de propiedad. Hay mucha cautela, muchas dudas, tentaciones y temores que pueden definirse al interior de una tensión creativa.

Mucha gente considera insatisfechas sus necesidades de vestido o alimenticias, de recreación, sin embargo es una realidad que pasar hambre es difícil cuando se tiene familia, amigos y trabajo, y aunque los roperos no son tan vastos como en las películas o series que produce Hollywood, la gente no va descalza por las calles, a menos que sea por gusto y costumbre. Hay muchos deseos de consumir *tablets*, computadoras portátiles, teléfonos inteligentes de última generación, motocicletas, carros, tenis, ropa de marca, y no todos pueden acceder a tales bienes. Pero esto último no es exclusivo del pueblo cubano: alrededor del mundo hay miles de millones de personas que tampoco pueden acceder a dichos bienes; sin embargo, en Cuba la gente no es asesinada por un teléfono celular ni se roban tiendas porque no haya qué comer. Definitivamente la lucha ideológica debe ser frontal contra el modelo de sociedad consumista que cada vez conquista más espacios.

Es posible hablar de una planificación autoritaria (sólo democrática en el discurso, excesivamente centralizada); de desviaciones de bienes del Estado, que popularmente es conocido en la calle como *luchar, resolver, inventar*; de corrupción en todos los niveles (Estado, empresas estatales y no estatales); de desmotivación laboral; de gestión antidemocrática de empresas; de poco control social sobre los medios de producción. Ningún modelo económico, político, social y cultural humano será perfecto, en tanto sea humano.

La visita del presidente Obama a la isla en marzo de 2016 se dio en el contexto de intentar levantar ciertas restricciones financieras contra la isla para que negocios estadounidenses puedan

invertir ahí. Sin embargo, tanto para la población como para el Estado, la normalización de las relaciones es imposible con la ocupación ilegal de la Bahía de Guantánamo, la Ley de Ajuste Cubano (terminada a finales de 2016) y el bloqueo económico. Para los cubanos en general fue muy claro que Obama llegó a la isla con un buen espectáculo que supo explotar mediáticamente representando exclusivamente los intereses estadounidenses por medio de elementos disuasivos y de injerencia extraterritorial, al mismo tiempo que los cubanos reafirmaron que no habría concesiones frente a las exigencias por parte de la Casa Blanca. Si bien su visita generó varias expectativas, muchas de estas se vinieron abajo cuando Obama pidió al pueblo cubano olvidar el pasado, no quedar atrapados en la historia y dejar de lado las batallas ideológicas, lo cual se interpretó como una expresión del novísimo colonialismo, una recolonización pacífica, antes de reunirse con empresarios privados cubanos (cuentapropistas) para platicar sobre las ventajas del libre comercio, el sector no estatal y el pluripartidismo (o bipartidismo, según la experiencia estadounidense). A diferencia de países como Argentina, México, o cualquier otro, Obama no fue recibido entre protestas en Cuba.

En este escenario de reapertura de relaciones entre Cuba y los Estados Unidos, detenidas durante el gobierno de Donald Trump, se reestablecieron vuelos comerciales, el correo, la llegada de cruceros, la grabación de escenas de películas como *Rápidos y Furiosos 8* y *Transformers*, la visita de celebridades como los Rolling Stones, Madonna y Beyoncé, y el lanzamiento del proyecto cultural subversivo *World Learning Cuba*, el cual busca formar líderes cubanos para la transformación social interna, instruidos en la mentalidad individualista, consumista y competitiva, lo cual sólo refuerza la necesidad de prepararse moralmente frente al embate cultural lanzado desde los Estados Unidos. Muchas veces, la participación en estos programas culturales se traduce en la migración ilegal de cientos de jóvenes que recurren a estos medios apoyados por centros ecuménicos e iglesias nacionales y estadounidenses.

Otra persona anónima entrevistada con anterioridad, que es un referente importante del pensamiento de muchos cubanos de su generación, al preguntársele cuál sería la mayor crítica que haría al socialismo cubano, dijo: “Que tantas cosas se hayan dado gratis. Estamos pegados a la teta. Que se haya dependido tanto del Estado. Que la gente no estudie, no trabaje o que viva en la calle, porque las oportunidades para estudiar, trabajar o tener una vivienda existen, pero no todos quieren estudiar o trabajar en lo que hay disponible y en lo que se necesita” (anon., 57 años, 2016).

El descontento cubano gira en torno al centralismo y al verticalismo de las decisiones y los presupuestos, al bloqueo económico, comercial y financiero por parte de Washington, a la ocupación de la base naval estadounidense en Guantánamo, a la Ley de Ajuste Cubano (o Ley de pies secos/pies mojados).

En Cuba no hay ni un sistema ni una sociedad perfecta. En ningún rincón del mundo la hay y nunca lo habrá. Las intenciones por salvar la construcción socialista, o de actualizarla y profundizarla, son muchas y apuntan hacia varias direcciones. ¿Hacia dónde se dirige el proceso de actualización del modelo económico de la transición socialista/construcción socialista en Cuba? Se pueden identificar tres grandes corrientes: estatistas,¹²¹ economicistas¹²² y autogestionarios,¹²³ que se diferencian entre sí por los diferentes objetivos de su visión del socialismo, por el papel que juega la democracia participativa y por las maneras de gestionar los centros de trabajo.

Sin embargo, a pesar de los logros indiscutibles del llamado proceso revolucionario de transición socialista, aún existen varios retos que la sociedad cubana deberá enfrentar por medio de la práctica cotidiana para mantener las conquistas que ha construido a lo largo de casi sesenta años. El derrocamiento del régimen dictatorial de Batista en 1959 no fue *tábula rasa* del capitalismo: fue el comienzo de una revolución más difícil y más profunda, el actual proceso cubano, siempre en actualización, que parte del quehacer cotidiano, de la rutina, y del relajamiento de la rebeldía guerrillera. Como dijo Lenin en *Una gran iniciativa*, no es cosa fácil eliminar la herencia del capitalismo y el imperialismo entre obreros y campesinos. Este periodo actual de transición al

¹²¹ Buscan un Estado fuerte, centralista y vertical, pues consideran que la gestión democrática de las organizaciones y empresas generan caos, pues las personas aún no están preparados para tomar sus propias decisiones debido a la indisciplina social, la cual podría solucionarse vía educacional, el cambio cultural. Para los estatistas, un salario que permitiera a las personas satisfacer todas sus necesidades solucionaría todos los problemas. Esta posición no es general entre los trabajadores del Estado pero sí entre quienes se ven beneficiados por prácticas corruptas.

¹²² Para los economicistas, el objetivo del socialismo es el desarrollo de las fuerzas productivas para tener más riqueza material que repartir. Para ello, la privatización y la mercantilización son necesarias. Los economicistas piensan que el problema está en la monopolización y centralización estatal, y son defensores de la gestión empresarial capitalista y la inversión extranjera.

¹²³ Más allá del socialismo de Estado y el socialismo de mercado, los autogestionarios están convencidos de que para que el socialismo sea posible es necesaria la solidaridad y la participación de las personas en condiciones de igualdad. Entienden al socialismo como una forma de autogobierno en la empresa, en las organizaciones de masas. El socialismo es, pues, sinónimo de control social y de desarrollo humano integral. No se trata sólo de repartir riquezas materiales para satisfacer necesidades sino cuestionarse cómo se produce esa riqueza y permitir que el individuo pueda desarrollar todas sus capacidades para satisfacer sus necesidades. “Construir el socialismo es, por tanto, democratizar o socializar los poderes; es liberar a los individuos de cualquier forma de opresión, subordinación, discriminación y exclusión que interfiera en la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales” (Piñeiro Harnecker, 2012: 30).

socialismo en Cuba aún batalla contra el burocratismo; el robo; la especulación sobre los alimentos; la indisciplina social, reflejada, por ejemplo, en la ruralización de las ciudades –crianza insalubre de animales de granja-, en microvertederos clandestinos, en barrios de nueva creación sin calles o sin alcantarillado, en la deforestación, en la falta de contenedores de basura y de jardines, en inundaciones por concentración de basura y alcantarillado insuficiente, en la falta de cultura ambiental tanto en ciudadanos como en tomadores de decisión, la irresponsabilidad laboral y la ineficiencia productiva; las pocas posibilidades de transportarse de un lugar a otro dentro del país, haciendo colas interminables para frustrarse cuando llega tu turno, aguantando, construyendo cada día, con trabajo y más trabajo, colectivo, solidario, masivo, el ejemplo, y el ensayo y el error, la disciplina “libre y consciente” (Lenin, 1919: 123), la responsabilidad y la eficiencia a la que se aspira, para lo cual hace falta no sólo condiciones materiales, el abastecimiento, en gran parte imposibilitadas por un bloqueo económico, comercial y financiero injusto, sino también un pueblo sano y educado, con posibilidades mínimas para ser. Mientras tanto, volver al pasado es siempre una posibilidad latente que, en su derecho soberano e independiente a decidir su presente y su futuro, sólo los cubanos harán factible o no (la revolución sí es reversible). Sin embargo:

Regocijarse maliciosamente ante las dificultades y reveses de la revolución, sembrar el pánico y predicar la vuelta atrás son armas y procedimientos de lucha de clase que emplean los intelectuales burgueses. Pero el proletariado no se dejará engañar con eso. (...) ¿es que puede encontrarse en la historia un solo ejemplo de un modo de producción nuevo que haya prendido de golpe, sin una larga serie de reveses, de equivocaciones y recaídas? Medio siglo después de haber sido abolida la servidumbre, en la aldea rusa persistían aún no pocas supervivencias de aquél régimen. Medio siglo después de haber sido suprimida la esclavitud de los negros en Norteamérica, la condición de estos últimos seguía siendo, en muchas ocasiones, de semiesclavitud (...). Cuando lo nuevo acaba de nacer, tanto en la naturaleza, como en la vida social, lo viejo siempre sigue siendo lo más fuerte durante cierto tiempo. (Lenin, 1919: 125)

Dicho en otras palabras:

El adversario de clase, está empeñado en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del “socialismo real”. Así hemos visto cómo los “nuevos filósofos” tratan de descalificar no sólo al “socialismo real” sino a la idea, la posibilidad misma del socialismo. Por ello, dicen que todo lo negativo de ese “socialismo” –y para ellos todo es negativo- se encuentra ya en Marx. Concepción, por supuesto falsa, pues las ideas no hacen la historia y la práctica no sólo existe por la teoría; pero –sobre todo- concepción profundamente ideológica, reaccionaria, desmovilizadora. (Sánchez Vázquez, 2000: 181)

Quinientos años después de la invención de América, hay europeos (e incluso latinoamericanos) que desde el etnocentrismo continúan pensando que las prácticas de los herederos más próximos a los pueblos originarios de este continente, o de los propios latinoamericanos mestizos, son más atrasadas que las suyas porque no están dispuestos a cambiar la lente a través de la cual miran. Son

más liberales que socialistas o comunistas. Doscientos años después de nuestras independencias, aún nos mantenemos bajo el yugo del imperialismo anglo y sajón.

Pero hay que aprender a reconocer los pequeños nuevos brotes: Ya sean los indiscutibles avances en temas de educación, salud, alimentación y vivienda en Cuba, posibles gracias a un pueblo en su mayoría consciente de sí mismo, comprometido, participativo, amigable, internacionalista y solidario, que ha sabido enfrentar un bloqueo económico injusto, ataques terroristas, y múltiples formas de sabotaje desde el interior y el exterior.

Siempre es difícil generalizar una sociedad o una sección de ella, pero cuando se trata de la juventud cubana que permanece en el país es imposible no hablar de una tendencia hacia la desideologización predominante en este sector. Muchos jóvenes de hoy viven alejados de los procesos políticos que los involucran: la Revolución es cuestión de los abuelos, acaso los padres; un asunto más mítico que real. Las aspiraciones de muchos de estos jóvenes se enfocan a nuevos intereses, producto de la guerra del consumismo y las modas estadounidenses. Muchos jóvenes entre los 12 y los 20 años están inmersos en el mundo del reguetón y la apariencia gangsteril o muy elegante que acompaña el estilo (“Maleante pero elegante”, canción de El Príncipe, es ejemplo de ello), absorbidos por los dispositivos tecnológicos como móviles y *tablets* de Apple, por la ropa de marca Michael Kors y Armani (aunque sean falsificaciones); los tenis Adidas. Ellos quieren ser como Jacob Forever, El Príncipe, Yomil, El Dany o Gente de Zona, y ellas como Señorita Dayana, Beyoncé o Rhianna. La influencia de la industria musical es muy fuerte, y varios muchachos aspiran a llegar a sus yates en Cayo Hueso en un helicóptero;¹²⁴ a vestir la moda que se muestra en los videos; a consumir lo más caro sólo por su precio; a aparentar poder económico vistiendo cadenas de oro falso; a tener muchas mujeres a su disposición en el caso de ellos, o a ser una de las novias de un reguetonero (o que se parezca a uno) en el caso de ellas; algo muy similar a lo que se puede observar en amplio sectores de la juventud mexicana en torno a la narcocultura y a la exaltación del poder económico de tipo mafioso o ilegal. Este tipo de ambiciones se dan más entre los jóvenes *repa*, jóvenes de barrio (reparto), en el que *tener calle*, ser barrio, es fundamental. La aspiración de irse

¹²⁴ Desde hace décadas el tema de la migración, el exilio y las remesas ha estado presente. Al respecto, cabe decir que Cuba no figura en la lista de los países que más expulsan migrantes ni entre los que más remesas reciben. En ambos casos, México encabeza las listas. Cuba ni siquiera aparece. El asunto es que la migración cubana hacia los Estados Unidos se da de manera desordenada y por lo general con un profundo contenido político.

al yuma (extranjero), en específico los Estados Unidos, Italia, España o Ecuador (hasta el año 2015, cuando fue posible) es por demás común.

Otro sector juvenil, económicamente mejor posicionado, los *mikis* (en México se les llamaría *fresas*), se reúnen en otros ambientes y tienen otros gustos. Muchos de ellos se reconocen como hípsters, artistas musicales o plásticos que se reúnen en la Fábrica de Arte Cubano (FAC), en centros culturales o en fiestas privadas de música electrónica y poesía. El consumo de estupefacientes como el *metil* (Metilfenidato, medicamento psicoestimulante recetado para Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad), cocaína y marihuana es frecuente y accesible, tanto entre mikis como repas. Es común el uso de drogas psiquiátricas como drogas recreativas: además del metil, de fácil identificación, en la calle circulan otras que no es tan fácil reconocer, como el *saltapatrás*.

Ello no significa que todos los jóvenes en Cuba quieran ser como El Príncipe, o que todas las jóvenes quieran ser modelos o actrices de novelas de Televisa, Telemundo o Univisión, que todos quieran irse, que todos estén desvinculados de la vida política, económica y social del país. Hay muchos jóvenes que tan pronto obtienen su título comienzan su vida docente en las universidades. Jóvenes que vivieron en beca (residencias universitarias para estudiantes que no viven en la misma provincia que la universidad) durante más de cuatro años, compartiendo con compañeros de distintas partes del país en un ambiente amistoso, multidisciplinario, sexualmente diverso y muy sano. La experiencia de vivir en beca resulta fundamental para la construcción de la ciudadanía, pues los jóvenes aprenden a convivir en diversidad: dormitorios mixtos, homosexualidad, travestismo, diversas clases sociales...

“Que no se acabe el bloqueo”, decía un padre de dos hijos adolescentes preocupado por la guerra cultural que se desarrolla en Cuba: “el embate nuevo del imperialismo no es económico, es cultural: música y celulares, que son más difíciles de enfrentar que la carencia o la escases” (Anon., 50 años); y tiene razón, pues entre otros, el Internet y las redes sociales son utilizadas como herramientas de subversión útiles para introducir valores propios del capitalismo, como el egoísmo, la competencia y el consumismo, lo cual es reflejo claro de un escenario de guerra no convencional, de acuerdo con la Circular T-1801 del Departamento de Estado de los Estados Unidos.

Muchos padres que recuerdan con nostalgia el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), al cual comparan con las comunidades *primitivas*, al estilo marxista decimonónico, ahora pueblos originarios; hablan de lo importante que es retornar a los valores de uso, a los intercambios justos, sin dinero de por medio. Hay una clara nostalgia por la Cuba antes de la caída del bloque socialista,

cuando el Estado ofrecía a los mejores trabajadores de cada ramo, ya fueran profesionistas o estibadores del ferrocarril, la emulación socialista, un mecanismo de motivación laboral en la que se premiaba con viajes a hoteles en Varadero, automóviles Lada o Moscovich, televisores o refrigeradores, y al hablar acerca de los jóvenes en Cuba, dicen haberlos malcriado. Los padres y abuelos, al haber vivido la crudeza del periodo especial han hecho todo lo posible porque los hijos no conozcan las carencias o la escases de dicho periodo, por lo que muchas veces los consienten en exceso, hasta el grado de tolerar caprichos mayores.

Y aunque un adolescente sin posibilidades de asistir a la escuela por un impedimento físico reciba no sólo atenciones médicas de calidad y con afecto en hospitales especializados, de manera gratuita, incluyendo el pago de sus traslados por avión, sino también clases en su propio domicilio, éstas clases no son regulares y pueden no ser mayores a dos horas de duración, ni tampoco todos los días, lo cual puede colaborar a la desestructuración del adolescente.

En el mundo neoliberal hay explotación del ser humano y no hay redistribución. En Cuba no se ve una explotación, pero hay escasez. Altas exigencias de consumo en las ciudades. Todas las conversaciones, todo el día, a diario, giran en torno a conseguir dinero para consumir, muchas veces por una cuestión de estatus. Fuera de las ciudades esto no ocurre con tanta magnitud.

Según lo escuchado en ámbitos académicos, administrativos, políticos, eclesiásticos, periodísticos, rurales, urbanos, de clase baja, media y alta, las preocupaciones actuales respecto a lo que sucede al interior de Cuba podrían girar en torno a nueve ejes principales: a) escases y desabastecimiento; b) desmotivación laboral; c) baja capacidad de consumo;¹²⁵ d) descentralización y democratización (horizontalidad) en la toma de decisiones respecto al desarrollo provincial y municipal (desarrollo local autónomo-central); e) descentramiento del ser humano (romper con el antropocentrismo del desarrollo); f) preferencia por los valores de uso por sobre a los valores de cambio; g) crecimiento económico sin depredación de la naturaleza; h) integralidad de las cooperativas (de producción y consumo), así como control colectivo de los procesos productivos y

¹²⁵ Además de que los salarios son insuficientes para satisfacer las necesidades, muchos productos son importados de muy lejos (Nueva Zelanda, Vietnam, China, Japón, Turquía, Irán, Holanda, España), y al considerárseles de lujo, aumenta considerablemente su precio en las Tiendas de Recaudación de Divisas (TRD), sucesoras de las tiendas Cubalse ("Corporación de Comercio y Servicios Cubalse S.A.", conocida en las calles como "Cuba al Servicio de los Extranjeros") desde 2009, una corporación creada en 1997 para ofrecer bienes y servicios a los extranjeros y recaudar divisas) a partir de 2009. A decir verdad, una especie de *Torgsin* (tienda creada en la Unión Soviética en la que sólo podían comprar los extranjeros y los rusos autorizados a tener divisas). Para aumentar la capacidad de consumo de los cubanos, el Estado bajó los precios de diversos productos en dos ocasiones durante el primer semestre de 2016 (abril y mayo).

de distribución en ciclos cerrados, e i) rescate de los saberes comunitarios locales para su solidarización o intercambio.

Las principales preocupaciones respecto a lo exterior tienen que ver, por supuesto, con el bloqueo económico, financiero y comercial de los Estados Unidos desde hace casi sesenta años, y condenado por 99% de los Estados miembros de la ONU; con la ocupación ilegal de la base militar-prisión estadounidense en la bahía de Guantánamo; con la Ley de Ajuste Cubano, o Ley pies mojados-pies secos, que favorecía y estimulaba la migración ilegal de cubanos a los Estados Unidos, al costo que sea; con la patente de medicinas por parte de corporaciones estadounidenses; con la restricción de correo y de vuelos entre los Estados Unidos y Cuba (hasta el año 2016, pues estas restricciones fueron levantadas ese año), y a partir del segundo semestre de 2016, la reducción en el envío de petróleo desde Venezuela, la cual se reflejó inmediatamente a partir del mes de junio de 2016 en el recorte de presupuesto en empresas y oficinas de gobierno, reduciendo horarios laborales, tiempos de conexión eléctrica, comedores obreros y transportes oficiales.

En términos de cuidado y conservación del medio ambiente, Cuba es el único país en el mundo reconocido por el Foro Mundial para la Naturaleza por practicar un desarrollo sostenible; sin embargo, más allá de haber actualizado en 1997 la Ley 33 “De Protección del Medio Ambiente y el Uso Racional de los Recursos Naturales”, del 10 de enero de 1981, y de haber conformado la Ley 81 “Del Medio Ambiente” ese mismo año fortaleciendo así el Artículo 27 de la Constitución de 1976;¹²⁶ más allá de la Resolución 132 sobre impacto ambiental que designa al CITMA gestora de la política ambiental, la sociedad cubana coincide en diversos ámbitos en que hay reglamentos en desuso, en que hacen falta leyes de protección a los animales, que hay poca cultura jurídica entre la población y en las instituciones, y que existe actualmente un código penal envejecido, desactualizado, que no hace mención al medio ambiente.

Al respecto de los temas referentes a mejorar el sistema socioeconómico y político cubano, en cuyas prácticas participan personas y organizaciones de todos los sectores, un cuestionamiento constante es respecto a la incompetencia de las personas al frente de las instituciones y las empresas; sectores del ámbito académico refieren a investigaciones universitarias críticas y

¹²⁶ En el que se afirma que: "El Estado protege el medio ambiente y los recursos naturales del país. Reconoce su estrecha vinculación con el desarrollo económico y social sostenible para hacer más racional la vida humana y asegurar la supervivencia, el bienestar y la seguridad de las generaciones actuales y futuras. Corresponde a los órganos competentes aplicar esta política. Es deber de los ciudadanos contribuir al a protección del agua, la atmósfera, la conservación del suelo, la flora, la fauna y todo el rico potencial de la naturaleza". Actualmente, el Estado ha destinado tres mil millones de dólares para un plan energético limpio con recursos renovables y menos producción de carbono.

comprometidas con el proceso contemporáneo de actualización del modelo de desarrollo económico y social, olvidadas en gavetas.

La burocratización, criticada desde la década de los sesenta, continúa siendo un elemento que constituye no solo trabas al momento de llevar a cabo algún trámite oficial, sino también un componente característico de la corrupción.

Hoy se le llama sexo transaccional a la prostitución y proceso de disponibilidad, o desocupación, para referirse al desempleo. Aunque parecieran eufemismos, cabría aclarar que no es lo mismo la prostitución hoy que antes de la Revolución. Las condiciones socioeconómicas de antes obligaban a las personas a vender su cuerpo para poder comer, vestirse y tener un techo, porque no existían otras posibilidades para alcanzar estos objetivos. De la misma forma, antes de 1959 no había empleos por el tipo de propiedad sobre los medios de producción, por el tipo de propiedad sobre la tierra, por la orientación de la economía. Hoy hay empleos, pero mucha gente no los quiere.

Los cubanos de pie, en la calle hablan acerca del conservadurismo, los dogmatismos, el paternalismo, la corrupción entre dirigentes y *administradores* (administradores corruptos que sustraen recursos de sus lugares de trabajo); hablan de los problemas de productividad: se importa mucho alimento y es caro; no se produce lo suficiente y lo que se produce es acaparado por los intermediarios que especulan con los precios (carretilleros, por ejemplo, o vendedores ilegales de cigarros). No ha llovido desde hace más de tres años en Oriente por el uso extensivo de las tierras cañeras y se especula sobre los precios de los productos agrícolas de ciclos cortos (ciclo vegetativo menor a un año, como la papa, el boniato, el maíz, el arroz, las flores, el trigo). Hay baja eficiencia, pues de 100 trabajadores trabajan 60, pero todos cobran; hay trabajadores desmotivados por los bajos salarios, y aunque hay optimismo, se han perdido valores políticos e ideológicos. Muchos sienten que no son escuchados y que no se atienden sus necesidades, aunque reconocen las conquistas sociales desde 1959.

Si cupiera la pregunta, ¿qué fue primero, la Revolución o la solidaridad?, habría que responder que la Revolución fue posible porque existía un pueblo característicamente solidario, y la Revolución se ha encargado de fortalecer esa característica. El biólogo holguinero Mario Gordillo, de la Universidad de Oriente, asegura:

Nuestra condición de insularidad, y la imposibilidad inmediata de migrar o de establecerse en territorios amplios, al no tener barreras geográficas que interfieran en el flujo entre las poblaciones

naturales, entre las que están las poblaciones humanas, ha posibilitado que las relaciones entre los cubanos se hayan tenido que establecer a lo largo del tiempo de la mejor manera posible, y hayan fructificado relaciones de beneficio mutuo, de comensalismo, mutualismo. Además, Cuba no tiene entre sus especies animales peligrosos o venenosos, o de gran talla, por lo que en el imaginario no está el gran depredador, del animal que ataca. Tan noble es la naturaleza cubana que ha podido influir en que los cubanos tengamos toda esa nobleza, esa inocuidad, la incapacidad de ser agresivo. Si crecemos cuidándonos de algo que nos va a comer u observamos prácticas violentas para obtener alimento, sencillamente aprendemos a hacer de esta forma, simbólicamente. En un territorio pequeño, tenemos que compartir; no tenemos de otra. Hemos tenido que aprender a convivir de la mejor forma. (Comunicación personal, abril de 2016)

Más allá de estas tensiones y contradicciones valga recordar que el proceso de actualización del modelo de desarrollo económico y social se caracteriza por múltiples pequeñas expresiones locales, a veces imperceptibles, que están construyendo de manera soberana grandes soluciones a los problemas que enfrenta la sociedad.

México

Llamo ma'alob kuxtal a la que identifico como ética de vida de los mayas de Quintana Roo, uno de los estados más jóvenes de la República mexicana. Se trata de una forma de vida basada en una cosmogonía propia, aprendida en una región cuyo desarrollo histórico ha sido muy distinto al vivido en el resto de México (Nudelman, 2006). De pronto tan ajeno, que incluso ha habido dos intentos por parte del estado de Yucatán de independizarse del resto de la Federación: en 1840 y en 1845. (Por otro lado, los Estados Unidos intentaron anexar la península durante la Guerra de liberación maya). Quintana Roo fue fundado como territorio en 1902, al dividirse Campeche y Yucatán, y como tal era dependiente del centro: Mérida y Valladolid. Sin embargo fue desaparecido de 1913 a 1915, por decreto de Venustiano Carranza, con el cual vuelve a ser parte de Yucatán, y luego es reintegrado de 1931 a 1935, hasta que se convierte en estado en 1974 (Cunin, 2014).

A mediados del siglo XIX, la mayoría de la población se ubicaba al noroeste de la península, en parte debido al auge de las industrias henequeras y cañeras; el sur se encontraba casi deshabitado y no había caminos que permitieran la conectividad humana: era un "lugar impropio para el arraigo de grandes poblaciones o para el desarrollo de centros de cultura" (Villa, 1987: 43) debido a la insalubridad del suelo, pantanoso en muchas partes, y por la gran afluencia pluvial en un territorio sin red fluvial. Quintana Roo fue la "Siberia mexicana" (Cunin, 2014: 78), no sólo para los oponentes deportados de Porfirio Díaz sino también para sus gobernadores, que consideraban el cargo como un castigo. Se trataba de un territorio de comunidades campesinas aisladas, lo que

fortalecía su carácter insular, más que peninsular (Reed, 2014). Quintana Roo se mantuvo, pues, “al margen del desarrollo económico y cultural que se operó en el resto de la península” hasta los años cincuenta del siglo XX, cuando tiene su auge la industria del chicle (Villa, 1987: 21), por lo que sirvió de refugio para los pueblos mayas durante la Guerra de liberación en 1847.

La población en Quintana Roo era y es muy diversa, lo cual se debe en parte a las políticas migratorias de finales de los siglos XIX y XX. Actualmente, el pueblo maya coexiste con comunidades de guatemaltecos exiliados por el genocidio de la década de los ochenta del siglo pasado, como Mayabalam, en el municipio de Bacalar, aunque también hay comunidades de salvadoreños, hondureños, beliceños, cubanos, chinos, libaneses e hindúes. Por supuesto, la cercanía con Cuba hacen de la península una puerta de entrada a México a los migrantes ilegales provenientes de la isla, situación promovida desde hace décadas por Washington al negar las visas acordadas con los cubanos para hacer de la migración un evento ordenado y legal.

La península de Yucatán tuvo siempre más contacto con Cuba y Nueva Orleans que con el centro de México,¹²⁷ según Villanueva Mukul (comunicación personal, 2016) y Cunin (2014).¹²⁸ Si uno ve una bicicleta con esos sillines de madera contruidos por mano propia y montados sobre el cuadro, no podría saber si son del centro de Quintana Roo o del oriente cubano. Es imposible ver los restos de la locomotora destrozada al final de la Guerra de liberación por los revolucionarios mayas, arrojados al costado de la iglesia construida por las manos de sus presos esclavizados, y no recordar los restos del tren descarrilado en Santa Clara por órdenes del Che Guevara, ambas rebeliones anticapitalistas, anticolonialistas y de liberación en el Caribe.

Al igual que el sureste cubano, el sureste mexicano suele ser afectado todos los años por huracanes o tormentas tropicales, por lo que están acostumbrados a vivir en zonas de riesgo. Estas experiencias han potenciado los valores de la solidaridad y la cooperación entre los habitantes, principios morales indispensables en situaciones de emergencia, y por tanto fortalecido los lazos comunitarios. Los mayas dicen que los huracanes, las tormentas, forman parte de la destrucción natural, lo cual ha permitido que en un suelo de piedra caliza, como lo es el de la península, se produzca tierra cultivable gracias a la descomposición de la materia orgánica acumulada durante el

¹²⁷ Incluso en el Chilam Balam aparece mencionada La Habana y no México (Hoíl, 2013: 89).

¹²⁸ “A comienzos del siglo XX, el sureste de la península de Yucatán mantiene más vínculos con el Caribe y América Central, en particular con Belice, Jamaica y Cuba, que con el resto del país” (Cunin, 2014: 82).

evento climatológico, una y otra vez. De la misma forma, aquí y allá han aprendido a vivir la vida en un contexto de enfermedades tropicales, como el zika, la chikungunya y el dengue.

Noj Kaaj Chan Santa Cruz Balam Naj Kampocolché (hoy Felipe Carrillo Puerto) es a la Península, en específico a Quintana Roo, lo que la Sierra Maestra y el Plan Turquino es a Cuba: un bastión cívico-militar, expresado hoy en día en Quintana Roo en términos religiosos-espirituales, culturales.

Once Ahau Katún

Conocer los elementos del socialismo práctico que dan forma y sustancia al ma'alob kuxtal que se busca en la zona de Noj Kaaj Chan Santa Cruz Balam Naj Kampocolché resulta una tarea difícil si no se rastrea la cosmología de este pueblo en sus procesos históricos. Los libros del Chilam Balam de Chumayel (Hoíl, 2013), son un referente obligado. Este códice no sólo plantea el origen mítico de los mayas sino que cuenta además con relatos históricos, profecías, adivinanzas, plantea los principios cosmogónicos mayas desde un discurso anticolonial, y explica la cuenta de los días, las semanas, los meses y los años (katunes), tan importantes para esta cultura que comprende al tiempo en un sentido cíclico (ciclos de 13 katunes que se repiten).

De acuerdo con el Chilam Balam, los mayas son hijos de las abejas y provienen de “la flor de la miel, la jícara de la miel, el primer colmenar y el corazón de la tierra” (2013: 4): *Cuzamil*, isla de Cozumel, “que también se llamó *Oycib*, cera de abeja” (Ibídem). A partir de aquí es que los humanos poblaron el territorio por medio del “ordenamiento del mundo” (2013: 8), poniendo orden al caos cósmico, es decir, buscando y nombrando buena tierra y cenotes, pues cada poblado se fundaba cerca de éstos. De acuerdo con los estudios arqueológicos, los restos más antiguos provienen del 8 Ahau (564 d. C.), aunque es muy posible que el territorio se haya poblado desde antes de nuestra era (Villa, 1987).

En la época previa a la conquista, de acuerdo con el Chilam, los mayas vivían de manera digna: con salud, sabiduría y santa devoción; caminaron erguidos por muchos katunes: “No había entonces enfermedad; no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había consunción” (Hoíl, 2013: 23). La mayor prosperidad se vivió en la península entre los años 1263 y 1461, por medio de la alianza entre los Estados de Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán, quienes “se disputaban la hegemonía peninsular” (Villa, 1987: 57), hasta que Mayapán es destruido; la alianza termina, y comienza una guerra civil

acompañada de “epidemias, huracanes, sequías y otras calamidades” (Ibidem: 58). La región se divide en 19 cacicazgos, y se cambian las grandes construcciones por casas más humildes, como las que se ven hoy día. La época saludable llegaba a su fin en el Once Ahau Katún:

¡Ay, será el anochecer para nosotros cuando vengan! (...) Un pecado es su hablar, un pecado es su enseñanza. Sordos serán sus guerreros, mezquinos serán sus capitanes (...). ¡Ay, hermanitos niños, dentro del Once Ahau Katún viene el peso del dolor, el rigor de la miseria, y el tributo! Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo el tributo (...). Ahora que ha venido, hijos, preparaos a pasar la carga de la amargura que llega en este Katún, que es el tiempo de la tristeza, el tiempo del pleito del diablo (...). (Hoíl, 2013: 131)

El ciclo del desarrollo autonómico del pueblo maya se detiene en el Once Ahau Katún (no queda claro en el libro de Chilam Balam si es en 1513, 1519 o el 20 de agosto de 1541)¹²⁹ con la llegada de los dzules, o dzuloob, los extranjeros blancos y barbados que venían del oriente; y con ellos, el comienzo del cristianismo. De acuerdo con el Chilam Balam, los dzules “enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros” (2013: 23). El Chilam Balam reconoce a Ekab como el primer pueblo ocupado, y a Nacom Balam como el primer hombre conquistado, ambos por Juan de Montejo.¹³⁰

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el “cristianismo”. Porque los “muy cristianos” llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la “limosna”, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los “padres”, el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su saber los esclavizaba, el anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.

¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie de la tierra! (Hoíl, 2013: 15)

¹²⁹Villa Rojas (1987) cuenta que en 1511 un grupo de conquistadores provenientes de Santo Domingo naufragó en unos arrecifes y apenas logró llegar a las playas de Ekab, donde casi todos fueron sacrificados, menos Jerónimo de Aguilar y Gonzalo de Guerrero. Gonzalo se quedó a vivir entre los mayas, mientras que Hernán Cortés, en 1519, mandó gente a Cozumel para rescatar a Jerónimo, vuelto esclavo. En 1517 se registran las primeras carabelas en las costas de Ekab, comandadas por Francisco Hernández de Córdoba, quien buscaba esclavos y riquezas en la península. Fue hasta 1527 que los españoles visitaron el territorio para conquistarlo (Villa, 1987). De acuerdo con Nelson Reed (2014), la conquista del territorio se logró en 1546.

¹³⁰¹³⁰ A diferencia de lo que dice el Chilam Balam, Villa (1987) afirma que la primera expedición de conquista fue comandada por el Capitán y Adelantado Francisco de Montejo, quien llegó en 1527 con “400 soldados y 150 caballos” a las costas de Xel-Ha para establecer una pequeña colonia, aunque por las adversidades climáticas y geográficas, y por las enfermedades que pronto abatieron a los españoles, no prosperó.

Así como en el centro de México los hispanos tuvieron aliados al interior de los pueblos dominados, en la península sucedió lo mismo: si los conquistadores encontraron en la Malinche un elemento interno funcional al colonialismo en el centro de México, en la península tendrían a Naum Pat, “cacique de Cozumel, amigo de los blancos” (Villa, 1987: 69). El proceso de conquista y colonización del territorio que hoy es la península de Yucatán no fue muy distinto al proceso en otras partes del continente: enfermedad, hambre, tempestades, sequías, sufrimiento, explotación, despojo, tortura y muerte¹³¹ (Hoíl, 2013), como lo plasma Villa Rojas retomando las Cartas de Indias:

Y de esto huyen los indios, y no sembraron, y todos murieron de hambre; digo todos, porque avia pueblos de a quinientas casas y de a mil, y el que agora tiene ciento, es mucho, provincia rica en cacao. Este capitán (Melchor Pacheco)¹³² por sus propias manos, exercitava las fuerzas, con un garrote mató muchos y decía “este es buen palo para castigar a estos”; y después lo había muerto, “Quan bien le dí”. Cortó muchos pechos a mujeres y manos a hombres, y narices y orejas, y estacó, y a las mujeres atava calabazas a los piés, y las echaba en las lagunas a ahogar por su pasatiempo; y otras grandes crueldades que por abreviar las dexo. (Cartas de Indias, 1877, vol. I, p. 80, en Villa, 1987: 81)

Cuando logra consolidarse la conquista de México, la región de Quintana Roo se conservó “al margen del dominio español”, y se “mantuvo inalterable durante las tres centurias siguientes” (Villa, 1987: 44-45). Los colonizadores que ahí se quedaron vivieron con temor constante a los alzamientos mayas, quienes quemaban “pueblos, iglesias e imágenes para luego dispersarse por los montes a seguir su vida” (Ibidem: 86), por lo que a mediados del siglo XVII el territorio es prácticamente abandonado por los hispanos, lo cual fue de provecho para los piratas, quienes apoyados por las autoridades británicas y jamaquinas encontraron en estas tierras apartadas y agrestes un escondite perfecto, con las condiciones necesarias para establecer un comercio pacífico y amistoso con los pueblos mayas. Hasta 1893 se fundaría Belice con el Tratado de Belice, justamente para delimitar fronteras y evitar el suministro de satisfactores británicos a los mayas.

Sin embargo, se reconocía que este ciclo de dominación y despojo característico del Once Ahau Katún llegaría a su fin, dando comienzo a tiempos de abundancia. Después de la desgracia, la plétora: “Bajan hojas del cielo, bajan perfumes del cielo. Suenan las músicas, suenan las sonajas del de los Nueve Pies. En un día en que habrá faisanes azules, en un día en que habrá peces a la vista (...) se habrá perdido el sustento del Once Ahau Katún” (2013: 107). “Amanecerá para aquellos que crean, dentro del Katún que sigue, Padre” (Ibidem: 157).

¹³¹ “A la conquista española habían sobrevivido 300 000 mayas”, cifra que se vio reducida a la mitad para comienzos del siglo XVIII debido a “la fuerza de la viruela y la desorganización social”. Hacia 1845 la población había aumentado a 580 000 mayas (Reed, 2014: 17).

¹³² Hijo del Capitán Gaspar Pacheco, enviados desde Mérida hacia Bacalar en 1544 para conquistarla (Villa, 1987).

La guerra de liberación maya

El siglo XIX en Quintana Roo estuvo marcado por tres procesos históricos centrales: a) la Independencia de México, vivida en la península con la supresión de monasterios y la secularización de monjes, perdiendo la iglesia su poder; b) el nacimiento de una época comercial que giró en torno a las plantaciones de henequén, el oro verde,¹³³ y la producción forestal y chiclera, sobre todo en manos estadounidenses y británicas, y c) la Guerra de liberación maya, nombrada Guerra de castas por las clases dominantes.

Con el surgimiento del mercado del henequén, la selva adquirió valor comercial y los dzulob convirtieron los territorios mayas en “terrenos baldíos”¹³⁴ (Reed, 2014: 20) que podían ser vendidos, comprados y convertidos en propiedad privada, y por lo cual pronto las tierras comunales pudieron ser arrendadas por productores y comerciantes de la fibra. Hacia 1845 los mayas fueron obligados “a pagar impuestos por cultivar su propia tierra” (Ibid). Hasta los cenotes fueron privatizados.

La forma del trabajo se vio alterada. Si en un momento había que pagar para poder trabajar la tierra propia, en otro se estableció “un sistema de peonaje en deuda que se eternizaba por sí solo”¹³⁵ (Reed, 2014: 22); se trató, pues, de un sistema moderno de esclavización en el que los vejados y sus familias eran vendidos entre hacendados y hacia Cuba; en el que las deudas se heredaban y la forma de pagarlas era con *fajinas* (Ibidem: 28): jornadas laborales obligatorias.

La manera en que se organizaba la sociedad también se vio alterada, en este caso debido a la clasificación social a partir del color de piel y el origen étnico-histórico. En el lugar más alto de la jerarquía se encontraban los dzulob o dzules. Les seguían hacia abajo los criollos, blancos también. “A continuación, mucho más abajo en la escala, estaban los mestizos, que eran de sangre mezclada de indio y blanco; había también unos cuantos mulatos, de sangre blanca y negra, y los pardos, de negra e india (...). Al pie de la escala estaban los indios” (Reed, 2014: 30). Las clasificaciones más

¹³³ En 1875 se produjeron 6 millones de kilos, y para 1900, 81 millones de kilos. Ello permitió un desarrollo acelerado de la ciudad de Mérida (tranvías, electricidad, por ejemplo), antes que la ciudad de México (Reed, 2014). Había 50 reyes del henequén (uno de los más poderosos, Olegario Molina, ex gobernador de Yucatán, tenía más de seis millones de hectáreas de propiedad) y más de 100 mil esclavos, de los cuales ocho mil eran yaquis (y entre ellos, también pimas y ópatas), tres mil chinos y 125 mil mayas. Llegaban a la península 500 yaquis por mes; entre 10% y 20% morían en el viaje, y de los sobrevivientes, dos tercios moría en el primer año (Kenneth, 1998).

¹³⁴ Sin embargo la selva no está baldía: ahí habitan espíritus protectores a quienes se les pide “permiso para servirse de su propiedad”, como a los cuatro espíritus que protegen las milpas (Reed, 2014: 44).

¹³⁵ “El servicio por deudas, en forma más moderna que en Yucatán, existe en todo México y se llama peonaje. Bajo este sistema, las autoridades policíacas de todas partes reconocen el derecho de un propietario para apoderarse corporalmente de un trabajador que esté en deuda con él, y obligarlo a trabajar hasta que salde la deuda” (Kenneth, 1998: 16, 17).

bajas, por supuesto, eran consideradas estúpidas por naturaleza, resistentes para el arduo trabajo campesino y obrero, pero flojos si no se les vigilaba.

A su vez, la vida cultural se modificó. A esta parte del mundo no llegaba la censura española, por lo que la imprenta adquirió fuerza a partir de 1812, además de que en las escuelas no sólo se impartían clases de lectura, escritura y aritmética sino también de ética, latín, teología moral y derecho. Estos fenómenos coadyuvaron a la formación de una clase intelectual mestiza, propia en la región, y hubo interés por los antiguos basamentos, por los códices y la historia mayas. Se escribieron libros, se reeditaros otros, se publicaron novelas, poesías, obras de teatro y grabados referentes a la vida local (Reed, 2014):¹³⁶

Celoso de su antigua grandeza, y lo de andaluz que se les entró por la tierra indígena con la conquista, y les da todavía aires de pueblo moruno, no fue bastante a extirpar de su tierra llorosa y su atmósfera lúcida el alma india, que en las disposiciones artísticas, fantasía abundante, cuerpo fino y esbelto del yucateco, y amor por sus antigüedades se revela. (Martí, 2007a: 467)

El estado de Quintana Roo históricamente fue el territorio más distanciado de los asentamientos urbanos, dando la apariencia de “vastas regiones no pobladas” (Cunin, 2014: 56), y sólo se podía llegar andando por las veredas de los animales, pues no había caminos. Como se dijo antes, la península, en general, siempre estuvo alejada de lo que sucedía en el resto de México, y la aspiración homogeneizante del centralismo mexicano empujó a la península a declararse independiente en 1840, y hasta que el país no adoptara al federalismo como doctrina política (que aseguraba la autonomía de las entidades que conformaban la República), lo cual fue pronto, ya que tras la invasión estadounidense en México (1846) promovida por la doctrina del Destino Manifiesto (1845) y la pérdida de los territorios del norte, Santa Ana promete a Yucatán reinstalar la Constitución de 1824, federalista, si ayuda contra la invasión. “Yucatán volvía a ser mexicano” (Reed, 2014: 42).

Durante el siglo de las independencias latinoamericanas se agitó la vida sociopolítica y económica en varias regiones, concientizando a diversos pueblos respecto de su condición:

Los maya-quichés de Guatemala, se sospechaba, estaban planeando la rebelión en 1843, y los mayas tzotziles (...) de Chiapas se rebelaron en 1868 y estuvieron a punto de tomar San Cristóbal de Las Casas (...). En el norte, los yaquis de Sonora libraron una guerra de gran envergadura en 1845-1846, y los indios pueblo de Nuevo México montaron una sublevación de carácter más radical que político (Reed, 2014: 56).

¹³⁶ A comienzos del siguiente siglo, el gobernador Felipe Carrillo Puerto levantaría un monumento a Cecilio Chi, Manuel Antonio Ay y Jacinto Pat. Asimismo, crearía el Museo Arqueológico e Histórico de Yucatán y comenzaría las exploraciones en Chichén Itzá con el apoyo de la Carnegie Institution of Washington (Bartra, 2010: 57).

La Guerra de liberación maya no fue la excepción. Su antecedente más lejano: la rebelión en la zona Coch-uah, Chemax, en el año 1546 (Villa, 1987).¹³⁷ Villanueva Mukul (2013) identifica cinco factores de origen estructural que dieron motivos para la Guerra de liberación maya: a) la expansión del capitalismo en la región, acompañado del despojo, la explotación y el despotismo; b) la contradicción entre la propiedad privada y la propiedad comunal; c) la expansión de las haciendas; d) los tributos cobrados por la iglesia y el Estado desde tiempos de la conquista, y e) los conflictos entre las élites de Campeche y Yucatán.

La Guerra de liberación comenzó como suelen comenzar las revoluciones anticapitalistas latinoamericanas: conspirando en la clandestinidad desde el extranjero. Viniendo de La Habana, el Coronel Cetina desembarcó en secreto con armas y dinero dispuesto a reclutar a mestizos y mayas para rebelarse contra la explotación y el despojo. Entre los más notables, se enlistaron Manuel Antonio Ay (quien quería expulsar a los blancos del territorio), Jacinto Pat (quien buscaba cambiar el gobierno ladino), Cecilio Chi (quien quería acabar con todos los dzules) y Bonifacio Novelo. Pronto se supo que estos líderes y caciques conspiraban para comenzar una revolución, y el 26 de julio de 1847 un batallón ejecutó a Manuel Antonio Ay en Valladolid con la intención de detener el proceso liberador. Cecilio Chi no tardó en responder la afrenta, y cuatro días después, en Tepich, asesinó a una treintena de familias de dzules (Reed, 2014). La guerra por la liberación colonial y la reconquista de su autonomía había comenzado, y ahora la población maya se dividía entre “indios sublevados pacíficos” e “indios sublevados bravos” (Villa, 1987: 104).

Esta revolución maya, organizada en forma de guerra de guerrillas y de batallones de menos de quinientos hombres, apoyada con muros, barricadas, trampas, mosquetes, tinkules,¹³⁸ piedras, fuego, agua hirviendo, y contaminando cenotes con cólera, se convirtió pronto en una lucha de exterminio contra los dzulob y aquellos mayas funcionales al colonialismo interno: “lameplatos”, “perros de los blancos” (Reed: 2014: 72), castigados con la pena de muerte, a machetazos, mientras estaban dormidos o distraídos; hasta el recibir regalos por parte de un blanco era motivo suficiente para recibir la pena máxima (Villa, 1987: 106). Los recursos necesarios para la revolución eran obtenidos por medio del saqueo a las haciendas, que después de vaciadas eran quemadas, al igual

¹³⁷ El pueblo maya peninsular, y en específico en el centro y sur de la península, ha demostrado ser un pueblo digno que no dimite su soberanía y autonomía fácilmente. Tras el levantamiento de 1546 le siguieron: Chemax (1552, 1839 y 1977), Maní (1562), Región de Campeche (1584), Sotuta (1585, 1598 y 1761), Tekax (1610), Petén Itzá (1624), Chichan Ha (1695), toda la península contra el ejército de Santa Ana (1843), Oriente de la península (1846), Guerra de liberación (1847-1901), Valladolid (1910), Peto (1911), Felipe Carrillo Puerto (1912 y 1933), Kanxoc (1924), Dzulá (1933) (Villanueva, 2013).

¹³⁸ El tinkul es un tambor de tronco ahuecado, usado tanto como instrumento musical como forma de comunicación a la distancia en el interior de la selva (Reed, 2014).

que pueblos, aldeas y plantaciones. Otro mecanismo para obtener satisfactores fue la relación comercial establecida entre los mayas y los británicos de lo que en un futuro sería Belice. La población no maya, criolla o mestiza, vivió el miedo de la conquista, pues en cuestión de un año fueron asesinados 140 000 personas (Reed, 1987), blancos y mestizos; llegaban rumores respecto a que Mérida había caído en manos de los rebeldes, y que la única esperanza para los dzules era retirarse, resistir y defenderse detrás de los muros de la ciudad de Campeche. Sin embargo, aunque las sitiaron, los mayas nunca tomaron Mérida ni Valladolid.

El tiempo de la siembra del maíz, impostergable por ser condicionante de la reproducción de la vida campesina, fue un evento que marcó profundamente el desarrollo de la Guerra de liberación, pues cada seis meses los mayas debían regresar a sus casas para sembrar y cosechar sus milpas, o encontrar lugares retirados en la selva para hacerlas, que no fueran descubiertas, y poder garantizar alimento en un contexto en el que los mayas eran rechazados de los comercios, de las ciudades en general, y no había muchas posibilidades de obtener recursos. Los mayas retornaban a sus casas y pronto volvían a ser asediados por los dzules, quienes recolonizaban los territorios de los cuales habían sido expulsados. Sin embargo, las filas mayas se ampliaban y no formaban un solo frente, siendo esto una amenaza constante para los dzules. Como era de esperar, se le inyectaron muchos recursos a la guerra contra los mayas: Llegaban miles de rifles, toneladas de alimentos y mucho dinero desde Cuba, Veracruz y Campeche, además de que el gobierno “confiscó después los tesoros de las iglesias, legado de siglos de riqueza nacional (...). Todo esto se convirtió en moneda y se utilizó para comprar pertrechos militares” (Reed, 2014: 109). Jacinto Pat, Cecilio Chi y Bonifacio Novelo se vieron forzados a la retirada. Hacia finales de 1848 Cecilio Chi fue asesinado, lo cual complicó las cosas entre los líderes, confrontándolos. Poco después, Jacinto Pat también fue asesinado. La población maya se redujo 50% en tan sólo cinco años (de 504 635 en 1846 a 247 118 en 1850) (Reed, 2014). La Guerra de liberación parecía perdida. Sumado a ello, el entonces gobernador, Barbachano, comenzó la venta de esclavos mayas a Cuba en 1849, a \$25 por cabeza.¹³⁹

¹³⁹ Las casas cubanas de compra de esclavos eran dos, principalmente: las firmas Zangroniz y Hermanos, y Goicuría y Compañía. Pancho Marty fue un reconocido traficante de esclavos mayas. Sin embargo, como dice Victoria Novelo en Sarusky: “Desde 1546 se conocía el barrio de Campeche. Comprendía desde la calle Merced hasta Paula, en La Habana Vieja (...), y era habitado por indios que venían de Campeche (...) Ese barrio todavía existía en el siglo XVIII” (2010: 2). Pero no sólo hubo venta de esclavos hacia Cuba en estas fechas. Migraron de manera libre y organizada “empresarios, amas de casa, políticos, artistas, profesionales, músicos, aventureros, enfermos y perseguidos” (Sarusky, 2010: 1). Para 1861 se tenía censados a 1046 yucatecos en Cuba; en 1919, 3469 mexicanos; en 1931, 3352; en 1943, 1908 connacionales, y en 1953, 1242.

Con el dinero obtenido se financiaron campañas militares, se reanimó el comercio en la región y se pagaron estipendios a viudas y huérfanos (Reed, 2014).

Los mayas continuaron resistiendo, y aprovechaban que las fronteras no se habían cerrado con Belice para comprar armas, pólvora, municiones y comida a los británicos, a cambio de rentarles tierras para la producción forestal inglesa (Cunin, 2014), por lo cual hacia 1849 Bacalar recobró su importancia como centro comercial de contrabandistas, volviéndose de interés para ambos bandos. Aunque esta situación permitió la autonomía de los mayas respecto a los gobiernos mexicanos, los macehuales se replegaron, pues los dzules reconquistaron territorios perdidos y tomaron control de Bacalar. Fue hasta 1898 que se fundó Payo Obispo, hoy Chetumal, para controlar la frontera con Belice.

La Guerra de liberación modificó la espiritualidad maya. A lo largo de su historia han tenido espíritus, voces que les hablan. Ya fuera en el templo de Cozumel, en Tayazal o en San Juan Chamula, los mayas siempre han contado con voces divinas que se comunican con ellos.¹⁴⁰ El caso más famoso y emblemático quizá sea el de la Cruz Parlante, en torno a la cual giró la religiosidad maya a partir de la segunda mitad del siglo XX, fundamento de su liberación. Perseguido, José María Barrera, mestizo de Peto pero aliado de los mayas, se escondió con su cuadrilla en Kampocolché, lo que hoy es Felipe Carrillo Puerto, tras una seria derrota. Ahí José María, junto a un cenote en una gruta, encontró una pequeña cruz tallada de manera burda en el tronco de un caobo (Reed, 2014). Según él, “había bajado a la tierra para aconsejar y protegerlos debidamente en su lucha contra los blancos” (Villa, 1987: 97). No tardó en conseguir a un ventrílocuo para lograr que la cruz *hablara* y transmitiera la palabra divina que fortaleciera la moral macehual para no decaer y continuar la lucha por su liberación:

Así, pues, mis queridos cristianos, yo ordeno a todos, pequeños y grandes, que sepan que ya ha llegado el día y el año de que se levanten mis indios nacidos, contra los blancos de nuevo... Ordeno para que lo tengan presente en su corazón y su ánimo, que por más que oigan y vean el fuego de los fusiles de los blancos sobre ellos, a nadie le ocurrirá ningún daño, porque ya llegó la hora y el día de que entren a la pelea mis indios nacidos, contra los blancos, de nuevo, como cuando se peleó antiguamente; porque habéis de saber ¡Oh pueblos cristianos! Que yo estaré siempre con vosotros a todas horas; yo seré siempre el que vaya a la vanguardia, delante de vosotros, frente al enemigo, a fin de que no les ocurra ningún daño, mis queridos indios. (Voz de la Cruz Parlante, Villa, 1987: 97, 98)

Además de un ventrílocuo, consiguió también a un intérprete, Juan de la Cruz Puc, para que interpretara la voz de la cruz y pudiera transmitir su mensaje de manera escrita. La cruz se convirtió

¹⁴⁰ Villa (1987) reconoce que estas prácticas también han sido identificadas en Haití.

en un símbolo femenino de adoración, y fue vestida con hipil y decorada con múltiples colores para ser adorada tanto en lo privado como en lo público. Sin embargo, José María Barrera murió poco después, en 1852, heredando su cargo al Tatich (Padre): Bonifacio Novelo. Surgieron los cruzo'ob, receptores del mensaje de la Cruz Parlante, replegados en el último bastión cívico-militar y religioso: Chan Santa Cruz (Pequeña Santa Cruz, hoy Felipe Carrillo Puerto). Los cruzo'ob "construyeron libremente su propio mundo" (Reed, 2014: 207) reacondicionando elementos prehispánicos a su culto moderno; crearon su propia jerarquía combinando la dirección política y religiosa. Pronto nacieron cientos de poblados y aldeas en torno a Chan Santa Cruz, pudiendo conservar y reforzar de esta forma sus prácticas y costumbres, su *ethos*.

A la cabeza de los cruzo'ob se encontraba el Tatich, patrono de la Cruz Parlante, y debajo de él en la jerarquía se encontraban, primero el Tatich espía, encargado de las investigaciones secretas sobre los dzules y los "perros de los blancos", y después los jefes militares y los generales. Debajo de los generales estaban los comandantes, capitanes, tenientes, sargentos, cabos y soldados. El Tatich era líder supremo, y entre sus funciones se encontraba el dar consejo. En Chan Santa Cruz, entre los cruzo'ob, se conformó un verdadero ejército permanente que para 1857, por órdenes de la Cruz Parlante, retomaba el control de Bacalar en tan sólo "veinte minutos" (Reed, 2014: 171). Los cruzo'ob invirtieron el orden de las cosas, cual pachakutik: habían esclavizado a los presos blancos. Los hombres construyeron la iglesia de Chan Santa Cruz -nombrada Balam-Nah, Casa del Jaguar, o "Casa de los Jefes o los Sacerdotes", de acuerdo con Villa (1987: 102)-, mientras las mujeres eran usadas como esclavas domésticas, "y las más guapas servían además en las hamacas de más categoría" (Reed, 2014: 176). Los mayas castigaron de la misma forma que fueron castigados por los dzulob: azotes, cadenas y trabajos forzados (Villa, 1987). El culto a la Cruz Parlante pronto se extendió por la región: surgieron cruces parlantes en "Chancah, Chumpom, San Antonio Muyil y Tulum"; en Tulum, "el culto de la Cruz Parlante llegó a estar manejado por una mujer llamada María Uicab" (Villa, 1987: 106).

La Guerra de liberación fue un levantamiento armado que reconstruyó la autonomía del pueblo maya durante la segunda mitad del siglo XIX, defendiendo su comunalidad, su derecho a la autodeterminación, su autonomía y su derecho a la territorialidad, frente al avance del capitalismo abigarrado en la región, el cual establecía una sociedad tributaria, feudal y esclavista. Fue un proceso de cincuenta años de duración en la que los mayas constituyeron de manera autónoma su lengua, su identidad, su cultura, su ejército, su religión, todo ello en un territorio definido en el cual se

edificaron iglesias con la mano de los mexicanos presos por intentar despojar a los macehuales de sus derechos más elementales. Este hecho histórico demostró una vez más que los pueblos mayas eran pueblos articulados, integrados, a los cuales ha sido imposible desaparecer.

Después de la fundación de Payo Obispo, a finales del siglo XIX, se organizó una campaña militar para tomar Chan Santa Cruz, y por ello lentamente se fue tumbando el monte para abrir caminos, vías para el ferrocarril, y construir trincheras. Hacia 1899 el encargado de dicha campaña fue el general Ignacio A. Bravo, quien logró entrar en la capital sagrada en 1901, de manera pacífica, pues el pueblo se encontraba prácticamente abandonado: los mayas rebeldes volvían a esconderse en la selva (Villa, 1987). La capital cambió de nombre a Santa Cruz de Bravo y rápidamente creó servicios públicos como distribución de agua y electricidad, un hospital, cuarteles, telégrafo y ferrocarril, a fin de ejercer una mayor presencia mexicana en la región. Quintana Roo nació como territorio independiente de Yucatán, aunque por los temas de despoblamiento, miseria, acecho a los mestizos y enfermedades, fungió como colonia penal hasta 1912, cuando tras la Revolución mexicana se destituye a Ignacio A. Bravo y se liberan a los presos políticos de Porfirio Díaz. El gobierno revolucionario abandonó Santa Cruz de Bravo en 1915 y garantizó que no perseguirían más mayas, dejándoles vivir donde desearan. Regresaron a Chan Santa Cruz sus habitantes originales, destruyendo el telégrafo y el ferrocarril, y reinstaurando su espiritualidad en torno a la Cruz Parlante. En estos años surge un importante líder carismático que de sargento pronto se convertiría en general y cacique de todo el territorio: Francisco May (Villa, 1987).

Hacia 1917 comienza a crecer la industria chiclera, y los grandes beneficiados no sólo fueron las empresas extranjeras, sino los jefes mayas, caciques que permitían los contratos de explotación mediante los cuales salían personalmente beneficiados. El general Francisco May no fue la excepción, y al permitir la explotación de más de 200 mil hectáreas para la producción de la resina del chicle, se hizo sumamente rico.

Es posible hablar de una nación maya que conoce su historia propia, lo que le permite, en primer lugar, ser, y en segundo, poder adoptar lo bueno que viene de fuera y hacer a un lado lo que considera malo, al igual que hace respecto a sus propias tradiciones. Por ello el socialismo fraguó tan bien en la región a comienzos del siglo XX: porque se trataba de defender su ethos y alcanzar condiciones justas de vida. No se trató de una imposición ni de una copia de un modelo extraño, sino de la construcción de un modelo propio. De acuerdo con el cronista Carlos Chablé (comunicación personal, 2016), Felipe Carrillo Puerto decía que las ideas no se podían importar, que

tenían que ser algo propio para mejorar las condiciones de vida. El abuelo de Chablé le dijo lo mismo a su nieto. Ahora Carlos, entre otros, se encarga de que no se olvide.

Revolución y socialismo maya

Paoli y Montalvo (1987) reconocen a los gobiernos de Fidel Castro (Cuba), Salvador Allende (Chile) Lázaro Cárdenas y Felipe Carrillo Puerto (México) como gobiernos populares.¹⁴¹ Hoy habría que sumar los gobiernos de Hugo Chávez-Nicolás Maduro en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. Cabe recordar que el gobierno popular y democrático de Carrillo Puerto antecedió a todos los demás.

Una de las formas de organización política en el sureste mexicano tras el enfrentamiento armado de 1910, fue el Partido Socialista del Sureste: una organización popular de masas nacida entre campesinos y trabajadores mayas y mestizos. El *Diario de Debates* de la Cámara de Diputados de 1920, rescatado por Paoli y Montalvo (1987), lo reconoció en su momento como el partido político regional mejor organizado, más numeroso y más radical en defensa de los trabajadores del campo y la ciudad. En un contexto en el que el poder en la península se concentraba en los reyes del henequén, Salvador Alvarado,¹⁴² sinaloense carrancista, impulsaba el desarrollo capitalista de la región controlando la producción y venta del henequén, liberando esclavos y mejorando los ingresos de los trabajadores asalariados, fomentando la organización de sindicatos y cooperativas que fueran funcionales al gobierno revolucionario (corporativismo y clientelismo). Además, fundó la Casa del Obrero Mundial (1916), organización anarcosindicalista, y mil escuelas rurales:

Alvarado fue un modernizador y un moralista. Combatía el alcoholismo. Era partidario de los derechos de la mujer, de la educación de los trabajadores, de la ley laboral que limitaba el trabajo de las mujeres y los niños, fijaba jornada máxima de trabajo, salarios mínimos, juntas de conciliación y arbitraje para resolver los conflictos entre el capital y el trabajo (...). (Paoli y Montalvo, 1987: 45)

Alvarado fomentó la idea del Estado capitalista interventor en la economía, productivo, y se alió con los hacendados liberales para el establecimiento de un capitalismo de corte nacionalista, aunque él

¹⁴¹ Es importante hacer la distinción entre lo popular y lo populista. En cuanto al populismo, cabe decir que bajo este modelo las clases trabajadoras “aceptan la dominación capitalista”, debido en parte a la ausencia de conciencia de clase, por lo cual “no hay una expresión significativa de la lucha de clases a nivel político”. De esta forma, “el aparato gubernamental, en combinación con el partido populista y los sindicatos, impide la expresión política de las clases” (Paoli y Montalvo, 1987: 24, 25), las copta. El populismo es característico de la modernización al estilo capitalista, del progreso capitalista, bajo la forma liberal democrático-burguesa, hoy redefinido como una tecnocracia cobijada “con retórica izquierdista” (Ibidem: 183). A diferencia, bajo el gobierno popular la clase trabajadora cuenta con conciencia de clase y se organiza en sindicatos más o menos independientes del Estado, con la intención de tener un completo poder político con vistas a construir un socialismo propio.

¹⁴² Luego de la llegada de Alvarado a la región, comienza una nueva ola migratoria de mexicanos hacia Cuba: “exgobernadores, hacendados, abogados, obispos y banqueros junto con políticos famosos caídos en desgracia temporal; sucesivamente porfiristas, maderistas, huertistas y luego anticallistas; y un poco después, antisocialistas” (Saruský, 2010: 7).

mismo se definiera como socialista, creando las oportunidades de una alianza populista entre el Estado y los trabajadores. En su segundo año de gobierno (1916) se fundó el Partido Socialista Obrero, posteriormente nombrado Partido Socialista de Yucatán (1917), y por último, Partido Socialista del Sureste (1921). En 1917 es elegido Felipe Carrillo Puerto como presidente del partido, y bajo su mandato comienza la formación de las ligas de resistencia, órganos de base y de acción permanente, con múltiples funciones: instituciones educativas; instrumentos para el crecimiento espiritual, para gobernar; forjadoras de la conciencia de clase, de la conciencia política, del feminismo regional;¹⁴³ promotoras de actos cívicos, deportivos, culturales, de relaciones participativas, recíprocas, cooperativas y solidarias, que se organizaban en asambleas celebradas los lunes rojos (Paoli y Montalvo, 1987). Poco a poco las relaciones de poder se fueron acomodando al interior del partido.

Los liberales, pequeñoburgueses, se dividen en dos bandos: los más deprimidos se alían al pacto populista; los otros, carrancistas, defendían los intereses nacionalistas de la burguesía. Al año siguiente, en 1918, Carrillo Puerto convocaría al primer Congreso Socialista en Motul, su ciudad de origen, instaurando las bases para pasar de lo populista a lo popular.¹⁴⁴ De este congreso, Paoli y Montalvo rescatan las intervenciones de Robert Haberman, del Partido Socialista de los Estados Unidos y funcionario de Educación Pública de Yucatán, las cuales giraron en torno a recalcar la necesidad de pasar de un socialismo político a un socialismo económico, bajo el cual “toda la riqueza pública, los ferrocarriles, las haciendas, y (...) también los campos henequeros pertenezcan a los obreros”; de esta forma, “podrán vivir bien con su trabajo” (*Memoria del Congreso de Motul*, en Paoli y Montalvo, 1987: 65).

En este congreso, en el cual se resaltaron las características culturales del pueblo maya, como la comunalidad,¹⁴⁵ también se habló de las cooperativas (de todo tipo, pero sobre todo agrícolas); sin embargo, se resaltó la necesidad de que fueran independientes del gobierno, a

¹⁴³ No porque en las culturas mayas existiera lo que hoy se llama equidad de género, sino porque los socialistas eran conscientes de la triple exclusión/opresión que sufrían las mujeres: por el hecho de ser mayas, pobres y mujeres. La hermana de Carrillo Puerto, Elvia, fundó en 1912 la primera organización femenina de campesinas, y junto con Rosa Torre posicionan el tema en los Congresos de Motul e Izamal, con el fin de que, entre otros asuntos, las mujeres conquistaran su derecho político al voto. Además de la creación de la Liga Obrera Feminista, se preparan los folletos de La Brújula del Hogar, en los cuales se daban a conocer métodos anticonceptivos (Bartra, 2010). Ahora bien: sabiendo que el día de las madres en México fue instaurado en 1922 por el fundador del periódico liberal *Excelsior*, cabe la duda de si ésta fue una estrategia oficialista para frenar/desintegrar la acción popular feminista-socialista de la península.

¹⁴⁴ Carrillo Puerto transformó “un partido de discurso avanzado pero corporativo y clientelar, en el instrumento sociopolítico de un amplio movimiento de masas” (Bartra, 2010: 53, 54).

¹⁴⁵ “Al sur del paralelo 22, están ubicadas las culturas indígenas mesoamericanas identificadas con la organización comunal. Este tipo de organización facilitó el emplazamiento de las tesis socialistas” (Paoli y Montalvo, 1987: 181, 182).

diferencia de las cooperativas corporativizadas de Alvarado, por lo cual se planteó que fueran controladas por las bases, por las ligas de resistencia, y que no fueran exclusivamente unidades productivas sino que fueran instrumentos de decisión política y crecimiento espiritual. Asimismo, se discutió sobre la educación de tipo socialista entre obreros y campesinos, financiadas por las mismas ligas de resistencia, centradas en incrementar la capacidad reflexiva y analítica de los trabajadores, más allá de la instrucción oficialista del gobierno central mexicano. A estas escuelas, definidas como escuelas activas y laicas, se les llamó escuelas racionalistas, y en ellas, más que aprender a través de los libros se aprendía a partir del trabajo a “no explotar ni ser explotados” (Paoli y Montalvo, 1987: 83). En este primer congreso se establecieron dos fechas celebradas de manera obligatoria: el 1 de mayo, día de los trabajadores, y el 5 de mayo, natalicio de Karl Marx. También surgieron los “lunes rojos”, de los cuales se hablaba en el párrafo anterior, en los que se “combinaban la diversión con el espíritu cívico, la estética con la elevación de la conciencia de clase, el entusiasmo inocente de las masas hecho ceremonia semanal” (Paoli y Montalvo, 1987: 74). Tras el Congreso de Motul, las filas del Partido Socialista de Yucatán vio sus filas engrosarse, y la figura de Carrillo Puerto se posicionó con fuerza, desplazando a Salvador Alvarado y sus grupos de poder.

Felipe Carrillo Puerto, como otros revolucionarios latinoamericanos, comenzó siendo un liberal socialdemócrata, y poco a poco forjó una conciencia más elevada: la socialista. Fue nombrado por el pueblo, sucun Felipe Yaax Ich, hermano Felipe ojos verdes (Paoli y Montalvo, 1987; Bartra, 2010), y conoció la lengua maya a profundidad, haciendo suyos muchos elementos de la cultura debido a la cercanía con el campesinado durante su adolescencia (Paoli y Montalvo, 1987). Estando desde joven ocupado en la liberación de las masas, fue preso por asesinar a quién intentaba matarlo: un enviado del grupo de poder de Pino Suárez, representante del maderismo en la región. Durante su año encarcelado, tradujo la Constitución de 1857 al maya, y cuando fue liberado buscó a Emiliano Zapata, a quien admiraba, pues compartía los principios del Plan de Ayala y sus logros en el centro del país.¹⁴⁶ Lograron conocerse e intercambiar ideas en Milpa Alta, Ciudad de México, hacia 1914. Felipe se comprometió a luchar por los ideales zapatistas en la península (Paoli y Montalvo, 1987:

¹⁴⁶ “Y si el zapatismo fue en gran medida náhuatl, el socialismo yucateco fue abrumadoramente maya” (Bartra, 2010: 73). Los mayas, después de los nahuas, son el grupo más numeroso, a diferencia que los primeros viven en un territorio compacto y los segundos se asientan de una manera más desperdigada en el centro del país. Asimismo, es la segunda lengua más hablada después del náhuatl, a diferencia de que ésta no se reduce a la vida indígena sino también mestiza (Villanueva, 2013). ¿Cómo es posible llamarle socialismo maya? En términos de Mariátegui, es posible en tanto la comunidad rural permanece, en tanto están presentes los elementos del socialismo práctico en la agricultura y la vida cotidiana, como los hábitos de cooperación. Se trata de un socialismo reescrito “desde la periferia y la indianidad, procesos liberadores donde cultura, identidad, reforma agraria, soberanía alimentaria y regreso al maíz son asuntos centrales, y en las que se entrelazan la insurgencia social con la lucha electoral” (Ibidem: 81).

81), con fuertes influjos anarquistas que posteriormente influirían al Partido Liberal Mexicano (PLM) de Ricardo Flores Magón.¹⁴⁷ Este líder carismático recorrió todas las comunidades rurales y urbanas de la península, conoció el territorio a la perfección, y como líder del Partido Socialista recibía todos los jueves a los trabajadores para platicar con ellos y buscar soluciones conjuntas; se nombraron “jueves agrarios” (Ibidem: 87). Tres años después del Congreso de Motul, en 1922, sería gobernador del estado y representante de las expresiones más radicales de la Revolución mexicana, a diferencia de los liberales Venustiano Carranza y Francisco I. Madero,¹⁴⁸ declarando el suyo como el “primer gobierno socialista de América” (Paoli y Montalvo, 1987: 90; Bartra, 2010: 57).

Aunque admiraba profundamente la Revolución rusa, y consideraba que habría de poner en práctica los principios soviéticos, no intentaba hacer calca y copia de esta revolución euroasiática ni de traer la teoría de los libros a su realidad, sino que apostaba por la síntesis de las características culturales mayas y las ideas europeas y estadounidenses (pues también entabló relaciones cercanas con los obreros de Nueva Orleans), las cuales confluían. De tal forma, lo maya, la comunalidad, fue el eslabón primario sobre el cual construir un socialismo popular y propio, en el que los trabajadores realmente conquistaran su autonomía e independencia económica y cultural. Un importante ejemplo de ello fue el planteamiento de la soberanía alimentaria y la sustitución de importaciones para que la península pudiera autoabastecerse de maíz y frijol, pues por estas fechas se importaba cerca de 60% del consumo local (Bartra, 2010).

Por supuesto, los liberales no estarían conformes con la proliferación socialista y popular en el sureste mexicano, bajo la cual las bases adquirirían realmente fuerza autónoma. Los carrancistas, influenciados en parte por la prensa estadounidense anticomunista, atacaron constantemente al Partido Socialista de Yucatán, incendiando milpas, casas, oficinas y documentos. Los liberales estaban aterrados con las “supuestas repúblicas bolcheviques, guerras de castas, soviets (...) que se desarrollaban en Yucatán”, por lo cual se buscó aislar a la península del resto del país (Ibidem: 130, 131), como sucedió con Rusia tras su revolución, o como ha sucedido con Corea, Cuba o Venezuela tras sus respectivos procesos de liberación. Otra vez hubo una nueva escisión al interior del partido. Los liberales se separaron y decidieron formar el Partido Socialista Mexicano, con Salvador Alvarado a su cabeza, cuya función puede resumirse en la división de la clase trabajadora, de los socialistas,

¹⁴⁷ “La relación política entre magonistas y zapatistas fue estrecha, pero la consigna del PLM “Tierra y Libertad” (de origen ruso: “Semlia y Volia”, en 1862), en ningún momento fue adoptada formalmente por el Ejército Libertador del Sur, que siempre rubricó sus comunicados con la leyenda Reforma, Libertad, Justicia y Ley” (Bartra, 2010: 27).

¹⁴⁸ Considerado por Armando Bartra (2010: 15) como alguien insensible “a la injusticia imperante en el sureste”, quien “no impulsó reformas en los estados de la región en que su bando se impuso”.

por vía del populismo y la desarticulación de la acción popular. Otros más fueron expulsados del PSY por considerárseles “instrumentos empleados por la burguesía para desprestigiar al proletariado y confundir una lucha política, una lucha de clases, con la lucha de unos bandoleros contra el orden y contra la sociedad” (Ibidem: 139).

Cuando es finalmente conformado el Partido Socialista del Sureste, hacia principios de 1921, éste se deslinda de la Tercera Internacional, pues consideraba que sus objetivos eran más amplios y no pensaban a Rusia como el centro del mundo ni como el único socialismo posible.¹⁴⁹ Siendo gobernador del estado (1922-1924), elegido democráticamente con 95% de los votos a su favor, Carrillo Puerto dio el merecido espacio a la lengua maya como la lengua de la liberación -por una cuestión de coyuntura, no de ideología, según Bartra (2010)-, y los poderes del Partido, el gobierno y las ligas lograron articularse para alcanzar objetivos comunes, a diferencia de la “unidad gobierno-partido-sindicato de los populistas” (Paoli y Montalvo, 1987: 165), que buscaba garantizar los intereses de las clases hegemónicas. Felipe expropió tierras¹⁵⁰ a favor de las ligas de resistencia y expulsó a curas extranjeros, aunque su gobierno no estaba peleado con la religión; de hecho, a partir de su gobierno los bautizos católicos se transformaron al envolver a los niños en mantos rojos y cubrirlos de flores del mismo color. También se combatieron los matrimonios a la vez que “se fomentaba el amor libre” (Ibidem: 172). Asimismo, las cooperativas abarataron el precio del nixtamal y la distribución de semillas para los miembros de las ligas. La apuesta de su gobierno se centró en la recampesinización, y no en torno al henequén sino del maíz, lo cual significa “devolver la tierra, restituir la milpa, regenerar la comunidad, reanimar la cultura, recuperar la dignidad y todo en el ejercicio de una libertad recién conquistada” (Bartra, 2010: 41). Algo similar ocurre en Cuba en los últimos años tras los Decretos-Ley 259 y 300, de 2008 y 2012, respectivamente, sobre la entrega de tierras estatales y ociosas en usufructo, aunque quizás en este caso se trata de un colectivismo por decreto.

Sin embargo, la desaparición física de Carrillo Puerto ocurrió demasiado pronto: en 1924, antes de embarcarse a Cuba para regresar fortalecido y apoyar a las fuerzas de Álvaro Obregón contra Venustiano Carranza (Paoli y Montalvo, 1987), fue aprehendido junto con otras 12 personas “por un piquete de chicleros armados por las compañías resineras estadounidenses” (Bartra, 2010:

¹⁴⁹ Sin embargo, en un acto internacionalista, “en 1923 el gobierno de Carrillo apoya al gobierno soviético con un envío de medicinas y otros artículos, obteniendo una respuesta de Lenin donde éste les hace recomendaciones políticas para el manejo de la cuestión agraria” (Bartra, 2010: 34).

¹⁵⁰ Dentro de su programa de gobierno estaba planteada la expropiación de haciendas, pero la muerte lo alcanzó antes de ver logrado este objetivo.

63), y fusilados todos, incluyendo a sus hermanos. El partido finalmente fue cooptado por el oficialista Partido Nacional Revolucionario (PNR), posteriormente Partido Revolucionario Institucional (PRI), durante el mandato de Lázaro Cárdenas. Al parecer, y de acuerdo con Paoli y Montalvo, al Partido Socialista del Sureste le faltó prosperar en un ámbito: el militar. Lo mismo ocurrió con la Unidad Popular de Salvador Allende.

Elementos del socialismo práctico

La mayoría de las casas (*naj*) en los ejidos, muchas de ellas autoconstruidas con paredes de carrizo o madera, otras con paredes de piedra, cemento, o mixtas, cuentan con altos techos de guano o palma a dos aguas, y puertas trasera y delantera para permitir una ventilación adecuada, creando de esta forma microclimas al interior del hogar en una zona donde el calor apremia: el aire caliente sube hacia el techo y por ahí mismo escapa. El piso suele ser de tierra apisonada, aunque también se los ve de concreto. Los materiales con los cuales se fabrican las casas permiten la libre circulación del aire, lo que genera menor resistencia al viento en la época de huracanes. Los techos mayas son famosos por ser exquisitos y duraderos: cada parte tiene un nombre; cada nudo con bejuco una función; cada posición modifica el carácter del hogar... y pueden durar 40 años.

Todas las *naj* cuentan con un solar, o patios, donde puede haber un *ché'en*, o pozo, y donde la mujer cultiva huertos de plátano, chile, limón, naranja, calabaza, papaya y chaya. Las hortalizas son sembradas en el *kanche'*, o semillero, y luego son trasplantadas a la tierra. En el patio también se crían gallinas y guajolotes. Cuentan con un lugar destinado a guardar herramientas y semillas llamado troje, o *kumché*, y es común que las familias también produzcan miel de abejas meliponas. Como puede verse, el patio es un lugar productivo y es trabajado por las mujeres. La producción doméstica, llevada a cabo por los miembros de la familia parental, y en ocasiones extensa, es para consumo propio, al igual que la de las milpas, y los excedentes (cuando los hay) son vendidos para adquirir aquello que la familia no produce. Estos tipos de trabajo, como las actuales fajinas o las celebraciones religiosas, son colectivos y cooperativos, se sostienen en la ayuda mutua, la solidaridad y la reciprocidad, a diferencia de los trabajos con el chicle o la industria del turismo, los cuales son individuales.

Las milpas no están cerca de la casa sino en áreas destinadas para ello en el monte (*ka'ax*), tierras comunales en las que habitan los yumtsilo'ob, con los que conviene mantener buenas relaciones, y donde los hombres suelen cazar con rifles tepescuintles, jabalíes y venados para el autoconsumo. Cuando un animal es cazado se reparte su carne entre familiares y amigos, lo cual

garantiza acciones recíprocas en el futuro. En las milpas se cultiva maíz, frijol, chile, calabaza, jícara, guano, toronja, naranja, aguacate, mamey y yuca, principalmente. La totalidad que representan las milpas en la que conviven diferentes especies vegetales se asemeja al cultivo intercalado de diferentes especies en las cooperativas cubanas: En México convive el maíz junto al frijol, la calabaza, la yuca y el chile, mientras en Cuba el plátano convive con la yuca, las azucenas, las calabazas y los boniatos. Sin embargo, en Cuba se trata de cooperativas, huertos y fincas, mientras que en México se trata de ejidos, milpas y parcelas.

A diferencia de otras milpas en México, las mayas son conocidas por ser milpas que caminan, o milpas caminantes, pues aproximadamente cada tres años (hace 70 años las rotaciones se hacían cada ocho o 10 años, de acuerdo con Villa, 1987) los mayas rotan las tierras en las que trabajan, dejando descansar el delgado suelo para que recupere sus nutrientes, con ayuda del método milenario de la roza, tumba y quema, aunque en la actualidad algunas familias implementan los métodos de milpa maya mejorada, en la que se recurre a biofertilizantes provenientes de la putrefacción de restos orgánicos y excremento de animales para nutrir la tierra y no a la quema de los desechos, aunque esta práctica no está tan extendida en la región. Al respecto, cabe mencionar el papel que juega Túumben Kool, un grupo de promotores de la agricultura orgánica, o *kanáantik ak lu'um* (cuidar nuestra tierra), quienes prepararon un manual ilustrado por el artista Juan Cimá Barzón, el cual orienta paso a paso el proceso de la agricultura orgánica. En este manual, como en el manual colectivo producido por el Centro Loyola en Cuba, *Redes de Saberes Populares*, se explican las ventajas de la agricultura orgánica frente a la técnica de la roza, tumba y quema, desde la preparación de la tierra, la elaboración de composta y biofertilizantes y biopesticidas, y la selección de semillas. Este manual, elaborado a partir de la experiencia de 120 familias, es un ejemplo del compartir solidario de conocimientos (Túumben Kool, 1999).

Entre los mayas hay una preocupación muy real respecto al uso de las semillas propias; “criollas”, les dicen, como en Cuba le dicen criollo a algo propio o de creación original. Para estos pueblos, tanto las semillas no transgénicas como los animales de crianza y sus productos, son siempre preferibles a las semillas industriales y a los productos de granja provenientes de grandes empresas: nada, pues, como las semillas criollas y los animales de patio. Además, las semillas criollas siempre son un buen regalo que las personas suelen hacerse.

Tras una hora de recorrido en automóvil desde Noj Kaaj Chan Santa Cruz Balam Naj Kampocolché (Gran Pueblo de la Pequeña Santa Cruz, Morada del Tigre), hoy la cabecera municipal

de Felipe Carrillo Puerto, pasando por Dzibá, el ejido en el que vive uno de los artistas más reconocidos de la región, Juan Cima Barzón, a quien suele vérselo sentado fuera de su casa tomando el fresco, se llega al ejido Yoactún, de mil habitantes. Este ejido, característico por la buena calidad de su tierra roja (*k'ankab*), poco frecuente, cuenta con 83 ejidatarios.

Durante las fajinas (hoy, trabajo voluntario comunitario) de reforestación y mantenimiento forestal, por ejemplo, participan todos los ejidatarios. Es una obligación tanto moral como económica, aunque se considera trabajo voluntario. Este trabajo colectivo, comunitario, solidario y cooperativo entre ejidatarios para regenerar el medio en el cual reproducen su vida para que pueda ser usado por ellos y por las generaciones por venir (*muuch kalambi ka'ax*: “juntarnos todos para cuidar el monte”), es un claro ejemplo de *ma'alob kuxtal*. Los ejidatarios, que visten playeras, gorras y mochilas regaladas por partidos políticos en campaña, son asistidos técnicamente por la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). Salen temprano hacia el *ka'ax*, un espacio en el que participan exclusivamente los varones (las mujeres acuden al monte sólo para recoger bejucos para fabricar cestos y artesanías). Algunos comienzan a reunirse desde las tres de la mañana en el monte, retirado a unos 5 km de los asentamientos humanos. Lo mismo pasa en la manigua cubana: quienes recogen yerbas medicinales u algún otro componente de la naturaleza, deben entrar al monte antes de salir el Sol. Llegan en bicicletas, motocicletas, camionetas, camiones o caminando. Sin embargo, el trabajo no comienza hasta que amanece, alrededor de las 06:30 h en otoño-invierno. ¿Qué hace la gente, entonces, tan temprano en el monte? Convive: Bebe café, atole nuevo (de maíz tierno), masa disuelta en agua con sal, arroz con leche, pero sobre todo platica mucho, cuenta chistes sobre la supuesta homosexualidad de los demás compañeros (quienes tienen “maridos”, es decir, amigos cercanos), juega, hace barullo; hay mucho contacto físico, toqueteos, y las carcajadas inundan al monte... durante horas. Al interior de un profundo machismo, parece haber respeto hacia la homosexualidad; no es un factor de rechazo, e incluso los hombres son capaces de reconocer la belleza física de otros hombres, característica poco usual entre otras culturas mexicanas.

En ocasiones, esperando el amanecer, al aire se impregna del aroma de tabaco cubano, encendido para alejar a los mosquitos, y traído desde Playa del Carmen, donde hay una gran concentración de tabacos y forjadores cubanos. Si hay una palabra que suena y resuena en estas fajinas, es *dziz*, que significa varias cosas: “chingar”, “coger”, “follar”, “el coño de tu madre”. El doble sentido es una característica común. Al terminar la jornada, a veces a las 09:00 h, antes de que

comience otro tipo de trabajo para los ejidatarios (algunos son jornaleros, otros empleados de la industria turística de la Riviera maya), en otras ocasiones alrededor del mediodía, algunos regresan a sus hogares para desayunar o para almorzar huevo, aguacate, tortillas, chile, frijoles, arroz y calabacitas tiernas, mientras otros irán por cervezas y unos cuantos abiertamente fumarán marihuana sin que ello sea criminalizado o contrario a la moral y las normas convivenciales.

Pueden suceder también los almuerzos grupales al fin de una jornada de trabajo ejidal entre los hombres que participaron en ella, y las actividades relacionadas con su preparación, o la distribución de tareas o componentes del mismo, como cervezas o ingredientes para su preparación, se reparten entre los asistentes. Este tipo de actividades refuerzan los lazos afectivos comunitarios, laborales, familiares, de compadrazgo o de amistad. Las mujeres, por su parte, se dedican al espacio más inmediato del hogar: son las encargadas de cultivar las hortalizas, recolectar los bejucos en el monte, criar a los animales del patio, sacar agua del pozo, preparar los alimentos de la familia, mantener limpio el hogar, y por supuesto, criar a los hijos, y en ocasiones a los nietos.

La autoridad maya tiene tres niveles. Los comandantes, sargentos y cabos son las autoridades religiosas, y su poder emana de los centros ceremoniales. En el pasado, la autoridad religiosa estaba ligada con la militar, aunque hoy en día es depositaria no sólo de la ética de vida maya, de los consejos, sino que también son negociadores frente a los gobiernos mexicanos. Los delegados son las autoridades en los ámbitos urbanos y semiurbanos, y los comisariados ejidales (comis) son las autoridades en el monte, donde las personas se organizan en torno a asambleas. El delegado, por ejemplo, se encarga de que las tierras ubicadas en los asentamientos urbanos o semiurbanos estén sembradas o se conserven limpias; de lo contrario el delegado puede declararlas vacías y son recuperadas por el ejido. Si bien es cierto que en la región actualmente hay una falta de liderazgos es muy importante recordar cómo la sociedad blanca y mexicana ha condicionado el desarrollo de sus pueblos con, por ejemplo, el abandono de sus autonomías, lo cual cancela de antemano cualquier posibilidad de desarrollo.

Históricamente el pueblo maya mecehual ha sido intimidado por el Estado mexicano en su expresión nacional, estatal y municipal, y por las empresas públicas y privadas, nacionales y extranjeras, lo cual ha ocasionado el constante enfrentamiento entre jercas y dignatarios mayas (herederos de los generales en el levantamiento armado de liberación del siglo XIX), con la finalidad de debilitar la organización popular. Por demás, es un pueblo explotado que recibe salarios indignantes por largas jornadas laborales en pésimas condiciones, ya sea por parte de grandes

corporaciones dedicadas al turismo internacional, o pequeñas cooperativas familiares que explotan y alcoholizan a personas mayas en sus tierras como cuidadores de las mismas.

Bajo estas condiciones no es difícil imaginar porqué hay un problema respecto a la falta de liderazgos, sin embargo ello no significa que no existan rebeldías y resistencias. No sólo la latencia del socialismo maya está presente, sino también la de la reivindicación de un partido maya regional, que recuerda la creación del Partido Socialista del Sureste.

Ma' alob kuxtal

Kuxtal significa vida. *Ma' alob* significa bueno; socialmente bueno, desde un punto de vista ético. *Buena vida*. Los mayas viven la vida buscando vivir bien. En la región buscar y encontrar significan lo mismo, por eso es famosa la frase “lo busco y lo busco pero no lo busco”. Para los mayas la búsqueda, así como el encuentro, es un proceso *in continuum*: uno busca lo que está, y lo que está es lo que permanece, por lo cual buscar la vida (*kaxtil kuxtal*) da seguridad de permanencia, y dado que las profecías en su cosmogonía es un aspecto fundamental, así como la condición cíclica del tiempo, frente a un mundo actual en profunda crisis, de mala vida, tienen la esperanza en el retorno a una buena vida (*ma' alob kuxtal*) en la que sea posible el *toj'ol* (espíritu en equilibrio), que no significa otra cosa que una vida autónoma y libre. Se trata de la búsqueda de una buena vida que implica, al ser buscada, ser hecha, ser encontrada, llevada a la práctica en lo cotidiano. El *ma' alob kuxtal* es pues, una filosofía de la praxis. Sin embargo ellos no le llaman así: *ma' alob kuxtal*. Ni filosofía de la praxis. Ellos viven su vida nomás de acuerdo a su propia ética, que es una ética construida en torno a lo comunitario. Es un interés político y académico el ponerle nombre, para demostrar que todos los pueblos humanos, sin excepciones, tienen un modelo de vida buena sin importar cómo le nombren, o si acaso la nombran.

Una buena vida para los mayas, de acuerdo con Villa (1987) podría entenderse como una vida fácil y agradable, como la de antes, la época de los Itzaes, antes de la conquista, la colonización y el capitalismo, en la que los tiempos eran buenos; no como la actual: una vida de pobreza y servidumbre:

Estos indígenas con quienes convivimos, se sienten de tal modo atraídos por los recuerdos del pasado, que su anhelo más grande es el de volver a él y estar totalmente aparte del hombre blanco y poder reanudar en toda su plenitud los antiguos usos y costumbres que ya van desapareciendo. Es por ello, principalmente, que mira con desprecio y desconfianza las innovaciones que, en nombre de la civilización, se trata de implantar entre ellos por el Gobierno federal. (Villa, 1987: 150)

“La zona maya no es un museo etnográfico. Es un pueblo en marcha”. Así reza una de las leyendas del mural¹⁵¹ pintado por Marcelo Jiménez Santos (nombrado por algunos Tatich) en la Casa de la Cultura de Carrillo Puerto. Y es importante recordar esto, porque el discurso oficial se ha encargado de asegurar que la cultura maya se derrumbó al concluir el periodo clásico, en el 900 d. C. No es de extrañar esta frase, debido a los procesos por los cuales ha atravesado este pueblo, que demuestran, como dice Lenkersdorf, que la cultura de los pueblos mayas gira en torno a la vida política democrática, entendida ésta como la actividad práctica-colectiva para conseguir el bien común: “son pueblos comprometidos con la libertad y no se someten a aquellos que los quieren someter y mandar” (Lenkersdorf, 2003: 10).

Los mayas son pueblos llenos de historias; es difícil platicar con alguien que no cuente alguna anécdota, alguna leyenda, algún mito o un chiste. Es por demás común que estas narraciones orales contengan un consejo, una enseñanza ética de vida para vivir bien, de manera correcta, y por lo general están cargadas de humor y doble sentido, como en Cuba. Por ejemplo, en los ejidos del centro de Quintana Roo dicen que las casas de los mayas tienen puerta trasera para que pueda escapar “Sancho” (Quintana Roo) después de “pegarle los tarros” (Cuba) al marido. Al acto de estar con Sancho, al amante, en Cuba es pegar los tarros, y la puerta trasera en las casas en el campo tiene la misma función aquí y allá, se cuenta en forma de broma.

Siendo tan reciente el proceso autonómico que comienza en 1848 y que concluye en 1900, muchas historias cuentan de armas escondidas en la selva, esperando a ser usadas en una próxima revolución: La vía armada para la liberación aún es una latencia en la región, al menos en el imaginario. Otros cuentan sobre las trincheras usadas en este periodo, muchas de las cuales se encuentran en los terrenos de los abuelos contemporáneos. La sabiduría maya, así como los códigos de comportamiento son transmitidos vía oral en forma de consejos, por lo que la dinámica consta de aprender a escuchar consejos y aprender a darlos, en tanto el consejo es reflejo de la experiencia adquirida. La palabra, entonces, es vital para los mayas: vital en el sentido de que la vida es comunicación, y la palabra, un acuerdo colectivo para la realización de la vida (Cochoy, 2009). Esta característica de comunicación oral de generación en generación ha permitido que los pueblos

¹⁵¹ “En los últimos años los pueblos indígenas nos enfrentamos a una fuerza más amenazante que nunca: el neoliberalismo. Este apenas disimula su dese de eliminarnos, por medio de políticas que socavan nuestro sustento socioeconómico, territorialidad, organización, unidad interna y modos de vida. Para los planes neoliberales, los pueblos en marcha son un estorbo. No se perderá esta guerra, aquí en esta tierra, porque esta tierra volverá a nacer”. Así dice el segundo escrito en el mural de la Casa de la Cultura.

mayas conserven y fortalezcan sus tejidos sociales, cuya organización se da en torno a la comunalidad, entendida como un “sistema que se sustenta en el principio de reconocer a la Naturaleza y a las otras personas en la vida propia” (Cochoy, 2009: 20), la cual descansa sobre los valores sagrados del trabajo reproductivo, de la solidaridad, el respeto, la ternura, el amor, la frugalidad, el diálogo y la complementariedad. Se trata de pueblos que consideran a la Tierra como un ser vivo más, y que se consideran a sí mismos como una parte más de la totalidad de la vida, tanto en la Tierra como en el Cosmos; una totalidad que está en constante movimiento y cambio, unida por medio de complejas relaciones entre cada una de sus partes, que son complementarias entre sí. Dialéctica, la cosmovisión maya se fundamenta en las dualidades complementarias, en los contrarios complementarios, que son reflejo de los propios ciclos reproductivos de la naturaleza: mujer-hombre, noche-día, vida-muerte, y es justo esta dualidad la que genera el movimiento, las vibraciones, los cambios en el Cosmos, una cualidad más de la Vida como totalidad.

En cuanto a la complementariedad, es importante reconocer que, como otros pueblos del mundo, la cosmogonía maya parte del principio de la unidad dual de contrarios. De la misma forma, según su visión de la vida como totalidad, cada componente del cosmos, cada parte, contiene la totalidad misma; de ahí que la dignidad y el derecho de existir y ser sean valores morales primordiales entre los mayas. Dado que cada parte de la totalidad es importante, por más pequeña que ésta sea, el entendimiento mutuo y el diálogo entre las partes son elementales. Y es justamente esa posibilidad de diálogo entre lo diferente y lo contrario lo que permite que el curso de la vida, su evolución, suceda. Por lo mismo, es posible decir que el maya es un pueblo con visión evolutiva de futuro:

Este es el carácter básico de la evolución: la posibilidad de realizar las fuerzas creadoras de vida en una experiencia colectiva temporal que luego, en un nuevo ciclo de espacio-tiempo, se perfecciona para seguir la ruta de desenvolvimiento cósmico. Los ciclos naturales y los ciclos del tiempo, con sus características y cualidades particulares, son justamente la expresión de la evolución de la vida. (Cochoy, 2009: 44)

No sería tan aventurado afirmar, entonces, que según esta visión, el desarrollo podría ser entendido como la ruta que posibilitaría el perfeccionamiento de la experiencia colectiva sobre la Tierra en torno al *ma'alob kuxtal*, una vida digna y plena en constante diálogo con la totalidad, es decir, el camino de la realización de la vida, de la reproducción de la vida ampliada; realización que sólo es posible en tanto realización del Otro:

La humanidad puede ser cuando el agua puede ser; la humanidad puede ser si los bosques pueden ser. La montaña puede ser, sólo cuando el aire puede ser; el venado puede ser sólo cuando el pasto puede

ser; el pasto puede ser sólo cuando la lluvia puede ser; la lluvia puede ser sólo cuando los bosques , las selvas y todas las plantas pueden ser. (Cochoy, 2009: 58)

En este sentido, todos los caminos son complementarios, pues justamente en la diversidad es que recae la principal característica de la Vida. Ello sólo sería posible si recobramos nuestra conexión con la Vida misma, con la Tierra, con el agua, y ello significaría “recuperar nuestro origen evolutivo”, es decir, recuperar las sabidurías y conocimientos de pueblos que han vivido en armonía y equilibrio con la totalidad (o en armonía y equilibrio, hasta donde se puede).

El hecho de que los mayas consideren que la realización de uno sólo es posible mediante la realización del otro se refleja claramente en la lengua maya mecehual, pues mientras los humanos, demás animales y plantas, al momento de ser contados numéricamente son tomados como seres vivos (animados, *túul*; inanimados, *kúul*), lo demás es considerado como cosa (*'éel*). Es decir: la naturaleza no es cosificada.

El pueblo maya es un pueblo que comprende su presente porque entiende su pasado, pero también es un pueblo que visualiza el futuro como realidad en construcción. De esta forma, la realidad es tridimensional: pasado, presente y futuro, al mismo tiempo:

Debemos trabajar por el equilibrio del pasado, para vivir en equilibrio ahora y recrear los cimientos de equilibrio del futuro. Perdón y reconciliación con el pasado, para sanar el presente y garantizar el futuro. Porque somos el pasado, somos el presente y somos el futuro al mismo tiempo. La interrelación es continuidad de humanidad y de pueblos. (Cochoy, 2009: 65)

La posibilidad vital está condicionada a una relación equilibrada, armónica y respetuosa con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros. Una relación respetuosa con los otros requiere comprender a la autoridad como el servicio a la comunidad: la autoridad debe mandar obedeciendo, ser guía y orientadora; se necesita aprender a compartir la existencia entre todos, a ser recíprocos y solidarios, a llegar a compromisos, acuerdos. Lo contrario a estos principios de vida garantiza la reproducción de la muerte y del capital: el suicidio individual y colectivo.

Los campesinos mayas, como los campesinos cubanos, son especialistas múltiples, lo que fortalece la apreciación de Bartra al decir que la reproductibilidad de la vida campesina depende de que las personas se especialicen en diferentes aspectos: son campesinos pero también tienen amplios conocimientos forestales, saben cazar, recolectar, saben de construcción, mecánica y acerca de la preparación de los alimentos. Para los mayas cada elemento/componente de la naturaleza tiene un sentido de existir, no son cosas o recursos, y para vivir bien se deben respetar los ciclos reproductivos de cada uno de los componentes.

El pueblo maya, como el pueblo cubano, es reconocido mundialmente por ser talentoso y creativo. El municipio Felipe Carrillo Puerto es una muestra de ello, pues de aquí surgen grupos musicales como Chan Santa Roots, que toca una fusión de música reggae con instrumentos regionales. Incluso los mensajes que transmiten no sólo son en lengua maya muchos de ellos, sino que muestran una realidad de resistencia y rebeldía. Otro ejemplo renombrado es el del rap maya, una fusión de hip-hop africano-estadounidense con maya pax, música tradicional de la zona. Los raperos cantan con orgullo y dignidad en su propia lengua, y relatan la cotidianidad campesindia con ternura y compromiso activo. Asimismo hay trovadores, pintores, grabadores, escultores y poetas que reivindican la resistencia cultural y territorial desde la cultura propia.

En Felipe Carrillo Puerto aún se recuerdan con nostalgia las décadas de los sesenta, los setenta y los ochenta: gente que creció escuchando Radio Habana; gente que conformó parte de las células clandestinas del Partido Comunista que apoyaron a la Revolución cubana y los levantamientos guerrilleros de El Salvador y Nicaragua, que en más de una ocasión llegaron a territorio maya en Quintana Roo en busca de apoyo y escondite, lo que refuerza la tradición socialista en la región, fortaleciendo los ideales de justicia social, comunalidad e internacionalismo.

Para un comisariado ejidal del municipio de Felipe Carrillo Puerto, el ma'alob kuxtal implica, antes que nada, ser autosostenibles, es decir, que su producción alimentaria alcance para comer sano, equilibrado y suficiente. Para este comisariado, vivir bien significa "volver a la milpa", vivir la vida con estrechos vínculos con la naturaleza y en torno a relaciones de respeto. Para este líder formal, ma'alob kuxtal involucra la vida en comunidad y a tomar decisiones para el ejido entre todos los ejidatarios, de manera democrática, en asambleas.

Entre los mayas el dinero no es bien visto. La ambición por el dinero no es algo bueno ni recomendable. Aseguran que las cosas valen por lo que sirven, no por lo que cuestan, predominando de esta forma el valor de uso por sobre el valor de cambio. Importante lección no sólo para los cubanos, sino para todo el mundo. En una ocasión, hubo la oportunidad de platicar con un albañil de otro ejido, Chankah Derrepente, quien comentó que en ocasiones trabajaba a manera de trueque: él cambiaba su fuerza de trabajo no por dinero sino por valores de uso; explicaba que en realidad él no necesitaba el dinero sino lo que podía comprar con él, entonces no encontraba ningún problema en que entre el patrón y él llegaran a un acuerdo para cubrir el trabajo del albañil con valores de uso que él necesitara.

Muchas de las habilidades humanas del ser maya, de los conocimientos que se necesitan para vivir bien la vida, o como debe ser, se adquieren mediante un importante ritual de iniciación/presentación conocido como Jéets méek', que trata, a grandes rasgos, de despertar la conciencia de los niños. Es un acto lleno de ternura, pues, sobre todo, consta en abrazar al pequeño sobre las piernas. Se trata de un ritual de transmisión física y psicológica de conocimientos que las niñas realizan a los tres meses de nacidas (por las tres piedras que conforman el fogón de la cocina) y los niños a los cuatro meses (debido a los cuatro puntos cardinales). Asimismo, existen ceremonias para agradecer a la madre tierra, para pacificar a la Tierra, que es el todo. El Jéets lúum se realiza cada dos o tres años. Es la ceremonia más fuerte de entre todas las ceremonias mayas; requiere de mucha energía para reestablecer el equilibrio ante la presencia de malas energías. Después de un tiempo la tierra se cansa, "ya está malo el lugar", dicen, y las energías deben ser renovadas, de manera cíclica. Además de este importante rito, existen otros menores que son también importantes: la ofrenda que realiza el milpero a los yumtsilo'ob cuando selecciona la tierra para la milpa, la que dedica cuando realiza la quema, y una más efectuada a los ocho días de sembrada el terreno.

En el presente, el ma'alob kuxtal se reconfigura constantemente gracias a la acción práctica de cada vez más universitarios mayas que conocen los dos mundos: el maya, propio, y el mexicano, el externo, tomando lo mejor de ambos para reactivar sus tradiciones y formas propias de organización. Es por demás común conocer antropólogos mayas que estudian su propia cultura contemporánea, su historia, sus formas de organización política, económica y social, sus sistemas de creencias, su lengua, lo cual no es común entre antropólogos (estudiar su propia cultura); cada vez hay más mujeres mayas universitarias con posgrados ocupadas en defender los derechos de las mujeres mayas; traductores; músicos; pintores; poetas; psicólogos; escultores; lingüistas; internacionalistas; comunicólogos. Cada vez son más los jóvenes mayas que caminan al filo de la navaja.

De acuerdo con el Libro de Chilam Balam, los seres humanos somos animales, pertenecemos al reino animal. De acuerdo con dicho texto, vivir bien implicaría el ser digno, sano, sabio, alimentado y descansado. De esta forma, la buena vida, el florecimiento de la flor, no puede ser a expensas de la extinción de otra flor, por lo cual es posible afirmar que se trata de una vida en libertad y autonomía.

Los límites del buen vivir

Bueno, a las comunidades zapatistas llega todo tipo de gente. La mayoría a decirnos lo que debemos o no hacer. Llega gente, por ejemplo, que nos dice que es bueno vivir en casas con piso de tierra y paredes de bajareque y barro; que es bueno andar descalzos; que todo eso nos beneficia porque nos pone en contacto directo con la madre naturaleza y recibimos así, directamente, los efluvios benéficos de la armonía universal. No se reían pensando que estoy caricaturizando, estoy transcribiendo textualmente una valoración de un exalumno de la escolita zapatista.

“La modernidad es mala”, dicen, e incluyen en ella el calzado, el piso, las paredes y el techo de material, y la ciencia.

Claro, la ciencia no tiene mucho a su favor. De su mano llegan las minas a cielo abierto, las maquinarias para levantar hoteles y fraccionamientos, los cultivos impuestos con dádivas y programas gubernamentales de “progreso”.

Se dice que la religión llegó a las comunidades indígenas con la espada, cierto. Pero se olvida que las pseudociencias y las anticiencias llegan de la mano de la buena vibra, el naturismo como neo-religión, el esoterismo como “sabiduría ancestral”, y las microdosis como neo-medicina.

Yo comprendo que esas cosas funcionen en los establecimientos hípsters de San Cristóbal de Las Casas o de los Coyoacanes más cercanos a su corazón, y que suenen bien mientras se dan un toquecín (prexta pa la orquexta), bebiendo smartdrinks y consumiendo drogas blandas. (Subcomandante Galeano, 2017: s/p)

Como producto del consumo masivo y acrítico de los conceptos, o logofagia, los buenos vivires no se limitan a las prácticas liberadoras de los pueblos; el buen vivir puede ser consumido también en pueblos mágicos, *resorts all-inclusive*, en parques de diversiones y en playas no ya vírgenes sino, acaso, *buena onda*.

Quintana Roo es el estado que más divisas atrae al país gracias al turismo que visita la Riviera Maya, el Caribe mexicano. El desenvolvimiento del turismo en esta región se basa en el despojo del territorio a sus habitantes originarios y en la explotación de la fuerza de trabajo y la naturaleza. Playas, cenotes, selvas y manglares son privatizados para dar cabida a inversiones extranjeras destinadas al establecimiento de hoteles y parques de diversiones exclusivistas. El territorio vive una progresiva recolonización, a veces pacífica y a veces no, en la que se asientan cada vez más comunidades de estadounidenses y europeos atendidos por ejércitos de trabajadores mayas que son recogidos y llevados a sus ejidos por autobuses de las compañías donde laboran. Quizás pronto lo hagan en tren, como en los tiempos de Alvarado.

La especulación sobre los precios y costos de los servicios convierten a estos espacios en lugares discriminatorios para el gran grueso no sólo de la sociedad nacional sino mundial, lo cual

convierte al turismo en un mecanismo excluyente y clasista de acumulación privada basada en el abuso sistemático del otro.

En lugares como Tulum, Cozumel, Bacalar o Playa del Carmen (del *Crimen*, como se le conoce por sus altos índices de violencia vinculada con el narcotráfico) es común ver *veintegenarios*¹⁵² que vacacionan o trabajan temporalmente en la Riviera. Algunos llegan a laborar en el sector terciario, muchos de ellos con la ilusión de *salir* del sistema para vivir bien: ganar propinas en dólares y vivir en el paraíso en la Tierra. Muchos de los que vacacionan fuera de los *resorts*, que acampan en las playas o rentan cabañas, creen que vacacionan fuera del sistema al hacerlo en tiendas de campaña o durmiendo en hamacas, y no tienen problema en gastar 10 dólares en un desayuno de huevos con frijol, el cual es comido con tortilla, sin cubiertos, imitando quizás la forma de alimentarse de muchos pueblos que saben de qué va eso del buen vivir. Se trata de la apariencia y la simulación; se trata de, sin tener conciencia de clase, salir por un momento de su clase social para ubicarse en otra más baja... pero aún con todas las comodidades de su propia clase de origen, y podrán llamarse revolucionarios o zapatistas, pero es posible que no comprendan su función en la estructura del colonialismo interno, y viviendo del y para el ego, en la playa, en el mística Riviera maya; pero no entienden qué significa *ma' alob kiin* (buenos días). Si los actuales mayas tienen como pasado honroso el proceso autonómico sostenido a partir de la Guerra de liberación, los visitantes y extraños aún rememoran el pasado mítico de Chichén Itzá y Tulum.

Estos espacios son a Quintana Roo, y en específico a la zona maya, lo que Varadero a Cuba: ejércitos de trabajadores al servicio de colonias y turistas extranjeros con alta capacidad adquisitiva. ¿Cuántos cubanos pueden pasar un fin de semana en Varadero?; ¿Cuántos mexicanos pueden vacacionar en Tulum? La diferencia es que el dinero del turismo en Cuba es recaudado por el Estado (al menos un 51%) y reinvertido en educación y salud gratuitas y universales, para Cuba y el resto del mundo.

¿Hasta qué punto ciertos buenos vivires son una canción en harapos?

¹⁵² "Sentaditos sin razón, en el portal cara al Sol. Nada somos, na' tenemos, na' queremos ni hacemos. Sólo el Sol y el portal, sin más obligaciones, ni ambiciones, ni intereses, sin tener na' que hacer, ni que ganar ni que perder; aquí estamos tan bien. Tomando el Sol, tomando el Sol, ¿qué más podría hacer yo en esta mierda de rincón, qué otra cosa que no sea tomar el Sol? Insolación... Sin estudios, sin trabajo, somos como lagartos; ni cobardes, ni valientes, ni revolucionarios. Somos mudos y algo sordos, y aun teniendo muy claro quiénes son los culpables de todo nosotros nos callamos, y dad gracias porque estamos pasando de to', de to', de to'... tomando el Sol (...). Jóvenes pero ancianos, ya nacimos cansados; pasa el tiempo despacio, somos veintegenarios. Y aunque aquí nos quedemos, y aunque intenten jodernos, nunca protestaremos y aquí nos quedaremos. No moveremos ni un dedo, pasaremos de to'...". Canción: "Veintegenarios"; autor: Albert Pla (1997).

Ampliar el ámbito de lo posible. Procesos educativos para ir más allá de la reproducción social y permitir la reproducción de la vida ampliada

Hacia una reproducción de la vida ampliada

Hasta ahora se ha planteado que en la actualidad todas las expresiones vitales sobre la Tierra se ven alteradas por los efectos directos e indirectos de una crisis provocada por los humanos: una crisis civilizatoria, sistémica, estructural y multidimensional, como resultado del modo predominante bajo el cual las personas reproducen su vida. Se ha aclarado que la raíz de dicha crisis fue la invención de América y las formas de producir y acumular derivadas de ella, sustentadas en el racismo y en una supuesta evolución social que culminaría en las formas de vida europeas y estadounidenses. (Sin embargo, en un sentido más profundo podría decirse que el egoísmo, la avaricia, el orgullo, la vanidad, la ignorancia y los prejuicios preceden a cualquier conquista, y que no es posible juzgar la Historia con valores del presente sino de lo que se trata es de entenderla). Bajo el entendido del desarrollismo y el racismo, el resto de las sociedades deben abandonar sus formas propias y adoptar las ajenas, ya sea por vías pacíficas o violentas. El discurso hegemónico ha llamado a este hecho *desarrollo*, sin embargo en esta investigación se ha afirmado que no se puede llamar desarrollo a la serie de prácticas impuestas que constriñen las posibilidades ontológicas del otro, y que en todo caso se le debe llamar no-desarrollo o antidesarrollo por sus efectos involutivos, no evolutivos. De esta forma, se afirma que la crisis estructural requiere respuestas estructurales diversas, pero no pueden limitarse a ser respuestas locales, culturalistas, individuales, atomizantes ni separatistas.

Se dijo que uno de los problemas de la crisis actual es el predominio ideológico y práctico de la modernidad triunfante, la modernidad capitalista. Sin embargo también se aclaró que la modernidad capitalista no es la única y que otra modernidad es posible. De la modernidad ilustrada se mencionó la importancia que tuvo el hecho de apartar a dios de la vida humana, al hacer responsable al animal político de su devenir histórico: es responsable porque tiene que rendir cuentas de lo que hace ante los otros; tiene obligaciones, deberes y exigencias para con los otros que no pueden ser pasados por alto (Platts, 2012). Es decir, la modernidad implicó e implica “la afirmación de su autonomía (*del ser humano*) con respecto a cualquier forma de determinación externa” (Beck, 2017: 15. Cursivas propias), y que dicha autonomía lo lleva a usar el entorno a su favor para reproducir su vida. El problema deviene cuando se considera que lo que está fuera de uno mismo existe exclusivamente para el servicio humano, es decir, cuando predomina la

racionalidad instrumental con respecto a fines por sobre otro tipo de racionalidades. Esto ha llevado al ser humano de usar la tecnología a su favor a ser un esclavo de la misma, como si fuera un fin en sí y no un medio, con terribles consecuencias sociales y naturales: ha empujado a millones de personas a las filas del desempleo estructural al mismo tiempo que hace un uso irracional (explotación) de la naturaleza.¹⁵³

Basado en los trabajos de Coraggio sobre la reproducción ampliada de la vida y la economía social y solidaria, y de Hinkelammert y Mora sobre la reproducción de la vida humana y la economía para la vida, en esta investigación se planteó que la reproducción de la vida ampliada (RVA), o reproducción de la vida a secas, sería posible sólo cuando la reproducción social (RS) permitiera la reproducción natural (RN), por lo que es importante recuperar prácticas de la reproducción de la vida campesina, pues de las reproducciones sociales es la que mejor diálogo mantiene con la otredad. En este sentido, al hablar de una RS que permita la RN se hace referencia a un proceso coevolutivo, a una evolución conjunta, tanto humana como no humana. Es necesario, entonces, establecer límites a partir de acuerdos políticos democráticos. Límites a la propiedad privada. Límites a la producción. Límites al consumo. Límites al extractivismo. Límites a las instituciones. Límites al individuo. Límites al mercado. Límites al Estado. Límites a la tecnología. Límites al crecimiento económico. Pero no se trata de establecer límites como un fin en sí, sino como medio para alcanzar un fin mayor: el equilibrio, la moderación. Las necesidades humanas no pueden darle al ser humano el derecho a explotar la naturaleza o a considerar su existencia para el servicio de él mismo. Para ello es fundamental el control social sobre la tecnología y el control político sobre la economía (centrada en valores de uso y no de cambio; centrada en el ser humano, no en el capital; ocupada por la suficiencia, no por la escases), en tanto por política se entienda un proceso deliberativo colectivo, comunitario, sobre el devenir de la propia comunidad (Beck, 2017).

El tipo de RS que podría permitir la RN se caracteriza por dos procesos complementarios que se encuentran actualmente en estado de tensión: Desarrollo y buen vivir. Se ha pretendido que por desarrollo se entienda un camino, un método¹⁵⁴ de adaptación consciente al entorno, en tanto dicha consciencia sea orientada por una ética de los límites y la convivencia respetuosa entre las

¹⁵³ “(...) Si somos malos terrícolas, ¿cómo vamos a ser lunáticos? (...) Con tanto problema aquí en la Tierra, ¿qué estamos buscando allá en la Luna? (...) hay que vivir aterrizando” Tony Ávila (2013); canción: “Alunizando”. Álbum: Timbiriche.

¹⁵⁴ Método como camino hacia una meta: *Mét*, del griego *meta*, que significa “más allá de”, y *odós*, también griego, que significa *camino* (Ribero Weber, 2015: 20).

partes, en la cual el límite primero es el de no dañar al otro. El desarrollo es *praxis* liberadora por la cual cada pueblo, según su cultura, busca garantizar las bases materiales e inmateriales que hacen posible su reproducción social, en libertad, autonomía y mutua dependencia. El florecimiento de un pueblo (en términos de la mitología maya), el engrandecimiento de un pueblo (siguiendo la línea del desarrollo según los mixtecos) no puede darse mediante el marchitamiento de la flor del otro; mediante el empequeñecimiento del otro. Eso es no-desarrollo (o antidesarrollo).

Por otro lado, respecto a las ideas de vivir bien, de los buenos vivires, se intentó aclarar que se trata de una ética convivencial, del código ético que debe orientar el desarrollo. Se trata, pues, de una actitud ética-comunitaria frente a la vida, y por lo mismo se sostiene en relaciones de empatía, solidaridad, cooperación, complementariedad y reciprocidad. Sin ser exclusivo de ningún pueblo en específico, se trata de un concepto de contribución múltiple y universal que funge como plataforma para cuestionar y criticar al no-desarrollo. Al respecto se mencionaron algunas filosofías de vida de África central o Asia oriental, así como de América y Europa occidental; sin embargo queda pendiente una revisión concienzuda de la ética islámica socialista, que por cuestiones de tiempo no se logró en esta ocasión (incluso cabría hablar del tikún olam judío).

De esta forma, el diálogo entre el desarrollo y el buen vivir es imposible sin cogobierno, es decir, si no existen las posibilidades verdaderamente democráticas de una participación real y directa de las personas en la definición colectiva de necesidades y satisfactores, lo que refiere al establecimiento de acuerdos y límites para la RS. En este sentido, se trata de entender la buena vida como fundamento ético del desarrollo, en tanto la buena vida refiere a ser comunidad, a convivir y a co-vivir: Vivir con responsabilidad ética y compromiso social.

Se afirma que el sistema social bajo el cual esto sería posible es el socialismo, en tanto por socialismo se entienda un proyecto civilizatorio propio, no eurocentrado, enfocado en la liberación humana y el respeto a la naturaleza; en el que la propiedad de los principales medios de producción estén bajo control social (lo que significa que la propiedad estatal debe transformarse en propiedad social); en el que se pague a los trabajadores salarios suficientes para reproducir su vida; en el que las personas, todas o su gran mayoría, participen directamente en la toma de decisiones. Se trata, pues, del socialismo como autogestión (Sánchez Vázquez, 2000), como democracia radical. El socialismo no puede ver a los componentes de la naturaleza como recursos explotables. No puede continuar centrado en el crecimiento económico sin replantear de manera democrática el sistema de necesidades y satisfactores. No puede continuar siendo antropocéntrico, colectivista ni

voluntarista; debe girar hacia al biocentrismo. No puede cancelar, tampoco, al individuo y sus aspiraciones personales; debe encontrar un equilibrio entre el desarrollo individual y colectivo.

Sin embargo, se parte de la imposibilidad de arrojar por la borda todo lo proveniente del capitalismo. ¿Qué elementos del capitalismo pueden ser rescatados? No podemos dejar de lado el laicismo, la universalidad de los derechos humanos, la propiedad privada, y los avances tecnológicos, científicos y morales, por mencionar algunos ejemplos.

Urge un nuevo tipo de Estado, entendido éste como aparato de coordinación entre distintas clases sociales; como regulador de la convivencia; como resultado político de las relaciones de producción. Si actualmente el mercado se encuentra regulado por corporaciones trasnacionales, es fundamental que el Estado participe de la economía de manera directa, no sólo como regulador de los mercados y como controlador de los precios, sino como productor competitivo y como distribuidor. En lo inmediato habría que plantearse un proceso de transición, que de manera seria y democrática busque construir una solución a la crisis civilizatoria expresada hoy a través de la globalización neoliberal, lo cual implicaría, por ejemplo, gravar las inversiones financieras y establecer impuestos a las ganancias generadas en la bolsa. Pero no sólo habría que gravar las inversiones financieras sino también las importaciones de productos suntuosos (no la de los alimentos, con el fin de no encarecer productos de consumo popular). Es importante volver a un modelo de sustitución de importaciones y a políticas proteccionistas que permitan el desarrollo de los mercados internos y protejan la producción nacional; de esta forma podría fortalecerse la posición económica del Estado para tener más que repartir.

Al parecer, la propuesta de la RVA no es una propuesta dialéctica de corte hegeliano sino más bien producto de una dialéctica analógica:

(...) la dialéctica de Hegel trata de reconciliar los opuestos, de hacer la mediación perfecta entre ellos, para que suceda una asunción y superación de los mismos. Hay un momento afirmativo, la tesis, otro negativo, la antítesis, y otro de doble negación, la síntesis. A diferencia de ella, en esa otra dialéctica no se busca reconciliar los opuestos, sino de preservarlos, mantenerlos. Y conservarlos con sus características contrarias, antitéticas, sin tratar de llevarlos a una síntesis superadora. No se tiene una síntesis como resultado, sino que aquí el tercer elemento o momento dialéctico es la coexistencia de esos opuestos, en medio de su oposición, tratando de llegar a algún acuerdo. (Beuchot, 2016: 123)

Si el desarrollo es la tesis y el buen vivir la antítesis, la RVA no resulta en una síntesis de estos dos conceptos sino en el acuerdo entre ambos después de haber sido reapropiados y resignificados. La RVA resulta, así, en un “equilibrio sutil, frágil, pero suficiente, entre los opuestos” (Beuchot, *op. cit.*:

124). La RVA permite la complementariedad, la convivencia entre el desarrollo y el buen vivir... “No los reconcilia, pero reduce su separación; no los supera, pero los acerca” (Beuchot, 2017: 127). No se trata, pues, de superar ambos conceptos sino de resignificarlos estratégicamente y hacerlos convivir.

Lo que se pretende establecer con la RVA es una RS donde prime la convivencialidad frente al “ethos de la insaciabilidad” (Beck, 2017: 53); donde se privilegie el ser frente al tener. La apuesta debe ser por los consensos y permitir la entrada de distintas contribuciones en el marco de los límites (no todas las posturas deben ser aceptables o toleradas). Se trata de ser moderados; de encontrar un equilibrio más o menos duradero: un equilibrio, quizás frágil, entre las necesidades y los satisfactores; entre los medios y los fines;¹⁵⁵ entre la producción y el consumo; entre la centralización y la descentralización; entre la verticalidad y la horizontalidad; entre el individuo y lo colectivo; entre el socialismo de mercado y el socialismo de Estado. ¿También entre el capitalismo y el socialismo?

Como casos de estudio para la justificación de estas afirmaciones se analizaron las prácticas del desarrollo humano socialista expresado localmente como desarrollo territorial planificado en el sureste cubano, y las prácticas del ma’alob kuxtal en el centro de Quintana Roo. Se propuso recuperar de ambos casos los elementos del socialismo práctico como conjunto de prácticas cotidianas en torno a la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. Ejemplos de ello son los manuales de Túumben Kool (Quintana Roo) y la Red de Saberes Populares del Centro Loyola (Santiago de Cuba); el intercambio de saberes entre campesinos mayas y cubanos promovidos por Greenpeace; el trabajo voluntario; la permacultura criolla; las cooperativas y las milpas. En este sentido, resalta un concepto que no debe perderse de vista: territorio, como el conjunto de relaciones complejas entre las partes del todo, pues es en territorios concretos donde se identifican los elementos del socialismo práctico. Sin embargo, ¿cómo puede ser posible la RVA?

Hacia una nueva ética

A lo largo de estas páginas se ha afirmado que la buena vida europea y estadounidense, y su imaginario, han sido posibles a partir de la destrucción de otros pueblos en el mundo, a partir de su explotación y de su conversión en medios con respecto a fines. Además, desde allá han impuesto

¹⁵⁵ No pueden plantearse fines sin considerar las condiciones dadas ni las posibilidades reales. Los fines no pueden contravenir los principios éticos, por lo cual la decisión respecto a los medios deben de estar en concordancia con dichos principios.

sus valores como imperativos categóricos universales, cuando no lo son. Se ha aclarado que el proyecto triunfante de modernidad dejó de lado el humanismo y sus intenciones verdaderamente emancipadoras, provenientes tanto de América como de Europa, predominando la racionalidad con respecto a fines y la forma capitalista de reproducción social, separando a la economía de la ética, a la política de la ética, a la política de la economía, constriñendo la reproducción de la naturaleza y mercantilizando los componentes de la misma, vueltos recursos a disposición del ser humano como dueño de todo.

También se ha dicho que en la actualidad la realización del ser humano, en general, se da por medio no sólo de la negación del otro rompiendo vasos comunicantes, sino también a partir del consumo de bienes materiales dejando a un lado el ser frente al tener. Se ha planteado una profunda desigualdad social creciente, en la cual un pequeñísimo porcentaje de la humanidad concentra la mayor cantidad de riquezas en el planeta, colocando a las amplias mayorías en el subconsumo y la pobreza. Estos hechos reflejan un gran problema moral y ético¹⁵⁶ expresado a partir del individualismo; de la desconexión de las partes respecto al todo; de una profunda enajenación; del “hedonismo vulgar y el embrutecimiento moral” (Saña, 2009: 234); de la igualación entre opiniones y conocimientos; de la atomización de la lucha social; de una absoluta falta de conciencia ética y una cada vez más presente falsa consciencia sobre los fenómenos sociales. ¿Dónde queda el amor al prójimo; la búsqueda del mayor bien para la mayor cantidad de personas; la solidaridad, el apoyo mutuo? ¿Dónde, pues, quedan los límites para vivir una vida con suficiencia, moderada, sin excesos, digna, plena, satisfactoria?

Saña (2009: 201) dice que “toda comunidad es el reflejo o resultado de la moral particular de cada uno de sus miembros”, y “allí donde el (...) ciudadano antepone sus intereses personales a los de la (...) ciudad-Estado, ésta funcionará mal”. Habría que buscar, entonces, la crítica a las tradiciones y costumbres arcaicas, no sólo instaurando un nuevo sistema de valores establecidos de manera democrática sino tratando de alcanzar un equilibrio entre los intereses individuales y los

¹⁵⁶ Moral y ética no son sinónimos. En el caso de este trabajo, puede comprenderse a la moral como un sistema de costumbres vueltas valores que norman el comportamiento de las personas y las colectividades (de las costumbres surgen los valores, y de los valores, las leyes). Rivero Weber (2015) afirma que la moral se adquiere por costumbre (moral heterónoma en términos kantianos); cuando uno viene al mundo los valores y las normas ya están dadas y uno sólo las interioriza sin cuestionar. Pero a medida que el ser humano madura rompe, o debería romper con lo establecido desde el exterior (moral autónoma en los mismos términos); es decir que “el carácter ético se conquista, con muchos esfuerzos, y con base en él se establecen otros tipos de costumbres: las buenas costumbres” (Rivero Weber, 2015: 46).

intereses comunes sin sacrificar al individuo frente al colectivo ni viceversa. Quizás, frente a los actuales antivalores de la competencia, el egoísmo y la crematística, los valores primordiales que haya que rescatar y convertir en imperativos categóricos sean el respeto, la libertad, la responsabilidad, la equidad y la justicia social. Quizás el cambio social sea un imperativo categórico en sí.

Es decir, para que la RVA sea posible es indispensable construir “una sociedad basada en principios éticos” (Saña, 2009: 230). Pensar en la posibilidad de que la vida en el planeta se reproduzca en un sentido ampliado urge al ser humano a cultivar una convivencia con la otredad, humana y no, basada en la cooperación y la complementariedad. Se trata, así, de una ética de los límites: el ser humano no puede ser usado como medio para un fin, ni tampoco lo que está fuera de él. El ser humano es fin en sí mismo, y más allá de él, la vida, en un sentido ampliado, y su reproductibilidad es el mayor fin de todos, por lo cual la naturaleza debe ser usada racionalmente (siendo consciente del tipo de intervención que el ser humano hace sobre ella, lo cual deriva en una intervención responsable además de contradictoria).

¿Cómo puede lograrse tal cambio en el ser humano? ¿Cómo lograr que el ser humano sea libre? Lo que se afirma en esta tesis es que se tiene esperanza en los procesos educativos formales e informales. Ello incluye, por supuesto, la incertidumbre de alcanzar o no (o parte de) los objetivos planteados.

Hacia una Educación de las pasiones

Platón pensaba que el bien era sinónimo de felicidad, y que ser feliz sólo sería posible por medio de la educación. Rousseau estaba convencido de que el ser humano es bueno por naturaleza y que es la sociedad quien lo pervierte, asunto que puede revertirse por medio de la educación. Kant también era de la idea de que es necesaria una formación ética de las personas en torno a la razón y los deberes sociales de las personas, y que ello es posible mediante la educación. Marcos Arruda considera que el ser humano es un ser capaz de evolucionar conscientemente, y que ello es viable en cuanto se lo eduque a partir de la práctica, para que sean las mismas personas las protagonistas de su propio desarrollo personal y social.

Si se quiere una nueva sociedad se requiere de un nuevo ser humano, y este debe ser formado en torno al fomento de la razón y los atributos éticos y sociales, para que el nuevo animal político sea una buena persona: “Las personas que se rigen por la razón desean para sus prójimos y

conciudadanos lo mismo que desean para ellos mismos”¹⁵⁷ (Saña, 2009: 51). Pero la educación del ser humano no puede quedarse en el desarrollo de la inteligencia racional; debe abrirse también hacia los aspectos psíquicos, espirituales y afectivos de la persona.

Quedó ya claro que esta tesis no es sobre educación ni sobre pedagogos; sin embargo, para el fin de esta investigación vale la pena hacer un recorrido por algunos aspectos que resulta importante rescatar. De Rousseau parece valioso recuperar la idea de que el ser humano natural, como metáfora o ficción,¹⁵⁸ es bueno, mientras que el ser humano social es malo, en tanto la sociedad actual y sus instituciones son malas y por eso el ser humano se pervierte: es por la sociedad y sus instituciones actuales que hay propiedad privada, desigualdad y explotación; de la sociedad se derivan las leyes, el orden establecido, el sentido común, y ello rompe con la naturaleza del ser humano, que es ser, y sobre todo, ser feliz.

El ser natural viviría feliz mientras que el ser social viviría en desgracia. Sin embargo es importante aclarar que para Rousseau no es posible una vuelta al pasado, al ser humano natural (si es que alguna vez existió), sino de lo que se trata es de superar al ser humano social con todas sus desgracias a partir de nuevas asociaciones entre las personas y con lo otro (Todorov, 2008). Rousseau afirma que el momento social en la vida del ser humano (que es la totalidad de su vida) es mala porque el ser humano es el único animal que no responde directamente a sus instintos y modifica conscientemente la naturaleza para la planeación de su devenir sobre la Tierra (Waksman, 2016). Uno de los problemas con el ser social es que éste se contrapone a los intereses del individuo frente a los del ciudadano: mientras que el individuo ve por sí mismo, el ciudadano está obligado a actuar en beneficio de su sociedad (su Estado, bueno o malo), lo cual significa que el ser humano “tiene un ideal doble, contradictorio; ahora bien, sólo puede ser feliz en la unidad (Todorov, 2008: 32).

Frente a este supuesto, la educación tendría no dos (el individual o el social) sino tres caminos: educar al ser para sí mismo (individuo aislado, habitante de su cuerpo); educarlo para los demás (ciudadano, parte de su Estado), o educarlo primero a partir de su dimensionamiento físico e histórico en el mundo y a partir de las relaciones morales que entabla con lo otro, y después en cuanto a las relaciones civiles (individuo moral, habitante del mundo) (Todorov, 2008). Para ello se

¹⁵⁷ Bajo este entendido, un sistema social irracional fundamentaría sus bases en el individualismo, en la competencia, el egoísmo, la avaricia; mientras que un sistema social racional tendría sus raíces en la solidaridad, la complementariedad, la cooperación y la reciprocidad.

¹⁵⁸ Porque Rousseau nunca plantea un retorno a un pasado mítico idílico

presentan dos tipos de educación: la pública y la privada (o doméstica). Aunque la apuesta sería por la educación pública, obligatoria, gratuita y universal, bajo el actual modelo de Estado la idea es imposible, pues bajo dicho sistema se busca producir consumidores, no personas libres.¹⁵⁹ Por ello Rousseau plantea la necesidad de una educación *doméstica*, ajena al Estado.

Uno de los problemas en la educación pública, dice Rousseau, es la educación cívica, bajo la cual se enseña a los individuos a ser mexicanos o cubanos, chilenos, españoles o rusos, antes de ser personas. El asunto aquí es que se genera en los individuos sentimientos etnocentristas y hasta xenóbobos: amor por todo lo que es propio de la patria y desprecio por todo aquello que no lo es. Es decir: ese Estado (y todo lo que conlleva) sería bueno y democrático para con sus ciudadanos, pero explotador y colonialista hacia afuera. Todorov (2008: 48) lo dice claramente: “defender y exaltar la patria significa preferirla a los demás países” (y a la humanidad). Este tema es importante, en cuanto interesaría formar seres ocupados por la humanidad como totalidad y no sólo por una de sus partes; sin embargo ello no es posible si no ve uno primero por su propia casa. El asunto no es si formar ciudadanos patrióticos o seres humanos mundiales; se trataría de formar individuos patrióticos, sobre todo en época de colonialismos e intervenciones imperialistas, con vistas a extender ese amor patriótico hacia el resto de la humanidad, es decir, ciudadanos del mundo, patriotas internacionalistas.¹⁶⁰ El bien común de la humanidad, pues, debe ser el límite del patriotismo.

La vida en sociedad acarrea demasiadas contradicciones, dice un Rousseau decepcionado del ser humano, el cual prefiere hacer de jardinero, pues el hecho de depender de otro reduce la libertad individual; de esta forma “la sociedad es mala, la soledad es buena” (Todorov, 2008: 60), y el individuo solitario no necesita de nadie más. Así, el ser aislado sería el ser natural. Pero no se trata de una soledad física sino de una comunicación limitada del individuo con el resto de la sociedad. De esta manera el individuo solitario preferirá lo imaginario a lo real, la escritura al habla, la sola satisfacción de sus deseos sin importarle el otro, y su único interlocutor será él mismo. Se trata en realidad de un momento de introspección de la persona, de trabajo espiritual, como la meditación. Pero este camino es insostenible como forma de vida porque somos animales sociales por naturaleza. Debe comprenderse como un momento de encuentro con uno mismo por el cual debe

¹⁵⁹ El actual modelo de Estado a finales del siglo XVIII, para Rousseau; pero hoy también resulta difícil confiar la educación al actual Estado neoliberal.

¹⁶⁰ En el caso latinoamericano quizás cabría plantear el matriotismo como extensión del sentimiento patriótico hacia el resto de América Latina, nuestra Patria.

atravesar el individuo para darse cuenta de algo más grande: el orden social debe ser transformado.¹⁶¹ ¿Cómo? Integrando al ser natural con el ser social. Y aquí aparece otra vez un término fundamental: la moderación. Ni todo puede ser completamente social ni todo completamente individual. Hay que construir un equilibrio, una unidad en la diversidad, la contradicción y el conflicto a partir de la complementariedad. Ante la educación cívica del Estado, patriótica y homogeneizante, la cual inclina a los individuos a preferirse ellos mismos frente a los demás, Rousseau llama *doméstica* o *privada* a la educación que prepara a los individuos a vivir de manera libre en sociedad y en armonía con sus semejantes, cuando el Estado no está en condiciones de hacerlo.

Con un enfoque empírico-racionalista, la educación comenzaría por las sensaciones y las experiencias directas con aquello que rodea a la persona, para luego pasar al desarrollo de “la memoria, la imaginación, la razón y, por último, la conciencia” (Waksman, 2016: 114). Se trata, pues, de que el individuo adquiera conciencia del sistema político, económico y social bajo el cual vive, a partir del pensamiento crítico y la razón, para que, por medio de la imaginación, plantee una sociedad distinta; justa. Se trata, pues, de generar en el individuo un interés, una motivación a obrar en el mundo.

Ese interés o motivación personal parte del interés individual de actuar en beneficio propio, en cuanto acto de conservación de uno mismo, y Rousseau le llama a ese hecho *amor de sí mismo*. El problema deviene cuando la vida en sociedad exacerba ese amor y lo convierte en vanidad, en egoísmo (lo que Kant llamaría deber por inclinación). En ese caso, el amor de sí adquiere su forma negativa como *amor propio*. Se trata, pues, de las dos caras del egoísmo: la positiva y la negativa (Waksman, 2016). Lo que Rousseau quiere para ser el humano es que por medio de la educación amplíe sus posibilidades. Se pretende que con la educación el ser humano extienda los límites de lo posible, vaya más allá de lo que cree son sus posibilidades. Se trata de enseñarle, pues, “cómo debe conducirse el amor de sí mismo para dar lugar a la libertad en sentido moral” (Ibídem: 113).

Entonces, se trata de generar el individuo un interés por los otros que no son él mismo, y ello deriva del amor de sí. Se trata de que el ser humano pueda juzgar lo que ve, lo que vive, y para ello tiene que tener puntos de comparación, los cuales adquiere obteniendo conocimientos sobre

¹⁶¹ Heleno Saña (2009: 254) recuerda que cuando las motivaciones de una persona surgen del amor por los demás, el sentimiento de soledad (no física sino interior) suele apoderarse de la persona. El individuo preocupado por los demás, capaz de ver la vida más allá de sí mismo, comúnmente se vuelve testigo del embrutecimiento moral, de la deshumanización de quienes sólo velan por sus deseos.

las diferencias, sobre la diversidad. Y aquí una primera distinción entre lo que la persona cree u opina (sustentado en percepciones y sensaciones), y lo que la persona sabe o conoce (sustentado en los juicios que puede hacer a partir de comparaciones, para lo cual es fundamental saber de qué se está hablando). Lo sensible, por supuesto es importante, pues de la sensibilidad brotan las acciones: la inteligencia está precedida por las sensaciones, y antes que las ideas están los sentimientos. Pero la sensibilidad no puede ser pasiva o amoral. Waksman recuerda que la sensibilidad pasiva enfrasca al ser humano en sí mismo, mientras que la sensibilidad activa extiende el amor que la persona siente por sí misma hacia los demás. Para ello es fundamental el desarrollo de la razón, con el fin de poder comparar, juzgar y decidir de entre el abanico de todas las opciones posibles. Con el fin, también, de darse cuenta de que el ser humano es ser social y que por tanto no puede abstraerse de la vida social ni encerrarse en su soledad. Así, entonces, el egoísmo negativo, aquel que vela sólo por el interés de uno sería irracional, porque el ser social depende de sus relaciones con el otro. De ahí que la razón derive en conciencia. Para lograr este último objetivo, la persona debe ubicarse a sí misma. Por ello, la educación debe partir por ubicar al individuo en el mundo. ¿Desde dónde la persona entabla relaciones con lo otro? Para no caer en el mundo de las opiniones, el estudio de la Historia, por ejemplo, es nodal. Conocer el lugar de uno mismo en el mundo es conocer su lugar en la historia y en las distintas relaciones de poder. El educando necesita conocer los orígenes, las causas que permitieron que el mundo hoy sea como es. Debe, pues, adquirir conciencia histórica de la crisis civilizatoria; adquirir conciencia de clase para saber qué lugar ocupa en la estructura social y en las relaciones de dominación ocurridas por el surgimiento de la propiedad privada, la división del trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas; pero para ello primero debe sentir la desigualdad, la injusticia, la pobreza, la explotación. No se trata de una experimentación de primera mano, sino del uso de la imaginación y la empatía para sentir, primero desde la razón sensible, y luego para comprender, desde la razón intelectual.

Se busca rescatar la idea de que la educación debe ser una educación para la vida, presente no sólo en Rousseau sino también en Gramsci y en Arruda: más allá de formar humanistas, científicos, artistas o técnicos se trata de formar personas que sepan vivir con libertad y responsabilidad en sociedad, y para ello debe aprender a controlar sus pasiones; debe extender el amor que siente por sí mismo hacia los demás; debe aprender a relacionarse con la diferencia en el marco del respeto. Se trata de cambiar unas pasiones por otras. Si el adolescente, por decir, predica un profundo amor por sí mismo en términos de egoísmo negativo, entonces habrá que buscar la forma (con muestras, usando la imaginación, en la práctica) para que esa pasión se vuelque en otro

sentido: que sea una pasión por la liberación humana, por ejemplo. Y aquí está el mayor reto: ¿Cómo hacer que el educando se apasione por temas como la justicia social o la equidad? ¿Cómo motivarlos a actuar libremente en pos de un bien común? ¿Cómo interesarlos en imaginar un mundo mejor, distinto al actual, y a hacer para que sea posible? Pareciera que el primer paso para ello sería conocer su realidad y sus actuales pasiones, para que así el educador también se ubique en la realidad de los alumnos. Así, las pasiones, en tanto preceden a la razón, pueden volverse sentimientos morales al volverse racionales, lo cual sólo será posible cuando el individuo comprenda por qué actúa, qué motiva sus deseos, por qué la realidad se desenvuelve como lo hace.

El punto de partida de un proceso educativo de esta naturaleza tendría que comenzar por lograr que el ser humano sea consciente de la causas y las formas en las que se expresa la actual crisis civilizatoria. Luego habría que trabajar sobre la construcción colectiva, soberana y autónoma de horizontes de expectativa (vivir una vida ética, una buena vida), y diseñar igualmente de manera colectiva y soberana, un método, un camino para llegar a dicho horizonte, o acercarse al menos (desarrollo). Para ello, es fundamental que el individuo elija de manera libre,¹⁶² autónoma, crítica y consciente, su propio ser, los mejores hábitos que permitan para él y otras formas de expresión de la existencia en el planeta una vida plena y digna, y por eso debe aprender a cuestionar la moral de sus tiempos, el sistema de valores que rige un mundo injusto y desigual con vistas a ser trasmutados por otro tipo de valores acorde al horizonte de expectativa planteado colectivamente. Por ello, la libertad es el punto de partida, y la responsabilidad su condicionante. Es decir, para ser libres se debe ser consciente de que toda acción conlleva consecuencias y éstas se deben aceptar sean cuales sean.

Al respecto de la responsabilidad es necesario hablar del deber social frente a la conveniencia; es decir, en términos kantianos el ser humano debe actuar en función de que sus acciones puedan convertirse en leyes universales y no en función de lo que le conviene al individuo. “Así, cada vez que se tenga que tomar una decisión, el individuo ha de preguntarse si estaría de

¹⁶² Libertad de elegir, de decidir, de actuar por cuenta propia; libertad como liberación de las constricciones (Ribero Weber, 2015). Fabiola Rivera (2014: 210) plantea la libertad en términos de Kant, en tanto es la “propiedad que tiene un ser racional que se determina a la acción por su razón”; es decir, el que es libre piensa antes de actuar: cuestiona sus motivaciones, sus intenciones y los posibles efectos de sus actos; no se desenvuelve en el mundo sólo a partir de sus instintos naturales sino que se mueve en un entorno idealmente delimitado por leyes, límites, acordadas de manera conjunta entre los miembros de la sociedad, con la intención de que el fin último de toda acción humana sea la humanidad misma. Hoy día y debido al antropocentrismo, quizás habría que colocar a la vida como totalidad y no a la humanidad como fin en sí mismo.

acuerdo en que todos y cada uno de los demás seres humanos actuara” de la misma forma; debe, pues, “preguntarse si es que puede querer que su máxima se convierta en ley universal” (Rivero Weber, 2015: 156). En este sentido, la voluntad que llevaría a actuar al ser humano estaría condicionada por imperativos, por límites: mandatos establecidos a manera de acuerdos colectivos que deben ser obedecidos más allá de las inclinaciones de tal o cual individuo. No hacerlo sería irresponsable, porque más allá de la buena voluntad y de hacer uso de todos los medios para alcanzar un buen objetivo, la práctica sólo puede ser juzgada por sus resultados, no por sus intenciones, es decir, que los medios sí importan para alcanzar los fines (Sánchez Vázquez, 2007). Ahora bien; si tales imperativos se vuelven caducos, lo que se nos presentaría en forma de crisis según lo visto en el primer capítulo de esta tesis, deben ser transformados. Nuevamente, no hacerlo sería irresponsable; de ahí que la transformación de la realidad injusta sea un imperativo.

Los procesos educativos deben dar estructura al individuo; una cimentación que le permita construirse a sí mismo en tanto construcción del otro, en torno al valor más grande: la vida misma (o la Vida con mayúscula, o la vida en un sentido ampliado). Ya que la construcción de sí implica forzosamente al otro, pues somos animales sociales, el asunto del diálogo y los acuerdos es fundamental. Pero no solamente se trata del diálogo y los acuerdos entre los seres humanos sino entre las partes que componen la totalidad. Dialogar con la tierra, por ejemplo, implica conocer sus ciclos reproductivos, respetarlos, y llegar a acuerdos con ella significa recurrir a ella sin explotarla. El sistema actual de ordenamiento del mundo ha cambiado a los ciudadanos por consumidores (o usuarios, en términos de Illich), y de lo que se trata es de cambiar a los consumidores no ya por ciudadanos sino por simbioses: individuos morales asociados con lo otro en armonía y mutua dependencia. Y en eso los procesos educativos formales e informales adquieren un papel vertebral.

Con diversos procesos educativos se buscaría generar las condiciones subjetivas para pensar en un cambio radical en la sociedad actual. En este sentido hay cuatro aspectos fundamentales que deberían llevarse a cabo. Historia: Universal, pero centrada en América Latina. Somos latinoamericanos, y sin embargo en las escuelas América Latina no forma parte de los programas de estudio. Resulta irresponsable que el mexicano, por ejemplo, aprenda en las escuelas sobre los reyes europeos y no sepa quiénes fueron Bernardo O’Higgins o José Martí; que conozca más sobre las cruzadas que de la vida de los incas. Si América Latina no figura en la Historia universal se trata de una historia parcial y colonizante. Lenguaje: los jóvenes deben aprender a expresarse correctamente, a generar sus propios discursos argumentativos y otorgarle su debido lugar al

conocimiento bien fundamentado y saber diferenciarlo de las opiniones. Para ello, el manejo adecuado del lenguaje es fundamental. Finalmente, es por medio del lenguaje que el ser humano construye su realidad y la expresa. Geografía: primordial para comprender la vida en un sentido integral desde la espacialidad, la territorialidad, y todas las relaciones que se desprenden de ahí. Por último, el aspecto cívico y ético de la formación de los jóvenes.

Dado que es la libertad del ser humano individual y colectivo lo que se busca, este último aspecto formativo podría denominarse Educación para la Libertad o, con mayor exactitud, Educación de las Pasiones, y podría ser dividido en tres momentos interconectados, pensados para la primera adolescencia (12-15 años): Convivencia humana; Diversidad humana y no-humana, y Organización humana. En cuanto al momento relacionado con la convivencia, sería importante que los jóvenes comprendieran el proceso de hominización y el surgimiento de la sociedad partiendo de la dualidad individuo-colectivo/ser racional-emocional. Habría que comprender los procesos de construcción de las identidades y las pertenencias a la familia y otros grupos sociales para poder explicar y comprender los valores de la solidaridad y la reciprocidad, indispensables para la convivencia humana. En el segundo momento, referente a la diversidad, sería necesario conversar sobre los distintos tipos de familias y de sociedades, y de cómo se organizan por medio del establecimiento de normas para la convivencia. Ello implicaría tratar los temas de la libertad y la autonomía del ser humano, y por tanto, los temas de la moral heterónoma y autónoma. Sería importante, en este momento, discutir sobre los tipos de discriminación, como el racismo o el clasismo, sin dejar de lado el tema de los derechos humanos y de la naturaleza o, para ser más exactos, el asunto de las responsabilidades éticas del ser humano respecto a la naturaleza y a los otros humanos. El último momento, respecto a la organización, giraría en torno a la construcción de la cultura política de los jóvenes. Para este fin los alumnos deberían partir del manejo de ciertas categorías de análisis, como fuerzas productivas, división del trabajo, propiedad privada, clase social, sistemas políticos y formas de gobierno. Los estudiantes deberían terminar este curso sabiendo explicar qué es el Estado, qué es el gobierno; deberían comprender el sentido de los partidos políticos y el resto de las instituciones sociales, con la intención de comprender el funcionamiento de la estructura social en la cual se desenvuelven, y así entender las causas de la pobreza, la desigualdad y el deterioro ambiental.

La finalidad de un programa educativo de esta naturaleza sería enseñar a los jóvenes a preguntar, a pensar, a vivir en sociedad (socialización y construcción práctica de la vida social). Se

trata de acompañar la autoconstrucción de individuos autónomos, reflexivos, conscientes, con capacidad de autogobernarse, responsables de su evolución. Es necesario acompañar la autoformación de personas que digan lo que piensan con argumentos sólidos, sin miedo, con base en su libertad, en la libertad del otro, y por supuesto, en el respeto; y que escuchen, con base en los mismos valores, al otro. Se trata de concientizar, apelando a la razón crítica y la justicia social, no a las emociones y los sentimientos viscerales, para que los individuos se vuelvan seres elocuentes, lógicos, coherentes, comprometidos, sensibles, empáticos, solidarios, cooperativos y afectuosos.

¿Qué virtudes se buscaría construir a partir de los diversos procesos educativos?

La solidaridad frente al egoísmo; la disciplina consciente frente a la arbitrariedad; la lealtad frente a la deslealtad; la honestidad frente a la corrupción; la tolerancia frente a la intolerancia; la transparencia frente al doble lenguaje; la modestia frente a la vanidad o el afán de protagonismo; la coherencia entre el pensamiento y la acción y, finalmente, la independencia de juicio frente a la incondicionalidad y el seguidismo. (Sánchez Vázquez, 2007: 35)

Dado que la educación debe ser inseparable del trabajo, es importante articular la parte intelectual, la física, la emocional y la afectiva por medio del trabajo productivo y colaborativo, que es la manera en la que el ser humano interactúa con la naturaleza para transformarla. (Arruda, 2009), por lo que las cooperativas de producción y consumo, por ejemplo, sobre todo en torno a la milpa¹⁶³ o el trabajo agrícola, deben volver a la escuela; lo mismo los talleres de oficios (como la electrónica, la cocina o la carpintería) y la imprenta, que en su acepción moderna podría vincularse con procesos editoriales y de divulgación. Las prácticas de la cooperativa pueden ser espacios de importante aprendizaje, ya que se pone en práctica la participación democrática tanto en los aspectos productivos (economía solidaria) como organizativos (democracia), pues las decisiones se toman de manera colectiva en asambleas.

Bajo estos términos, el educador sería un *guía amigable*, como dice Gramsci recuperado por Arruda (2009), y las clases se desenvolverían a manera de conversatorios, talleres, actividades

¹⁶³ “Y detrás de cada escuela un taller agrícola, a la lluvia y al sol, donde cada estudiante sembrase su árbol. De textos secos, y meramente lineales, no nacen, no, las frutas de la vida” (Martí, 2007a: 439). Este trabajo coloca al ser humano en una situación de diálogo con su entorno, creando lazos afectivos con lo otro. Al mismo tiempo, es un espacio de aprendizaje multi e interdisciplinario en el cual los conocimientos se complementan los unos a los otros: se pueden analizar “los abonos, los minerales, las aguas minerales, las aguas potables, el poder germinador de las semillas, la acción de diferentes sustancias químicas en ellas, y la de los insectos sobre las plantas” (Ibídem: 438), para mejorar los alimentos, para conocer a profundidad los ciclos, para cuidar los suelos y el agua, para incrementar los bosques. Se trata de aprender con la práctica sobre los ciclos reproductivos de la naturaleza.

prácticas y lúdicas, dentro y fuera del aula, que fomente en los educandos valores en torno a la solidaridad, la complementariedad, la cooperación y la reciprocidad desde la práctica cotidiana.

Sin embargo los procesos formativos no pueden verse reducidos a la escuela: también está la familia, la comunidad, y sobre todo, el trabajo. Pero tampoco se debe minimizar la importancia de la escuela formal. El problema, quizás, de la educación formal es que

el proyecto de la escolarización universal y obligatoria (...) transmuta el aprendizaje en una mercancía llamada educación, y no sólo inutiliza las capacidades innatas de aprender, sino que, por medio del sometimiento a procesos escalonados de formación certificada, constituye una sofisticada máquina de discriminación. (Beck, 2017: 19)

No se trata de convertir a la educación en una “mercancía cuantificable y acumulativa monopolizada por la escuela” (Ibídem: 28), en estigmatizar a quienes no terminan el ciclo que va de preescolar a la universidad o en sacralizar a los expertos (lo cual no significa que los expertos no deban ser consultados). La escuela no es, pues, como dice Beck (Ibídem: 51) “la única preparación admisible para la vida adulta”; el aprendizaje escolarizado no es “la única forma válida de saber”.

La apuesta de una educación informal, popular, refiere a “la socialización del acceso a las habilidades y el fin del tratamiento de los medios educativos como mercancías de propiedad privada” (Beck, 2017: 64). La educación así entendida tendría tres finalidades: denunciar las estructuras de dominación y alienación, anunciar la posibilidad de que los oprimidos se liberen ellos mismos, y enunciar, en colaboración con las clases subalternas, caminos concretos para realizar dicha liberación en la práctica (Arruda, 2009). Al desescolarizar la sociedad:

Se extinguirían las formas de acaparamiento privado del conocimiento (...) Entonces, cualquier persona estaría habilitada para disfrutar de un acceso igualitario a las cosas, procesos y lugares que habían estado vedados a la gente sin credenciales pero que son necesarios para el aprendizaje. Las fábricas y otros centros de trabajo se utilizarían como espacios abiertos de adiestramiento; las patentes y los secretos profesionales se suprimirían. (Beck, 2017: 65)

En general, pues, se trata de crear un programa educativo biocéntrico, es decir, en el que la Vida, como totalidad, sea el centro del proceso. Ello implica acabar con el antropocentrismo liberal: “el mayor de todos los peligros para el hombre es el empleo total de la vida en el culto ciego y exclusivo de sí mismo” (Martí, 2007c: 252). No somos el gran hombre; sólo somos humanitos.

Hay que pensar, por ejemplo, en las escuelas de acto, como las llama Martí (Ibídem: 312); escuelas en las que los conversadores, los profesores, enseñen desde la práctica:

La composición, riquezas y funciones de la tierra, las maneras de hacerla producir y de vivir dignamente sobre ella, y las noblezas pasadas y presentes que mantienen a los pueblos,

preservando en el alma la capacidad y el apetito de lo heroico. En las ciudades, las escuelas deben volverse del revés; del banco de sentarse debe hacerse banco de herrador o carpintero: del puntero de pizarra debe hacerse arado: al patio debe mudarse la escuela en ciertas horas del día, para que se asoleen, vivan y funcionen los miembros entumecidos en la sala, y la mente de los niños vea las ideas vivas en la naturaleza, y no disecadas, o vestidas de moños extraños, velos y caretas, como las ven en la mayor parte de los libros (2007c: 312).

Como afirma Martí, no se trata de volver a los jóvenes campesinos, carpinteros o herreros en los talleres, sino dotarlos de la capacidad de crear, de conversar con ellos respeto a

cómo viven los pueblos, dónde se obtienen los medios de vida, cómo funciona cada uno de los medios de vivir, en que nace cada elemento de riqueza y cómo se compone, mezcla con los otros, desenvuelve y es útil al hombre, cómo comercian y que consumen las naciones diferentes, y cómo se administran y gobiernan (...) para que no se lo coman los demagogos o los tiranos (Martí, 2007c: 313, 314).

Pero no sólo habría que tener presentes a las escuelas de acto de Martí, pues existen muchos ejemplos más de procesos educativos liberadores. Dado que avocarse a la profundización de dichos casos podría llevar a la producción de una nueva investigación, valga mencionar sólo algunos modelos a modo de muestra.

El caso de la Escuela-Ayllu de Warisata en Bolivia, analizado por Arturo Vilchis (2014), es un buen ejemplo de coeducación, de educación para la libertad. Este proyecto educativo vio la luz entre 1931 y 1940, y se caracterizó, entre otros temas, por la participación comunitaria en las funciones y formas de organización de la escuela, que trastocaban el territorio en el que se desarrollaba más allá de la escuela. Se trató de un proyecto volcado no sólo hacia la formación intelectual sino también hacia la formación del aspecto productivo de las personas. Se trató de un proceso educativo integral que partió de su propia realidad: tradiciones y costumbres aimaras y quechuas, en el cual, más allá de alfabetizar, se buscaba transformar la estructura social en la que se desarrollaba: “para ello unía la enseñanza teórica con la enseñanza práctica” (Vilchis Cedillo, 2014: 151). Este proyecto educativo, considerado por Arturo como un instrumento de liberación, se enfocó en la formación de personas que no buscaran el beneficio propio a costa de los demás sino a partir de prácticas recíprocas y comunales entre las personas y con la naturaleza, y dado que estaba orientado a construir conciencia sobre la situación colonial, racial y de explotación bajo la cual se encontraban las comunidades originarias, pronto fue considerado un proyecto peligroso que ponía en riesgo los intereses de los latifundistas, por lo que pronto fue destruido.

Otro ejemplo que podría ser mencionado es el de la educación popular en Cuba, más allá de las experiencias mencionadas de Bioeco y el Centro Loyola de Santiago de Cuba. En la isla se

comprende la educación popular como paralela a la educación formal, pública, gratuita y universal. La educación popular se orienta por el anticapitalismo, pues considera que dicho sistema se basa en la explotación del ser humano por el ser humano, y de éste sobre la naturaleza, y por tanto busca fomentar valores en torno a la solidaridad, la cooperación, la equidad y la justicia. Se caracteriza por no ser una educación vía transmisión de conocimientos, sino por tratarse de conocimientos contruidos de manera colectiva, dirigidos a la autogestión de individuos y comunidades (va más allá de lo que ofrece el Estado). La educación popular en Cuba afirma que el *sentido común* no es común, sino que se trata de un sentido que perpetúa la dominación de las clases dominantes sobre las clases dominadas, y de esta forma lo que se busca construir es el *buen sentido* a partir de los elementos propios de la cultura popular, por lo cual el tema de la cotidianidad y las relaciones y prácticas que se desprenden de ella son fundamentales (EPAEL, 2011). El objetivo principal de esta propuesta educativa es la liberación del ser humano respecto a cualquier tipo de dominación, y por tanto la educación está orientada a la comprensión de las múltiples dimensiones en las cuales se expresa la dominación del ser humano sobre otros y sobre la naturaleza. De esta manera, la educación popular en Cuba también busca construir soluciones a los problemas comunes de manera colectiva, nuevamente más allá del Estado, y por tanto se trata, asimismo, de un trabajo político en la comunidad en la cual se desenvuelven estos proyectos. Se trata, pues, de un proceso de formación política del individuo y la colectividad a partir de la construcción del pensamiento crítico; a partir de la participación directa de los involucrados y del trabajo creador y reproductivo.

Sin embargo, la educación popular puede ser un arma de dos filos, pues en Cuba, y más allá de sus litorales, hay ocasiones en las que esta propuesta pedagógica resulta en un instrumento de las clases medias y altas que, desde el multiculturalismo y lo políticamente correcto, tratan de expiar sus culpas como privilegiados del sistema. Es decir: el privilegiado en sus vacaciones busca comunidades lejanas a su realidad para, por ejemplo, realizar talleres con personas menos afortunadas, y mientras duran las actividades (que parecieran en ocasiones retiros espirituales sectarios de denotan superioridad entre quienes participan de estos espacios), todo es armonía y trabajo colectivo, pero al volver a su realidad el privilegiado continuará reproduciendo su cotidianidad caracterizada por la ideología neoliberal expresada a partir de la tolerancia, el multiculturalismo y lo políticamente correcto. En muchas ocasiones estos privilegiados que aparentan consciencia sobre los fenómenos sociales caen “en el juego alienado de rechazar, bajo el argumento de lo popular, toda reflexión teórica” (Herrarte Raymundo, 2011: 21). Al creerse este tipo de educadores un grupo selecto y vanguardista, creen que pueden basarse en sus experiencias

y opiniones a partir de los relativismos culturales y los particularismos históricos, ambos exacerbados, haciendo a un lado a las teorías antropológicas, económicas o filosóficas (por ejemplo), resultando ello en una reproducción elitista del cambio social exógeno. Sin embargo, son incapaces de trabajar en sus propias comunidades o con sus pares. No se trata, pues, de hacer talleres comunitarios lejos de casa y durante vacaciones, sino de “promover una racionalidad crítica sobre las condiciones objetivas de la participación comunitaria” (Ibidem: 29) de manera constante y en las comunidades propias. Para ello suele resultar práctico el lenguaje plástico, como dice Frei Betto (2011); un lenguaje metafórico, visual, para comunicar conceptos teóricos complejos, como las líneas del tiempo. Para ello, es fundamental explicar la Historia como procesos, no como hechos aislados. Es fundamental educar a las personas no sólo para leer y comprender textos sino para saber utilizar las nuevas tecnologías informáticas, como los teléfonos celulares y el Internet, para que de esta forma el individuo consciente use la tecnología y no al revés.

La educación popular, pues, trata de un proyecto de concientización respecto a la realidad actual de la humanidad, y ello sólo es posible a partir de la experiencia directa con los fenómenos sociales, a partir de la puesta en práctica de los conocimientos construidos de manera colectiva. Para ello es fundamental la participación directa de las comunidades en sus procesos formativos, en igualdad de condiciones (horizontalidad) –“se aprende a participar participando”, diría Díaz Dacal (2011: 198)-. La ventaja de esta propuesta educativa frente a la educación formal o escolarizada, es que no se sigue una currícula, un programa que debe completarse en un tiempo determinado, sino que los tiempos son marcados por los intereses y preocupaciones de los propios educandos, más allá de las intenciones gubernamentales o de los intereses de las clases privilegiadas. La última finalidad de una educación de este tipo sería el acompañamiento a la autoformación de líderes populares en los sectores excluidos de la sociedad a partir de su propia organización. Es decir: no es el privilegiado el que cambiará el mundo sino el pueblo educado y organizado. El primero podrá, en todo caso, acompañar los procesos de formación popular en su propio entorno.

¶

Reflexiones finales

No pretendo hacer un resumen de la investigación en este espacio, sino más bien plantear algunas de las preguntas que quedan pendientes, tratar de ofrecer una orientación sobre las posibles respuestas, y plantear ciertas reflexiones generales que se desprenden del trabajo realizado. ¿Debemos creer que habitan espíritus en los seres animados e inanimados de la naturaleza? ¿Hay socialismo en Cuba? ¿Hacia dónde se dirige la isla? ¿Qué ha sido de América Latina bajo el neoliberalismo? ¿Hacia dónde se dirige nuestro subcontinente? ¿Cómo se resiste al neoliberalismo desde el desarrollo socialista y el *ma' alob kuxtal*? ¿Cómo pensar/imaginar una transición desde el neoliberalismo? ¿Qué tipo de Estado resultaría de esa transición? ¿Qué hay respecto de las falsas salidas del capitalismo neoliberal y sus consecuencias socioculturales?

¿Habitan espíritus en los seres animados e inanimados de la naturaleza, como afirman las cosmogonías de los pueblos originarios? Esta pregunta se desprende directamente de las ideas de los buenos vivires, y quisiera responder con otra pregunta: ¿No se podría abordar esta idea desde la parábola literaria y no desde la literalidad? Las rocas, por ejemplo, no tienen alma ni espíritu ni terminales nerviosas; no sienten ni piensan ni en su interior habitan dioses. Son un conjunto de minerales, todos ellos objetivos. Pero tengámoslas presentes en nuestras vidas en tanto partes del todo; y ahí radica una de las ideas centrales de los buenos vivires que se debe rescatar. Una roca llena de contenido el agua que bebemos, y sus partículas en forma de polvo fertilizan los océanos, los cuales a su vez oxigenan el aire que respiramos; retiene al árbol desde su raíz, y junto con éste dan estructura a la tierra firme y sana, que a su vez da sentido al suelo en el cual siembra el ser humano para cosechar alimento de una semilla. También con ellas los humanos levantan sus hogares, los calientan y también con ellas cocinan sus alimentos. Incluso adquieren un sentido espiritual para el ser humano, y en ocasiones hasta refieren estatus, como en el caso de las piedras *preciosas*. La reproducción de la vida humana y no humana en el planeta depende de la existencia de las rocas, que parecieran a simple vista tan insignificantes. ¿Es necesario humanizarlas o divinizarlas para convivir con ellas?

¿Hay socialismo en Cuba o más bien una transición del capitalismo colonial al socialismo en condiciones de globalización neoliberal, de subdesarrollo, de aislamiento y agresión internacional, bloqueo económico, financiero y comercial, y falseamiento mediático de su realidad desde el extranjero? Quizás la segunda opción sea más adecuada; sin embargo, que no sea usada la respuesta para atacar ni al pueblo ni al gobierno cubano, sino que se entienda desde la crítica afectuosa y

respetuosa en el sentido de ser lo más exacto posible, porque de ninguna manera se pueden dejar de lado los logros en educación, en salud, en vivienda, en alimentación, en internacionalismo, en cultura general; en el papel que como referente ha jugado para el devenir mundial (y sobre todo latinoamericano) desde la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días. Quizá se podrá hablar de socialismo consolidado en Cuba cuando la propiedad sea social y no estatal; cuando los trabajadores administren las empresas y no los *administradores*; cuando no haya racismo ni xenofobia; cuando los salarios de los trabajadores sean suficientes para la reproducción de la vida humana contemporánea; cuando no se tergiversen recursos públicos por intereses privados; cuando el centralismo encuentre un equilibrio con la descentralización; cuando las decisiones se tomen de manera más equilibrada, entre la verticalidad y la horizontalidad. Cuando se pueda hablar de una democracia radical se podrá hablar de socialismo consolidado. Mientras tanto, quedémonos con la idea de transición al socialismo. Sin embargo, en términos del imaginario colectivo es propicio hablar de socialismo en tanto la orientación del ordenamiento de la vida social, política, económica y cultural en Cuba gira en torno a este ideal.

¿Hacia dónde se dirige Cuba? Es muy difícil el panorama. No sólo por la limitación de la solidaridad venezolana hacia la isla (sobre todo en términos de suministro de petróleo, derivado de una crisis política y económica en Venezuela ocasionada por la puesta en práctica de mecanismos de guerra no convencional organizada desde Washington, Miami y Colombia), sino por el retroceso de las relaciones entre los Estados Unidos y Cuba, empeoradas a partir de la administración fascistoide de Donald Trump, de lo cual se deriva, principalmente, el recrudecimiento del inmoral bloqueo económico, financiero y comercial contra la isla, con la aplicación del Título III de la Ley Helms-Burton. Ojalá lejos de un nuevo periodo especial, pues la economía se ha diversificado y el pueblo tiene una preparación distinta, las condiciones de vida en Cuba van a empeorar. Habrá, pues, que trabajar en lo ideológico desde lo comunitario, sobre todo con los jóvenes; buscar nuevas formas de satisfacer las necesidades y, por supuesto, replantear las mismas necesidades y las formas de satisfacerlas. Quizás ahí las experiencias de los pueblos originarios, como el *ma'atob kuxtal*, puedan brindar elementos prácticos a quienes abran sus oídos y dejen de pretender inferioridad en los pueblos originarios. Si hay algo que en lo personal me preocupa es la proliferación, cada vez mayor, de timbiriches: pequeños negocios familiares, privados, destinados a la venta de café, jugos, dulces, panes y pizzas. Cada vez más casas abren sus puertas para la venta de estos productos que, por ejemplo, preparan sus pizzas con recursos públicos, como la harina que *escasea* en las panaderías, para beneficiarse por medio de la acumulación privada. Los productos simplemente se

pierden (y el pueblo se enoja con el gobierno por la escasez, no con quienes roban). Es importante no dejar de lado la importancia del esfuerzo personal para alcanzar objetivos individuales, pero es más importante no dejarse convencer por el discurso individualista y competidor del emprendimiento personal, del cuentapropismo, del negocio privado (uno de los objetivos de Obama durante su visita a la isla en el año 2016), así como tampoco dejarse convencer por el discurso de la democracia multipartidista (otro de los objetivos del expresidente), que no garantiza la democracia por sí misma, o en olvidar el pasado histórico que condiciona y determina nuestro presente. Quisiera decir lo siguiente: ¿Por qué desde fuera se le exige a Cuba (o a Venezuela o a Bolivia) lo que no tenemos en nuestros países, lo que no somos capaces de exigirle a nuestros propios gobiernos ni de hacer como pueblos?

¿Qué ha sido de América Latina bajo el neoliberalismo? De cuatro décadas a la fecha, en América Latina la naturaleza continúa siendo vista como objeto, como recurso explotable sin consciencia de los límites, sin respeto a sus propios ciclos reproductivos, como nunca antes en la historia (*fracking*, minas a cielo abierto, semillas *terminator*, por ejemplo); prevalece y se ahonda la sociedad de consumo, al tiempo que se profundiza el individualismo extremo, en el cual la persona aislada supedita al otro, a la colectividad. La renegociación de las deudas externas continúa funcionando como formas neocoloniales de dominación, y orilla a nuestros Estados a realizar ajustes estructurales y contrarreformas constitucionales benéficas para las corporaciones trasnacionales; predomina la lógica de las ganancias y la acumulación a costa de lo que sea, lo cual favorece el surgimiento de actividades como el narcotráfico, la prostitución y la trata de personas; la clase política ha sido corrompida por el capital; hemos perdido demasiados derechos laborales adquiridos a lo largo del tiempo por medio de luchas obreras y campesinas con orientación socialista y anarquista. Se ha roto el pacto social que sostenía el Estado como mediador entre las clases sociales: existe un descontento social generalizado, y por tanto, se han establecido o impuesto regímenes autoritarios que recurren a la criminalización de la protesta social, la represión y el miedo para controlar a la población. Hemos vuelto al modelo primario exportador sin existir una integración productiva (es decir, que producimos materia prima para la exportación sin suministrar al mercado interno, el cual se abastece mediante importaciones). Nuestros Estados se han retirado de las actividades económicas directas, lo cual conlleva a la privatización de empresas públicas y a la falta de una idea de desarrollo económico nacional, el cual, gracias a la liberalización de los mercados, se encuentra en manos de corporaciones trasnacionales y organizaciones financieras internacionales, no de la sociedad civil; se han inclinado por las negociaciones del libre mercado, en las que la única

ventaja, para los dueños del capital, es la mano de obra barata poco cualificada, la desregulación ambiental y las ganancias exponenciales, lo cual aumenta la desigualdad social y la pobreza, principales problemas estructurales en nuestra América. Los medios privados de comunicación, de la mano de la clase política corrompida y las corporaciones transnacionales, son los mejores aliados para la conservación del *status quo* y el *sentido común*, y con ello ha aumentado la ignorancia y la desideologización política, proliferando con ello los sectarismos y la atomización de la lucha social, y por tanto, la confrontación directa y violenta entre diversos grupos sociales que tendrían que estar unidos.

Este es el resultado de un sistema basado en relaciones coloniales de dominación, explotación y saqueo del otro y lo otro, en un contexto de imperialismo euroestadounidense. Se trata de una crisis producto de un sistema de ordenamiento del mundo caracterizado por la desvalorización de la ética, y por tanto, por la desvalorización de aquello que hace permisible la vida.

¿Hacia dónde se dirige América Latina? La historia y el futuro de América Latina se juegan en cada país, en cada proyecto contrahegemónico. Por ello, acompañar y defender los procesos de liberación en nuestro continente, siempre desde una postura crítica, resultaría en un deber patriótico, en tanto amor patriótico extendido a nuestra América; se trata de un imperativo, de una corresponsabilidad entre latinoamericanos frente al imperialismo. En los últimos años en nuestra región hemos vivido un periodo de inflexión política en la cual se ha repositionado la derecha en el control de nuestros Estados. Lula en Brasil continúa preso, y ahora gobierna un fascista. Kirchner en Argentina es perseguida mientras un empresario neoliberal destruye derechos previamente conquistados. Ecuador dio un giro de 180 grados con Lenín Moreno. La OEA cuestionó el golpe de Estado en Honduras en 2009, pero Zelaya nunca pudo regresar a ocupar el cargo usurpado, mientras que el mismo organismo servil no tomó ninguna medida de sanción contra el gobierno golpista de Franco en Paraguay en 2012. Uruguay, tibio en su izquierda, vendió el país a Monsanto, igual que Argentina. Perú, Colombia y Chile siguen en las mismas, pegados a la derecha. El eje del mal (Cuba, Venezuela y Bolivia) se mantiene entre agresiones, intervenciones directas e indirectas, e intentos de golpes de Estado. Habrá que ver si bajo el argumento de la presencia del terrorismo islámico del Líbano e Irán en América latina, los Estados Unidos intervienen militarmente para derrocar gobiernos soberanos elegidos de manera democrática por las mayorías. Sin embargo, Correa pretende ser otra vez presidente más allá de los intentos del gobierno actual para inhabilitarlo. Cristina proyecta volver a la Casa Rosada, aunque el actual régimen busca inculparla por lavado de

dinero. Lula podría salir de prisión pronto y volver a intentar controlar el Estado brasileño. Por su parte, México acaba de tomar, al parecer, un rumbo diferente bajo el gobierno de López Obrador. Hasta ahora, valga recordar las importantes posturas respecto a la autoproclamación de Guaidó como presidente de Venezuela; frente a las presiones estadounidenses de contención a la migración masiva centroamericana y caribeña (posiblemente organizada por la CIA), y ante la monarquía española y su papel en la historia de América y el mundo. Ojalá que esta inflexión política y el cambio de gobierno en México reafirme el rumbo progresista que se estaba construyendo en la región, y logre consolidarse por un periodo más extendido en el tiempo.

¿Cómo se resiste al neoliberalismo desde el desarrollo socialista y el *ma'alob kuxtal*? El sistema actual conserva, desde hace siglos, una estructura económica, política y sociocultural que reproduce formas coloniales de dominación y explotación. Lejos de acabarse se han recrudecido a lo largo del tiempo y adquirido nuevos mecanismos de intervención y control, incluidos aquellos necesarios para que la gente no se dé cuenta de ello. Quizás pueda sonar simplista, pero la manera en que los pueblos resisten a este sistema desde el desarrollo socialista y el *ma'alob kuxtal*, se da por medio de prácticas culturales, económicas y políticas ajenas al neoliberalismo; colándose por sus grietas o usándolo a su favor. Con esto me refiero a que en Cuba se resiste al neoliberalismo desde la permacultura criolla; desde las relaciones productivas solidarias y cooperativas; desde el diálogo de saberes promovido tanto por centros de investigación-acción como Bioeco, como por centros ecuménicos como el Centro Loyola de Santiago de Cuba u ONG como el Centro Martin Luther King. En Quintana Roo se resiste desde la conservación de la milpa y el ejido; desde el rap y el reggae maya; desde las pinturas murales; desde las asambleas ejidales; a partir de las asambleas de los dignatarios; desde el diálogo de saberes promovido por Tuúmben Kool; a partir de la escritura de su propia historia, como hace Carlos Chablé; a partir del trabajo colectivo para cuidar el monte; a partir del uso y escritura de su propia lengua; a partir del *jets me'ek* y de los pibes familiares. En pocas palabras, se resiste al neoliberalismo desde el desarrollo socialista y el *ma'alob kuxtal* a partir de los elementos prácticos del socialismo: prácticas cotidianas en torno a relaciones de solidaridad, cooperación, reciprocidad y complementariedad.

¿Cómo pensar/imaginar una transición desde el neoliberalismo? De lo que se trata en la actualidad es de frenar esta situación concreta; de pensar una transición de la globalización neoliberal a otro tipo de globalización basada en el respeto, la solidaridad, la cooperación, la complementariedad, el diálogo, lo cual sólo es posible a partir, primero, de la conciencia de especie,

que debe ser simbiótica; luego, de la conciencia de clase, y por último, la lucha de clases. Se trata de pensar en la transición como un largo proceso que requiere cambios estructurales inmediatos; de pensarla a partir de las viabilidades, de lo posible, con las utopías como horizontes de expectativa. Cuando ocurren cambios profundos en las estructuras sociales, como los procesos revolucionarios o de conquista y dominación, y que afectan la manera en que la estructura se compone, se mantiene cierta continuidad. Es imposible hacer tabula rasa. Por ello una idea adquiere un sentido fundamental: la paciencia. Los cambios no ocurren por acto de magia. Ni siquiera en décadas. Se trata de construir en el presente, de convivir con lo existente, que es la situación concreta, aunque en ella no haya nada que esté dirigido a la protección y desarrollo de los sujetos y los pueblos, a lo que tienen derecho por el simple hecho de existir.

Pensar en una sola solución a la crisis civilizatoria y llevarla a la práctica es imposible. Tratándose de un sistema complejo, no puede tener una salida única: exige respuestas múltiples y plurales, multidimensionales, algunas al mismo tiempo, otras paulatinas; se requieren medidas a corto, mediano y largo plazo. Dadas las condiciones de avance tecnológico militar en manos de las potencias hegemónicas mundiales, y a la intención de hacer conciencia mediante una batalla de ideas, ampliar el ámbito de lo posible significaría plantear la ejecución de cambios revolucionarios a partir de reformas democráticas. De esta forma, imagino la posibilidad de una transición de la crisis sólo si existe un liderazgo surgido de las bases, con un programa político, económico y sociocultural claro. Sólo si las clases explotadas son conscientes de su situación y tienen disposición de cambios radicales. Así, pues: a) convendría pensar en la nacionalización y estatización de los principales medios de producción (materias primas, el capital, las fábricas, los transportes, las comunicaciones), con vistas a ser socializados en el largo plazo; es decir, que los trabajadores ejercieran una dirección colectiva sobre los medios a través de una participación directa en su gestión; b) urgiría el fortalecimiento o el hacer posibles las autonomías locales. No en un sentido separatista, independiente del resto del Estado, sino como la facultad de que los pueblos, las comunidades, se organicen a sí mismas en función de algo más grande: la autonomía del mismo Estado frente al gran Capital; como expresiones locales de una planificación centralizada basada en el diálogo entre las partes, soberana e independiente de corporaciones transnacionales y Estados injerencistas; c) establecer un nuevo pacto social, político, económico y cultural en torno al respeto a la vida humana, aunque este amor propio deba extenderse en el mediano y largo plazo hacia todas las expresiones de la existencia sobre la Tierra. Pero antes, el ser humano no debe morir de hambre o por enfermedades curables. Es decir: al primer animal que buscamos salvar de su inminente

extinción es al ser humano; d) sería importante construir una unidad cívico-militar, necesaria para hacer frente a las agresiones imperialistas; e) para poder extender el amor propio a los demás o hacia otras formas de existencia, primero hay que trabajar sobre el amor de uno mismo. En este sentido, sería importante construir una cultura de la unidad nacional frente a la atomización y el sectarismo de la lucha social, unidad que podría lograrse en tanto se establezcan objetivos comunes de manera colectiva. Una vez logrado esto, el amor propio, patriótico, puede volcarse hacia afuera y volverse matriótico, abonando a la unidad e integración regional latinoamericana, indispensable para frenar el imperialismo; f) Habría que democratizar el Estado y desburocratizarlo, pues la burocracia favorece la corrupción, la aparición de grupos y actividades ilegales, y el fraccionismo. En este sentido deben predominar las iniciativas colectivas, de masas, construyendo mecanismos de participación directa y colaboración constante, como las asambleas, los plebiscitos, las consultas, las iniciativas populares, los presupuestos participativos, y la reelección de gobernantes por los periodos de tiempo que cada pueblo considere suficiente. Asimismo, deben existir mecanismos para la introducción de las nuevas generaciones en los engranajes de la participación social y la toma de decisiones, como las organizaciones juveniles de masas; g) Es necesario cambiar el lenguaje. No se trata de sensibilizar sino de empatizar y concientizar; no se trata de transferir conocimientos sino de construirlos e intercambiarlos de manera solidaria entre matrices diversas de producción de sapiencias; no se trata de la compasión, de la piedad ni de la caridad, sino de la comprensión, la cooperación y la solidaridad; no son recursos naturales ni capitales naturales o humanos, sino componentes o elementos de la naturaleza a los que debemos recurrir para la reproductibilidad de la vida, no para ser abusados y explotados con fines mezquinos y antropocéntricos. Si nos referimos al progreso material infinito para una vida de especulación, apariencia, simulación y consumo; si pensamos el crecimiento económico a costa de lo que sea y sin una justa redistribución, no estamos haciendo referencia al desarrollo sino al no-desarrollo o al antidesarrollo. Se trata del ser humano, no del hombre; no es Occidente sino Europa y los Estados Unidos (y, siendo más específicos, se trata de la Eurocámara; de Washington; del Fondo Monetario Internacional; el Banco Mundial; la Organización Mundial de Comercio; de la Organización del Tratado del Atlántico Norte; de la Organización de Estados Americanos). Sin embargo, dudo mucho que bajo esta idea de tener que modificar el lenguaje se deban cambiar las vocales por “x”, “@” o “e” bajo el supuesto de que a partir de eso se modifican las relaciones de dominación, pues lo que en realidad se logra con ello es podar el lenguaje, neutralizarlo, y ello no sólo empobrece la cultura sino que desune y confronta

sectores de la población que deberían estar unidos para hacer frente a un sistema que justamente busca desunir y confrontar a las partes.

Me parece que, entre otras prácticas liberadoras de la humanidad, el desarrollo humano socialista en busca de la sostenibilidad y la sustentabilidad, y los diversos buenos vivires de los pueblos originarios, tienen las claves, las ideas y las prácticas para construir un mundo menos inhumano (identificadas en los elementos del socialismo práctico), y han demostrado con los años que es posible vivir un mundo mejor a medida que se construye sin sujeciones imperialistas, sin tener ninguno de estos ejemplos la verdad absoluta, la receta, el cómo, y a pesar de las contradicciones, las tensiones y los errores que todo proyecto y toda estrategia humana contiene en sí misma por el simple hecho de ser humana. Por ello, el diálogo, el intercambio, el mestizaje de ideas es posible y necesario. Sin embargo, cada modo de construir un mundo mejor para todos y para todo será característico de cada formación histórica y de cada particularidad cultural, sin que ello deba contravenir una ética universal que proteja la vida y garantice su reproducción en todos los sentidos. Para ello se debe rescatar la idea de lo suficiente. No hay escasez, pues, sino una pésima distribución: 18% de la población consume 80% de los componentes de la naturaleza. Sin embargo, no se trata sólo de satisfacer las necesidades más elementales, sino de satisfacer aquello que hoy se considera necesario, como el acceso a internet y a dispositivos electrónicos, y el desarrollo de los aspectos espirituales, afectivos y de reconocimiento social de las personas. Por ello estoy convencido de que es necesaria una educación que enseñe a gozar, a valorarse a sí mismo y a valorar al otro.

Pensar en un proceso de transición de la crisis implicaría, antes que nada, la toma del control del Estado por parte de las mayorías, para que de esta forma puedan incidir de manera directa sobre las leyes que garantizan su explotación. Significa pensar y decidir de manera colectiva qué tipo de desarrollo se quiere para el país para vivir bien. Implica la realización de un diagnóstico profundo de las necesidades de la población, lo que implica mejorar la alimentación, aumentar la calidad de vida de aquellos que subconsumen y limitar el sobreconsumo de los más privilegiados. Significa elevar la productividad de la mano de obra, no bajando salarios sino limitando la tasa de ganancias, de manera que parte de la plusvalía que ahora se apropia individualmente el capitalista retorne a la sociedad en beneficio de la mayoría, actividad que por el momento sólo puede realizar el Estado. Significa producir tecnología propia que libere a los trabajadores de la carga laboral, y así aumentar el tiempo libre disponible, para lo cual sería necesario incrementar los salarios y aumentar la oferta

del consumo improductivo. Es necesario un excedente productivo que permita o favorezca la división del trabajo que libere a ciertos grupos de la producción directa. Implica pensar en otras formas de integrar las economías regionales a partir de la interdependencia; significa construir otra lógica en la producción, no a partir de la máxima ganancia sino a partir del máximo beneficio. Implica cuestionar de manera colectiva las formas como se extraen los componentes de la naturaleza, quién lo hace y para qué.

Si no planteamos de manera colectiva y solidaria otro tipo de mundo (socialista, solidario, comunitario, justo, biocéntrico, o como quiera llamársele), la crisis civilizatoria continuará su proceso de profundización garantizando el más distópico de los escenarios: el fin de los Estados y el surgimiento de pequeños territorios controlados por corporaciones transnacionales y ejércitos privados.

¿Qué tipo de Estado resultaría de esa transición? Podría comprenderse al nuevo Estado como un instrumento de control de una clase sobre otra. Aunque eso ya es el Estado. Ese instrumento debería ser usado por las mayorías en su beneficio como la forma organizacional compleja en la cual las mayorías establecen el marco y los límites bajo los cuales debe desplegarse la sociedad. Al Estado se lo podría entender como una comunidad de comunidades, como un sistema de sistemas, como la integración soberana de las autonomías locales. El Estado tendría que ser pensado como asamblea de asambleas, como consenso, dentro de lo posible, entre los distintos componentes del territorio nacional con base en relaciones solidarias, empáticas, participativas. En lo inmediato, debe ser un Estado que restablezca los pactos entre el capital y el trabajo, los cuales el neoliberalismo ha desaparecido prácticamente. En este sentido, para el proceso de transición sería fundamental que la clase trabajadora estuviera al control del mismo para detener las formas de explotación a la que es sometida, con la intención de que los medios de producción (la tierra, las fábricas, las minas, los componentes de la naturaleza) vuelvan al control de la sociedad vía el Estado redistribuidor, de manera que la producción sea repartida de manera justa entre los trabajadores y estos gocen de sus beneficios. Ello sólo puede ser posible en tanto las mayorías explotadas redacten las leyes que hagan imposible dicha explotación. Desde el Estado pueden impulsarse procesos de recampesinización, de entrega de tierras en usufructo para dignificar la vida campesina, y también procesos de campesinización de las ciudades (que no es lo mismo que la ruralización de las urbes) mediante azoteas verdes, organopónicos urbanos, conversión de terrenos baldíos en huertas barriales y mercados de trueque.

Pensar en una nueva sociedad, un nuevo Estado, en nuevas formas de hacer política, nuevas maneras de planificar la economía nacional, en relaciones más armoniosas con la naturaleza, todo ello depende de la formación de personas nuevas. Necesitamos un proceso de formación de nuevos seres humanos; un paradigma distinto. No se trata sólo de una nueva escuela sino de un proceso de construcción de nuevas relaciones. Ello rebasa a la educación formal. Los medios masivos de comunicación deben de jugar un papel estratégico, y para ello debe de tratarse de medios públicos de comunicación al control de la sociedad por medio del Estado.

La reproducción de la vida ampliada requiere que al mismo tiempo que se garantizan las condiciones materiales para la reproducción de la vida humana, se forme integralmente a una sociedad distinta que permita la reproducción de la naturaleza. Es decir, para poder construir nuevas relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza, para pensar en una nueva forma compleja para organizarnos en torno al Estado, para practicar una economía centrada en los valores de uso, es necesario que se eduque a un ser humano distinto, con marcado énfasis en su formación histórica, ética, geopolítica y ambiental. Se requiere de trabajar mucho con los jóvenes en la formación de valores ajenos al poder que se le otorga al dinero y a las apariencias; se hace necesario un arduo trabajo ideológico, mas no doctrinario, dogmático ni impositivo, para contrarrestar la guerra cultural del imperialismo neoliberal, en el que el tener se vuelve más importante que el ser. Quizás no se trate de reconocer derechos a la naturaleza sino que se replanteen las obligaciones éticas que tiene el ser humano respecto a esta, y así superar la república criolla, burguesa y liberal.

¿Qué hay respecto de las falsas salidas del capitalismo neoliberal y sus consecuencias socioculturales? La ignorancia vuelve al ser humano susceptible de creer cualquier discurso, haya argumentación detrás o no, sobre todo en épocas en las que predomina la opinología frente al conocimiento metódico y bien fundamentado. Por eso es fácil que en la actualidad, definida por el multiculturalismo (como expresión cultural e ideológica del neoliberalismo, la cual parte de la tolerancia desde arriba o privilegiada, y de la defensa de lo políticamente correcto para cuidar las formas y no ofender a nadie), por los pensamientos progresistas parciales, inconsistentes, llenos de conservadurismos y contruidos a partir de relativismos culturales y particularismos históricos exacerbados, se filtren con facilidad discursos atomizantes e individualistas, como los feminismos extremistas, los movimientos veganos y orgánicos, el respiracionismo, el ecosexualismo o algunos buenos vivires, por mencionar algunos falsos positivos; todos ellos no como expresión de conciencia sino como expresión de la novísima era: ideología en su acepción negativa, es decir, falsa conciencia

adquirida sobre las desigualdades estructurales; como altruismo precoz; como enajenación. Las falsas salidas a la crisis tratan, pues, de una serie de expresiones culturales y políticas propias de la crisis civilizatoria. Los representantes de estas expresiones culturales e ideológicas del neoliberalismo son *efulefus*: fungen como aquellos elementos del colonialismo interno que facilitan los procesos de dominación que dicen combatir. Todos ellos se presentan como revolucionarios, como transformadores, aunque sus propuestas sólo son falsas superaciones del capitalismo neoliberal.

No podemos andar cada quien por su lado fomentando la desunión sino que es necesario integrar intereses comunes en una fuerza común, pues la lucha es una y el enemigo es uno: la lucha es por la vida y el enemigo es un sistema amoral cuyos resultados son inmorales. Muchos discursos contemporáneos en torno a la soberanía alimentaria y la sustentabilidad insisten en la autosuficiencia, en la independencia absoluta, y ello contradice los procesos de integración y mutua dependencia entre pueblos y naciones. ¿Hasta qué punto la autosuficiencia pondría en riesgo el cambio activo, el diálogo, entre pueblos y naciones? La lucha no debe ser sólo por la reivindicación de la equidad de géneros, la orientación sexual, los derechos de los trabajadores, los derechos de la naturaleza y la lucha contra el racismo, cada quien por su parte, sino que la lucha debe ser por una ética más amplia, una ética de la vida, lo cual sólo es posible en unidad en diversidad. Lo otro desune y confronta, es característico de las posturas de la clase media liberal, de *izquierda* a lo europeo. No se trata de desvirtuar la completa validez y necesidad que tiene la lucha por la reivindicación en el reconocimiento y ampliación de derechos individuales y colectivos, sino de hacerles ver que el modelo capitalista contemporáneo así quiere la protesta social: no sólo criminalizada, por supuesto, y reprimida con suma violencia *legítima*, sino atomizando el descontento, dividiendo y confrontando la luchas contra el enemigo común.

A manera de provocación, pensemos, por ejemplo, en algunas posturas ecologistas que crean campañas contra el uso del unicel y a favor del reciclaje. Yo me pregunto: ¿realmente funcionan?, ¿en verdad pueden generar cambios trascendentes? ¿No se tratará de discursos que buscan, consciente o inconscientemente, dejar la lucha principal, entre todos, como si el cambio del mundo partiera de uno mismo y las pequeñas acciones? Este tipo de discursos, ¿no dejarían de lado la responsabilidad de corporaciones que deciden no sólo qué, cómo y para qué producir, sino también que no tomaría en cuenta la responsabilidad de los Estados que atraen inversiones privadas en detrimento de la salud del planeta con el fin de enriquecer a unos cuantos mientras las amplias

mayorías viven el oprobio? ¿Dónde, pues, quedan las grandes luchas? Así, parecieran respuestas muy individuales a un problema colectivo, y me parece proviene de una clase social concreta, que desde un tibio pensamiento liberal tratan de quitarse de encima la culpa que les produce vivir en mejores condiciones que la mayoría sin poner en riesgo sus privilegios. Estoy hablando de clases medias y medias altas, espirituales a lo oriental, que buscan consumir alimentos sin compuestos químicos inorgánicos, como el monóxido de dihidrógeno, lo que a ratos raya en los límites psiquiátricos de la ortorexia nerviosa.

Las aspiraciones individuales o grupusculares de felicidad y liberación se desvinculan de las luchas colectivas, al menos en profundidad, pues en la superficie aparentan consciencia social cuando lo que tienen es interés de clase orientado por el egoísmo y la culpabilidad. La respuesta inmediata, individual, egoísta, pseudoactivista, es el alejamiento a nuevas zonas de confort aparentemente fuera del sistema hegemónico, cual veintegenarios. De ahí la proliferación de cientos de grupos feministas, por ejemplo, que buscan espacios liberados de lo masculino. Insistir en las singularidades extremas e irreconciliables refiere a una profundización y actualización del individualismo. Insistir en la diferenciación artificial, en las clasificaciones artificiales, como las generacionales o las de género, son respuestas prefabricadas a la pretendida homogenización cultural de la globalización neoliberal: la heterogenización extrema, que busca la constante división, la confrontación y el dislocamiento de una lucha común por un objetivo común: que el ser humano viva una buena vida sin imposibilitar que otras formas de vida en el planeta se reproduzcan. En definitiva, quedan más preguntas que respuestas.

Fuentes consultadas

ACOSTA, ALBERTO (2009); "El Buen Vivir, una oportunidad por construir", disponible en www.otrodesarrollo.com

_____ (2014); "El buen vivir más allá del desarrollo", en Gian Carlo Delgado (2014), *Buena vida, buen vivir*. México: CEIICH-UNAM, pp. 21-20.

ACHEBE, CHINUA (2014); *Trilogía africana*. México: Debolsillo.

AGOSTINHO NETO, ANTÓNIO (1974); "Algunos aspectos de la lucha de liberación nacional en la fase actual", en António Agostinho Neto (2012); *Sobre la liberación nacional*. Cuba: Ediciones Mecenaz/Gobierno de Angola, pp. 7-20.

_____ (1978); "Sobre la liberación", Discurso pronunciado en la Universidad de Lagos, Nigeria, 20 de enero de 1978, en António Agostinho Neto (2012), *Sobre la liberación nacional*. Cuba: Ediciones Mecenaz/Gobierno de Angola, pp. 21-26.

ALONSO ALEMÁN, ALODIA MARÍA Y ROSA ELIS BELL HEREDIA (2013); *Desarrollo territorial a escala local*. Cuba: Editorial UH.

AMIN, SAMIR (2015); "Contemporary Imperialism", *Marxismo Crítico*, disponible en: <http://marxismocritico.com/2015/07/31/contemporary-imperialism/>.

ANSALDI, WALDO Y VERÓNICA GIORDANO (2012); *América Latina: La construcción del orden*. Argentina: Ariel.

ARANCIBIA, JUAN (2011); "Crisis y desigualdad en América Latina", en Juan Arancibia (coord.), *Capital, crisis y desigualdad en América Latina*. México: UNAM.

ARRIZABALO, XAVIER (2014); *Capitalismo y economía mundial*. España: Instituto Marxista de Economía.

ARRUDA, MARCOS (2005); *Humanizar lo infrahumano*. España: Icaria.

_____ (2006); *Hacer real lo posible*. España: Icaria.

_____ (2009); *Educação para uma Economia do Amor. Educação da práxis e economia solidária*. Brasil: Idéias & Letras.

BANCO MUNDIAL (2015); Datos del Banco Mundial, disponible en <http://datos.bancomundial.org/>.

BARTRA, ARMANDO (2006); *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: UACM/CEDRSSA/Itaca.

_____ (2010); *Zapatismo con vista al mar: El socialismo maya de Yucatán*. México: s/e.

_____ (2014); *Haciendo milpa*. México: Circo Maya/Itaca.

_____ (2016); *Se hace terruño al andar*. México: Itaca.

BECK, HUMBERTO (2017); *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*. México: Malpaso.

BETTO, FREI (2011); "Los desafíos de la educación popular", en Ariel Díaz Dacal (Comp.) (2011); *Educación en y para la libertad*. Cuba; Editorial Caminos, pp. 89-97.

BEUCHOT, MAURICIO (2016); *Dialéctica de la analogía*. México: Paidós.

BOLTVINIK, JULIO (2013); "Medición multidimensional de pobreza. América Latina, de precursora a rezagada", en *Revista Sociedad y Equidad*, Universidad de Chile, núm. 5, pp. 4-29.

BORON, ATILIO A. (2013); *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Argentina: Ediciones Luxemburg.

BURCH, SALLY (2010); "Por un bien común general de la humanidad: Entrevista con Françoise Houtart", en *América Latina en movimiento*, núm. 452, disponible en: <https://www.lahaine.org/mundo.php/houtart-el-bien-comun-de>.

CABRERA, LYDIA (2014); *El monte*. Cuba: Letras Cubanas.

CANTÓN NAVARRO, JOSÉ C. Y ARNALDO SILVA LEÓN (2013); *Historia de Cuba 1959-1999*. Cuba: Editorial Pueblo y Educación.

CASTRO RUZ, FIDEL (1983); *La crisis económica y social del mundo. Sus repercusiones en los países subdesarrollados, sus perspectivas sombrías y la necesidad de luchar si queremos sobrevivir*, Informe a la VII Cumbre de los Países No Alineados, Oficina de publicaciones del Consejo del Estado, La Habana.

_____ (1985a); Discurso pronunciado en la sesión de clausura del Encuentro sobre la Deuda Externa de América Latina y el Caribe, Palacio de las Convenciones, 3 de agosto de 1985, disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1985/esp/f030885e.html>.

_____ (1985b); *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. Cuba: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

_____ (1999); Discurso pronunciado en el Aula Magna de la Universidad Central de Venezuela, 3 de febrero de 1999, disponible en <http://www.embacubalebanon.com/discurso03feb1999s.html>.

_____ (2008 [1953]); "La historia me absolverá", en *Antología mínima*. México: Ocean Sur.

CASTRO RUZ, RAÚL (2014); "Debemos aprender el arte de convivir, de forma civilizada, con nuestras diferencias", *Casa de las Américas*, núm. 277, octubre-diciembre, pp. 3-5.

CENTRO DE ANÁLISIS MULTIDISCIPLINARIO/CAM-UNAM (2015a); *Reporte de Investigación 118. Desempleo y menos paga por más horas de trabajo: resultados a dos años de la reforma laboral*, disponible en http://cam.economia.unam.mx/reportes-de-investigacion-118-desempleo-y-menos-paga-por-mas-horas-de-trabajo-resultados-dos-anos-de-la-reforma-laboral/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+cam-unam+%28Centro+de+An%C3%A1lisis+Multidisciplinario+-+UNAM%29&utm_content=FeedBurner#mapa.

_____ (2015b); *Reporte de investigación 120. México: esclavitud moderna*, disponible en http://cam.economia.unam.mx/reportes-de-investigacion-120-mexico-esclavitud-moderna-cae-78-71-el-poder-adquisitivo/?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+cam-unam+%28Centro+de+An%C3%A1lisis+Multidisciplinario+-+UNAM%29.

CHÁVEZ, HUGO (2011); *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante ritual chamánico por su salud*, disponible en www.todochavez.gov.ve.

CHIBÁS, EDUARDO (1951); "El último aldabonazo", en Ana Cairo (sel.) (2010); *Eduardo Chibás: imaginarios*. Cuba: Editorial de Oriente. pp. 139-141.

COCHOY ALVA, MARÍA FAVIANA, PEDRO CELESTINO YAC NOJ ET AL. (2009); *Raxalaj Mayab' K'aslemalil*. Guatemala: PNUD.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (2014); "Panorama social de América Latina", disponible en <http://www.cepal.org/es/publicaciones/37626-panorama-social-de-america-latina-2014>.

CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (2014); *La pobreza en la población indígena de México, 2012*. México: Coneval.

CORAGGIO, JOSÉ LUIS (2005); "Desarrollo regional, espacio local y economía social", ponencia presentada en el Seminario Internacional Las regiones del siglo XXI. Entre la globalización y la democracia local, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México.

_____ (2011); *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Ecuador: Abya Yala/Flacso.

CONCHEIRO BÓRQUEZ, LUCIANO Y VIOLETA NÚÑEZ (2014); "El buen vivir en México: ¿fundamento para una perspectiva revolucionaria?", en Gian Carlo Delgado Ramos (2014); *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEIICH-UNAM.

CUNIN, ELISABETH (2014); *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

DACAL DÍAZ, ARIEL (COMP.) (2011); *Educación en y para la libertad*. Cuba: Editorial Caminos.

DÁVALOS, PABLO (2008); "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo", disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf>.

DE SOUZA HERNÁNDEZ, ADRIÁN (2015); *Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia*. Cuba: Ediciones Unión.

DÍAZ DUQUE, JOSÉ A. (2013); "Las cooperativas y el desarrollo sostenible", *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, vol. 1, núm. 1, disponible en: <http://coodes.upr.edu.cu/index.php/coodes/article/view/26>.

DIEZ-ALEGRÍA, JOSÉ MARÍA (1959); "La filosofía de la esperanza de Pedro Laín", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 104, pp. 157-186.

DIJK, TEUN VAN (2008); *Discourse and Power*. Reino Unido: Palgrave Macmillan.

DUCHET, MICHÈLLE (1988); *Antropología e Historia en el siglo de las luces*. México: Siglo XXI Editores.

DUSSEL, ENRIQUE (1994); *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Clacso, Bolivia.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR (1995); *Las ilusiones de la modernidad*. México: Tramasocial.

- _____ (2014); *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI Editores.
- ENCUESTA NACIONAL DE SALUD (MÉXICO) (2012); disponible en <http://ensanut.insp.mx/doctos/analiticos/Desnutricion.pdf>.
- EQUIPO DE EDUCACIÓN POPULAR Y ACOMPAÑAMIENTO A EXPERIENCIAS LOCALES (EPAEL) (2011); "Educación popular: algunos significados necesarios", en Ariel Dacal Díaz (Comp.) (2011); *Educación y para la libertad*. Cuba: Editorial Caminos, pp. 13-19.
- ESTEVA, GUSTAVO (1996); "Desarrollo", en Wolfgang Sachs (1996), *Diccionario del desarrollo*. Perú: PRATEC.
- _____ (2009); "Más allá del desarrollo: la buena vida", disponible en: www.otrodesarrollo.com
- FAIGUENBAUM, SERGIO, CÉSAR ORTEGA Y FERNANDO SOTO (COORDS.) (2013); *Pobreza rural y políticas públicas en América Latina y el Caribe*, t. 1. Chile: FAO.
- FANON, FRANTZ (2011a); *Los condenados de la tierra*. Cuba: Casa de las Américas.
- _____ (2011b); *Piel negra, máscaras blancas*. Cuba: Editorial Caminos.
- FIRMIN, ANTÉNOR (2013); *Igualdad de las razas humanas*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- FLORESCANO, ENRIQUE (2014); *Memoria mexicana*. México: FCE.
- FURTADO, CELSO (2008); *Concepción del desarrollo y del subdesarrollo*. España: AECID.
- GOGOL, EUGENE (2014); *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana*. México: Prometeo Liberado.
- GÓNGORA PRADO, MANUEL (2015); "Valores históricos del pueblo, en el Tawantinsuyo", *América Latina en movimiento*, disponible en <https://www.alainet.org/es/active/80625>.
- GONZÁLEZ ARENCIBIA, MARIO (2008); "La crisis como concreción conceptual. Herramienta metodológica para la comprensión de los fenómenos socioeconómicos", en *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, núm. 73, disponible en <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/cu/>.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (2002); "Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma", en *Ciencias sociales: algunos conceptos básicos*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2006); "Colonialismo interno", en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Argentina: Clacso.
- _____ (2009); *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Colombia: Clacso.
- GRAMSCI, ANTONIO (1999); "Cuaderno 13", en *Cuadernos de la cárcel*, t. 5. México: Era.
- GREENPEACE (2017); "Greenpeace promueve el encuentro entre campesinos cubanos y mayas", disponible en <http://www.greenpeace.org/mexico/es/Prensa1/2017/Enero/Greenpeace-promueve-el-encuentro-entre-campesinos-cubanos-y-mayas/>.
- GUADARRAMA, PABLO (2001); *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

GUDYNAS, EDUARDO (2011); "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo", disponible en www.otrodesarrollo.com

_____ (2015); "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA, pp. 231–246.

GUERRA LÓPEZ, ORLANDO ABEL MARTÍNEZ FERNÁNDEZ Y YOLANDA GONZÁLEZ PLASENCIA (COMPS.) (2012); *Fidel Castro: Unidad e Independencia en América*. Cuba: Editorial Historia/Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

GUEVARA DE LA SERNA, ERNESTO (2012); *Apuntes críticos a la Economía Política*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

GUITERAS, ANTONIO (1927); "Al pueblo de Cuba", en Ana Cairo (sel.) (2007); *Antonio Guiteras. 100 años*. Cuba: Editorial de Oriente.

_____ (1934); "Septembrismo", en Ana Cairo (sel.) (2007); *Antonio Guiteras. 100 años*. Cuba: Editorial de Oriente.

HABERMAS, JÜRGEN (1998); *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Argentina: Amorrortu.

_____ (2002); "La modernidad, un proyecto inacabado", en Hal Foster (2002); *La posmodernidad*. España: Kairós.

HARRIS, MARVIN (1997); *El desarrollo de la teoría antropológica* México: Siglo XXI Editores.

HARVEY, DAVID (2013); "El neoliberalismo como proyecto de clase: Entrevista con David Harvey", en *Marxismo Crítico*, disponible en: <http://marxismocritico.com/2013/04/10/el-neoliberalismo-como-proyecto-de-clase-e/>.

HERRARTE RAYMUNDO, FREDY (2011); "La educación popular en el contexto de la modernización neoliberal", en Ariel Díaz Dacal (Comp.) (2011); *Educación en y para la libertad*. Cuba: Editorial Caminos, pp. 19-41.

HINKELAMMERT, FRANZ J. Y HENRY MORA JIMÉNEZ (2013); *Hacia una economía para la vida*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Editorial Universidad Nacional de Costa Rica.

HOÍL, JUAN JOSÉ (COMP.) (2013[1782]); *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: UNAM.

HOUTART, FRANÇOIS (2008); *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Cuba: Ruth Casa Editorial.

_____ (2014); "Cooperación Sur-Sur para un paradigma poscapitalista y una nueva modernidad", *Casa de las Américas*, núm. 277, octubre-diciembre, pp. 12-25..

HUANACUNI MAMANI, FERNANDO (2010); *Buen vivir/Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: CAOI.

_____ (2012); "Buen vivir-Vivir bien", entrevista del 22 de junio de 2012, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=9oZHJMTcfOE>.

JOVEN CUBA (1934); "Programa de la Organización Joven Cuba", en Ana Cairo (sel.) (2007); *Antonio Guiteras. 100 años*. Cuba: Editorial de Oriente.

JUNTA DE BUEN GOBIERNO (2014); *Aceptamos túmin*. México: Conacyt.

KENNETH TURNER, JOHN (1998); *México bárbaro*. México: Editorial Época.

KOHAN, NÉSTOR (2013); "Marxismo y cuestión nacional", entrevista a Néstor Kohan, disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=173279>.

KOSELLECK, REINHART (1993); "Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. España: Paidós.

LACLAU, ERNESTO (2009); "Prólogo", en Slavoj Žižek (2009); *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI Editores.

LAFARGUE, PAUL (2010 [1883]); *El derecho a la pereza*. España: Biblioteca Pensamiento Crítico.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO (1993); *Esperanza en tiempo de crisis*. España: Galaxia Gutenberg.

LANDER, EDGARDO (2000); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Clacso.

LARROA TORRES, ROSA MARÍA (2005); "El desarrollo de la agricultura colonial y las comunidades agrarias en América Latina", en Turner, Jorge y Guadalupe Acevedo (2005); *Sergio Bagú, un clásico de la teoría social latinoamericana*. México: UNAM/Plaza y Valdés, pp. 133-146.

LATOUCHE, SERGE (2007); *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. España: Icaria.

LENIN, V. I. (1909); *Materialismo y empiriocriticismo*, en V. I. Lenin (1976); *Obras escogidas*, T. IV. URSS: Editorial Progreso, pp. 1-365.

_____ (1915); *En torno a la dialéctica*, en V. I. Lenin (1976); *Obras escogidas*, T. IV. URSS: Editorial Progreso, pp. 366-371.

_____ (1916); *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación*, en V. I. Lenin (1976); *Obras escogidas*, T. V. URSS: Editorial Progreso, pp. 349-363.

_____ (1917) *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, en V. I. Lenin (1976); *Obras escogidas*, T. V. URSS: Editorial Progreso, pp. 372, 373.

_____ (1918); *Las tareas inmediatas del poder soviético*, en V. I. Lenin (1973); *Obras escogidas*, T. VIII. URSS: Editorial Progreso, pp. 38-53.

_____ (1919); *Una gran iniciativa*, en V. I. Lenin (1961), *Obras escogidas*, T. III. URSS: Editorial Progreso, pp. 118-229.

LENKERSDORF, CARLOS (2003a); *Cosmogonía maya*. México: Ce-Ácatl.

_____ (2003b); "Raíces profundas de los Caracoles", *Memoria*, núm. 176, pp. 20-21.

LEÓN SEGURA, CARMEN MAGALY (2013); *Territorio y desarrollo local*. Cuba: Editorial Félix Varela.

LINDNER, KOLJA (2014); "Eurocentrismo en Marx. Diálogo sobre los debates de Marx y los estudios poscoloniales", *Marx Ahora*, núm. 37, pp. 50-81.

LLISTAR BOSCH, DAVID (2009); *Anticooperación. Interferencias globales Norte-Sur. Los problemas del Sur no se resuelven con más ayuda internacional*. España: Icaria.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO (S/F); *Nava ku ka'anu in ñuú. Para engrandecer al pueblo*. México: Centro de Información y Asesoría a Pueblos Indígenas, disponible en www.lopezbarcenas.org.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO (2004); *Autonomías*. México: Era.

MACAS, LUIS (2010); "Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida", *América Latina en movimiento*, núm. 452, pp. 12-16.

MAGALLÓN ANAYA, MARIO (2006); *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MAMANI RAMÍREZ, PABLO (2011); "Qamir qamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo", en Farah H., Ivonne y Luciano Vasapollo (2011); *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (1928), "El proceso de la instrucción pública", en J.C. Mariátegui (2002); *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.

MARTÍ, JOSÉ (1884); "Trabajo manual en las escuelas", en José Martí (2007a); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 1. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 437.

_____ (1884); "Maestros ambulantes", en José Martí (2007a); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 1. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 456.

_____ (1884); "Antigüedades americanas. Los esposos Le Plongeon: la Isla de Mujeres", en José Martí (2007a); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 1. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p.465.

_____ (1888); "Una novedad en educación pública", en José Martí (2007b); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 2. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 255.

_____ (1892); "En los talleres", en José Martí (2007c); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 3. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 104.

_____ (1893); "A la raíz", en José Martí (2007c); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 3. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 250.

_____ (1894); "Revolución en la enseñanza", en José Martí (2007c); *Obras escogidas en 3 tomos*, T. 3. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, p. 312.

MATEO RODRÍGUEZ, JOSÉ MANUEL (COORD.) (2015); *La sostenibilidad del desarrollo territorial. Experiencias de Cuba y el sur de México*. Cuba: Editorial UH.

MAX-NEEF, MANFRED Y FRANZ HINKELAMMERT (1998); *Desarrollo a escala humana*. Uruguay: Nordan/Icaria.

MAZZEO, MIGUEL (2013); *El socialismo enraizado*. Perú: FCE.

MIGNOLO, WALTER D. (2005); *La idea de América Latina*. España: Gedisa.

MINISTERIO DE JUSTICIA (2008); Decreto-Ley No. 259, "Sobre la entrega de tierras ociosas en usufructo", *Gaceta Oficial*, núm. 30.

_____ (2012); Decreto Ley No. 300, “Sobre la entrega de tierras estatales ociosas en usufructo”, *Gaceta Oficial*, núm. 45.

MODONESI, MASSIMO Y MINA LORENA NAVARRO (2014); “El buen vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista”, en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.) (2014); *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEICH-UNAM.

MORENO MONTES DE OCA, BIBIANO (2012); “Novela que revela la identidad de Cristóbal Colón”, disponible en: <http://www.sdpronoticias.com/columnas/2012/10/12/novela-que-revela-la-identidad-de-cristobal-colon>.

MORIN, EDGAR (2010); *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*. España: Universidad de Valencia.

MUTSAKU KAMILAMBA, KANDE (2003); *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y América Latina*. México: Tec de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa.

NAHMAD, SALOMÓN (2014); *La antropología aplicada en México: ensayos y reflexiones*. México: CIESAS.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000); *Así hablaba Zaratustra*. México: Fontamara.

NUDELMAN CRUZ, EMILIO (2006); *Una segunda oportunidad para Fausto: Consideraciones para la elaboración de políticas de desarrollo en una población ódami*, tesis de licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.

_____ (2014); *¿Procesos de cambio? Un acercamiento al discurso y la práctica de los gobiernos de Evo Morales y Vicente Fox*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.

OFFE, CLAUS (1984); *Contradictions of the Welfare State*. Estados Unidos: MIT press.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA (2015); Datos disponibles en <http://www.fao.org/>.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2015); Datos disponibles en: <http://www.ilo.org/>.

ORNELAS, RAÚL (COORD.) (2013); *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: IIEc-UNAM.

ORTIZ, RENATO (2000); “América Latina. De la modernidad incompleta a la modernidad mundo”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 166, pp. 44-61

OSORIO, JAIME (2014); *Estado, reproducción del capital y lucha de clases*. México: IIEc-UNAM.

OXFAM (2015); *Informe Temático de Oxfam “Riqueza: tenerlo todo y querer más”*, disponible en <http://www.oxfamintermon.org/>.

PAOLI, FRANCISCO J. Y ENRIQUE MONTALVO (1987); *El socialismo olvidado de Yucatán*. México: Siglo XXI Editores.

PÉREZ, ALBERTO (2012); *Concepción materialista, dialéctica y cambio social*. México: Ocean Sur.

PERROUX, FRANCOIS (1964); *La economía del siglo XX*. España: Ariel.

PETRAS, JAMES Y HENRY VELTMAYER (2003); *La globalización desenmascarada*. México: Miguel Ángel Porrúa

PIÑEIRO HARNECKER, CAMILA (2012); *Repensar el socialismo. Propuestas para una economía democrática y cooperativa*. Cuba: Casa Ruth Editorial.

PIPITONE, UGO (1994); *Los laberintos del desarrollo*. México: Triana editores.

PLATTS, MARK (2012); *Ser responsable. Exploraciones filosóficas*. México: UNAM.

PORTO-GONÇALVES, CARLOS WALTER Y PEDRO DE ARAÚJO QUENTAL (2012); “América Latina e a Colonidade do Poder”, *POLIS Revista Latinoamericana*, núm. 31, disponible en <http://polis.revues.org/3749>.

PROGRAMA MUNDIAL DE ALIMENTOS DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2015); Datos disponibles en <http://wfp.org>.

QUIJANO, ANÍBAL (2000); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (2000; *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Clacso.

RAMONET, IGNACIO (2006); *Cien horas con Fidel*. Cuba: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

REBOUL, OLIVIER (1986); *Lenguaje e ideología*. México: FCE.

REED, NELSON (2014); *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Ediciones Era.

RIBEIRO, DARCY (1972); *Configuraciones*. México: SepSetentas.

RIVERA CASTRO, FABIOLA (2015); *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México: UNAM.

RIVERA RODRÍGUEZ, CLAUDIO ALBERTO (2013); “Bases teóricas y metodológicas de la cooperación y el cooperativismo”, en *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, vol. 1, núm. 2, disponible en: <http://coodles.upr.edu.cu/index.php/coodles/issue/view/2/showToc>

_____ (2014); “El cooperativismo, una vía para el desarrollo económico y social en el modelo cubano”, *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, vol. 2, núm. 1, disponible en: <http://coodles.upr.edu.cu/index.php/coodles/article/view/65>

RIVERO WEBER, PAULINA (2015); *Ética. Un curso universitario*. México: UNAM.

RODRÍGUEZ, PEPE (1999); *Dios nació mujer*. España: SineQuaNon.

RUBIO, BLANCA (2012); *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés.

RUÍZ, MIGUEL (2012); *Los cuatro acuerdos*. México: Urano.

SACHS, WOLFGANG (ED.) (1996); *Diccionario del desarrollo*. Perú: PRATEC.

SÁNCHEZ B., GUSTAVO (2013); “Más de 20 mil desaparecidos en sexenio de FCH, coinciden registros”, disponible en <http://aristeguinoticias.com/0701/mexico/mas-de-20-mil-desaparecidos-en-sexenio-de-fch-coinciden-registros/>.

SÁNCHEZ PARGA, JOSÉ (2011); "Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos", en *Ecuador Debate*, núm. 84, pp. 31-50.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO (2000); *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE/UNAM.

_____ (2007); *Ética y política*. México: FCE/UNAM.

SANTANA, ROSA (2016); "Declaran a Yucatán zona libre de transgénicos", *Proceso*, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/460441/declaran-a-yucatan-zona-libre-transgenicos>

SAÑA, HELENO (2009); *Breve tratado de Ética. Una introducción a la teoría de la moral*. España: Almuzara.

SARUSKY, JAIME (2010); "Yucatecos en Cuba", disponible en www.cubaliteriaria.com.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (2013); *El socialismo del buen vivir*. Ecuador.

SUBCOMANDANTE GALEANO (2017); "La culpa es de la flor", *La Jornada*, 8 enero 2017.

STANLEY J. Y BARBARA STEIN (1993); *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

TALANQUER, VICENTE (2002); *Fractus, Fracta, Fractal: Fractales, de laberintos y espejos*. México: FCE.

TAPIA, LUIS (2002); *La producción de conocimiento local*. Bolivia: Muela del Diablo.

TERRITORIO INDÍGENA Y GOBERNANZA (S/F); "El Buen Vivir", disponible en <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/elbuenvivir.html>.

TODOROV, TZEVEATAN (1998); *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (2008); *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. España: Gedisa.

TOLEDO SANDE, LUIS (2002); "José Martí y la ciencia", en Luis Toledo Sande (2012); *Ensayos sencillos con José Martí*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 339-345.

_____ (2004); "José Martí: para una moral del disfrute de la naturaleza", en Luis Toledo Sande (2012); *Ensayos sencillos con José Martí*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 331-338.

_____ (2012); "Nuestra América y las Europas hacia otro medio milenio", en Luis Toledo Sande (2012); *Ensayos sencillos con José Martí*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 312-330.

_____ (2014); *Detalles en el órgano*. Cuba: Ediciones Extramuros.

TORRES CUEVAS, EDUARDO Y OSCAR LOYOLA VEGA (2001); *Historia de Cuba 1492-1898*. Cuba: Editorial Pueblo y Educación.

TROSTKY, LEV (1923); "Necesidad de un nuevo curso en la lucha contra la burocracia", en Lev Tristky (2010); *Teoría y práctica de la revolución permanente*. México: Gandhi ediciones, pp. 199-204.

_____ (1949); “Manifiesto de la IV Internacional sobre la guerra imperialista y la revolución proletaria mundial”, en Lev Trostky (2010); *Teoría y práctica de la revolución permanente*. México: Gandhi ediciones, pp. 300-342.

TÚUMBEN KOOL (PROMOTORES DE AGRICULTURA ORGÁNICA) (1999); *Kanáantik Ak Lu’um*. México: Investigación y Educación Popular Autogestiva A. C.

UNCETA, KOLDO (2015); *Más allá del crecimiento*. Argentina: Tiempo/Mar Dulce.

VAN DUC, PHAM (2012); “Las tareas de los filósofos vietnamitas en la era global”, en Félix Valdés García y Yohanka Laón del Río (coords.) (2012); *La filosofía en su tiempo histórico*. Cuba: Ruth Casa Editorial, pp. 63-77.

VARGAS MARTÍNEZ, GUSTAVO (S/F); “1421: El año en que los chinos descubrieron América”, en *Revista Archipiélago*, disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/issue/view/1606/showToc>.

VELTMEYER, HENRY Y MARK RUSHTON (2012); *The Cuban Revolution as Socialist Human Development*. Estados Unidos: Brill.

VERAZA, JORGE (2008); *Subsunción real del consumo al capital*. México: Itaca.

_____ (2012); *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Itaca.

VILCHIS CEDILLO, ARTURO (2014); “La Escuela-Ayllu de Warista, Bolivia, y sus relaciones con México”, *De Raíz Diversa*, vol. 1, núm. 1, pp. 145-170: UNAM.

VILLA ROJAS, ALFONSO (1987); *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

VILLANUEVA MUKUL, ERIC Y ADDY SUÁREZ (2013); *Los insurrectos*. México: Maldonado Editores del Mayab.

WAKSMAN, VERA (2016); *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Argentina: FCE.

WALSH, CATHERINE (2010); “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, *Development*, núm. 53, pp. 15-21.

WANDERLEY, FERNANDA (COORD.) (2011); *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. Bolivia: CIDES-UMSA/Oxfam.

YAMPARA, SIMÓN (2004); “¿Desarrollo/progreso o Suma Qamaña de los ayllus andinos?”, disponible en <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/DesarrolloProgresoSumaQamanaYampara.pdf>

_____ (2010); “Debate del buen vivir, una solución a la crisis de civilización moderna”, *Rebelión*, disponible en www.rebelion.org.

_____ (2016); *Suma qama qamaña: paradigma cosmobiótico tiwanakuta*. Bolivia: Altu Pata/El Alto.