

UTOPIÁS CAMPESINAS DEL BUEN VIVIR

Jairo Armando Jurado Estrada

Tesis de grado para optar el título de Magister en Desarrollo Rural

Directora

Sheila Gruner

**PONTIFICA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE ESTUDIOS AMBIENTALES Y RURALES
Bogotá, enero de 2018**

Para Ángela y nuestro hijo Ismael, con amor.

*A la memoria de Isauro Yosa, el dirigente comunista
que junto a los colonos de Marquetalia (Tolima)
organizó la rebelión agraria más importante de la historia
de Colombia en busca del país de la utopía campesina.*

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a mis profesores de la Maestría en Desarrollo Rural por haberme compartido sus conocimientos sobre el mundo rural. A mi asesora la profesora Sheila Gruner que me acercó al concepto de Ubuntu. Al profesor Fernando Vargas Navarro por su colaboración como coordinador de trabajos de grado. A los jurados lectores de esta tesis, la profesora Flor Edilma Osorio y el profesor Juan Guillermo Ferro, por haber enriquecido con sus comentarios y sugerencias este trabajo. A mi maestro y amigo el profesor de la Universidad de Nariño Julián Sabogal Tamayo, quien me enseñó la importancia del pensamiento latinoamericano, del marxismo y de pensar con cabeza propia sin dogmatismos. A mis compañeros y amigos. A mis padres por su amor y respaldo incondicional.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
PRESENTACIÓN GENERAL	7
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1	12
EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN	
1.1 El problema de investigación	12
1.2. Objetivos de la investigación	14
Objetivo general	14
Objetivos específicos	14
1.3 metodología de la investigación	15
CAPÍTULO 2	18
MARCO DE REFERENCIA	
2.1 Antecedentes	18
2.2 Marco Conceptual	21
2.2.1 Utopía	21
El significado común de utopía	21
Etapas del pensamiento utópico	22
1) La utopía en la Antigüedad griega	22
2) La utopía en la Edad Media	23
3) Las utopías del Renacimiento	23
4) El socialismo utópico y el marxismo	25
2.2.2 Buen Vivir	26
CAPÍTULO 3	28
RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN	
3.1 Fenómenos sociales, políticos y económicos asociados al surgimiento del Buen Vivir	29
3.1.1 Buen Vivir y Ubuntu en los campesindios y comunidades afro	33
El Buen Vivir de los campesindios	34
El Ubuntu de las comunidades afro	36
El Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador	39

3.1.2 Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), Buen Vivir y Utopía	42
Consideraciones metodológicas	42
El método del Diario Intensivo de Progoff y la Sociología de las Emociones	43
FARC, Buen Vivir y utopía (narrativa abstracta y respuesta a la pregunta ¿cómo viví la guerra?)	46
3.2 Fenómenos epistemológicos asociados al surgimiento del Buen Vivir	64
3.3 Crítica del Buen Vivir al capitalismo	71
3.4 Crítica del Buen Vivir al Desarrollo Rural	76
3.5 El pensamiento utópico latinoamericano	82
3.6 Chayanov el utópico	85
3.7 El concepto de Utopías Campesinas del Buen Vivir	95
CAPÍTULO 4	102
CONCLUSIONES	
BIBLIOGRAFÍA	105

PRESENTACIÓN GENERAL

El despertar a la escritura es angustioso para muchas personas de la oralidad primaria. Aunque aspiren apasionadamente a la escritura, saben que penetrar en este nuevo y fascinante universo significa al mismo tiempo abandonar muchas cosas que han sido muy importantes y queridas en el mundo de la oralidad.

(Walter Ong, citado por Williams, R. 1991: 165)

...Yo quería escribir la canción más hermosa del mundo...

Joaquín Sabina y Pablo Milanés

En el sendero la vida encontramos momentos en los cuales el despertar a la escritura al que se refiere Walter Ong implica un arduo y angustioso trasegar para quienes somos parte de las culturas de la oralidad. En ocasiones, esos momentos devienen en ciclos trascendentales que generan una constante tensión: se abren, se cierran y a veces se bifurcan de manera dialéctica para dar paso a nuevas épocas de nuestra existencia.

Hay temas que nos apasionan profundamente sobre los que hemos deseado escribir, a la manera de Joaquín Sabina y Pablo Milanés, *La canción más hermosa del mundo*. Aunque pase el tiempo y nos veamos forzados a realizar otras actividades que aparentemente nos alejan de los proyectos de escritura que soñamos, cada cierto tiempo de crisis existencial angustiosa reaparecen las ideas que nos inquietan, hasta que finalmente para poder conseguir paz y equilibrio espiritual, debemos emprender definitivamente la realización de nuestros proyectos intelectuales.

El presente trabajo no es ajeno a ese abrumador despertar a la escritura. Si bien en varias ocasiones fui elaborando borradores sobre lo que denomino *Utopías Campesinas del Buen Vivir*, no había podido concretar el objetivo de realizar un trabajo sistemático. Diversas actividades, mi militancia política y mi vínculo con el Movimiento Marcha Patriótica, me fueron alejando de tal propósito. No obstante, durante aquel periodo de mi vida tuve la suerte de presenciar y de participar en la irrupción de un movimiento político-social de amplias bases campesinas. Mi proximidad con las protestas sociales en carreteras, campos y ciudades al compás de los cánticos populares a la resistencia campesina en Patía, Mojaras y el norte de Nariño, durante el

Paro Nacional Agrario de 2013 y la Minga Agraria, Campesina, Étnica y Popular de 2016, dieron ritmo, voz y sentido a la exploración de nuevos principios de solidaridad y de otras formas de vida en comunidad. Esta experiencia derivará en la reafirmación de una cosmovisión ecosocialista, entendida como el compromiso por la utopía realizable de otro mundo posible que “apunta a detener e invertir el proceso desastroso del calentamiento global, en particular, y del ecocidio capitalista, en general, y a construir una alternativa radical y práctica al sistema capitalista” (Löwy, 2014: 147).

A causa de lo anterior, y debido a que entre 2010 y 2016 se produjo un excepcional auge de la protesta social en Colombia¹, observé que estas movilizaciones coinciden en América Latina con la irrupción en las últimas décadas de gobiernos progresistas, organizaciones y movimientos sociales de base indígena, afro y campesina. Entre las características de dichos fenómenos se destaca que tanto los gobiernos de Ecuador (Rafael Correa 2007-2017) y Bolivia (Evo Morales 2006-2017), como los movimientos y organizaciones sociales de estos países y de Colombia, han realizado un importante aporte filosófico, ético, político y práctico a la construcción de alternativas al capitalismo y a la crisis civilizatoria, como es el caso del Buen Vivir.

Paralelamente, admití la idea de que estos fenómenos pueden interpretarse como parte de un momento histórico de retorno del sujeto y la utopía (Borón, 2014), y, a la vez, como luchas de carácter ontológico y epistémico que vienen generando contribuciones a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos (Escobar, 2014).

Estos hechos, me llevaron a proponer el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir* (UCBV) para designar aquel conjunto de pensamientos y prácticas sociales, culturales, económicas, organizativas y políticas, realizadas por comunidades y organizaciones indígenas, afrocolombianas y campesinas, orientadas a cimentar una racionalidad alternativa al capitalismo, sustentada en los principios del Buen Vivir, que en el caso de las comunidades indígenas se designa con los términos *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, y en las comunidades afrodescendientes como *Ubuntu*.

¹ Este auge comprende el paro nacional universitario de octubre de 2011, el paro nacional cafetero en febrero y marzo de 2013, el paro en Catatumbo en junio y julio de 2013, el Paro Nacional Agrario en agosto de ese año, otro paro agrario en abril y mayo de 2014, y la Minga Agraria, Campesina, Étnica y Popular en mayo y junio de 2016 (Cruz, 2017).

En consonancia con el tema investigado, espero que los temas relativos al concepto Utopías Campesinas del Buen Vivir contenidos en este trabajo se conviertan en base de nuevos trabajos e inquietudes intelectuales que permitan contribuir a reconstruir el sentido de lo utópico, no solo desde una perspectiva académica institucional sino también desde las múltiples cosmovisiones de las gentes del común y de la praxis anti capitalista de comunidades y movimientos sociales.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo general contribuir a la construcción de un concepto de Buen Vivir con resonancia y aplicabilidad para el campesinado colombiano. A dicho concepto lo denomino *Utopías campesinas del Buen Vivir* (UCBV) y lo elaboré a partir de una reflexión crítica sobre el pensamiento utópico y el pensamiento alternativo latinoamericano. UCBV pretende ser una contribución alternativa a los referentes teórico-conceptuales del Desarrollo Rural derivados del discurso desarrollista. Además, constituye una crítica al capitalismo desde el horizonte de lucha política y epistémica de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

La construcción del concepto obedeció, en primer lugar, a mi convicción de la importancia de un análisis actualizado del pensamiento de Alexander Chayanov, quien fue pionero en explicar la racionalidad de la economía campesina y es referente obligado en los estudios rurales; sin embargo, la incorporación de su corpus teórico se circunscribe a sus contribuciones económicas y técnicas sobre el campesinado (Funes, 1981), soslayando otros aportes como su pensamiento utópico, que podría ser útil a los debates rurales contemporáneos en América Latina.

En segundo lugar, con UCBV quise trascender el significado convencional de *utopía* que la define como algo no real (no lugar). Para esto acogí la propuesta de Botero (2002: 17), para quien *“la utopía no es lo imposible sino lo posible; no es irracional, sino que se trata de una razón a la cual aún no se le ha otorgado carta de ciudadanía”*.

Y, en tercer lugar, a una reflexión sobre los fenómenos socio-políticos generados por las luchas emancipadoras -políticas, económicas y epistémicas- desarrolladas por movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos en Bolivia, Colombia y Ecuador, donde el pensamiento alternativo es puesto en práctica mediante la crítica al Capitalismo y al Desarrollo Rural, ejercida con fundamento en la noción de Buen Vivir.

En consecuencia, respondo la siguiente pregunta de investigación:

¿Qué planteamientos utópicos de Chayanov, qué ideas del pensamiento alternativo y utópico latinoamericano, qué fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos asociados a la crítica del Desarrollo Rural y del Capitalismo, realizada con fundamento

en la noción de Buen Vivir de los movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos, permiten contribuir a formular el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir*? ¿Qué definición le corresponde a este concepto?

Considerando el objetivo general y la pregunta de investigación, los objetivos específicos son los siguientes:

1) Analizar la literatura y los fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos, asociados al surgimiento del Buen Vivir, desarrollados por los movimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos, y por los académicos de la región y cómo estos ponen en cuestión los paradigmas sobre el Desarrollo Rural y la racionalidad capitalista; 2) Revisar los aportes del pensamiento Utopico Latinoamericano y de Chayanov para la construcción del concepto Utopías Campesinas del Buen Vivir; y 3) Analizar la relación, las tensiones y debates entre los textos sobre Utopías y Buen Vivir y proponer un concepto sobre Utopías Campesinas del Buen vivir.

Para resolver el problema de investigación me basé en el pensamiento alternativo latinoamericano, el pensamiento indigenista, afrodescendiente, campesinista, el utopismo y el marxismo latinoamericano. La investigación fue abordada desde el paradigma cualitativo con enfoque crítico social y hermenéutico.

El documento está organizado en cuatro capítulos. El primero presenta el proceso de investigación planteando el problema del que partió, la pregunta de investigación y la metodología utilizada. La segunda parte desarrolla un marco de referencia que contiene dos partes, una correspondiente a los antecedentes, en la segunda se expone el marco conceptual. El tercer capítulo muestra los resultados de investigación distribuidos en siete acápite; cuando trato el tema FARC, Buen Vivir y utopía recurro -a diferencia de los otros temas- a herramientas metodológicas como el Diario Intensivo y la Sociología de las Emociones. El último capítulo expone las conclusiones del trabajo.

CAPÍTULO 1

EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

1.1 El problema de investigación

Mi propósito fue contribuir a construir un concepto de Buen Vivir con resonancia y aplicabilidad para Colombia, con fundamento en el pensamiento utópico y en el pensamiento alternativo latinoamericano sobre Buen Vivir. A este concepto lo denominé *Utopías Campesinas del Buen Vivir*, tal concepto busca ser una alternativa a los referentes teórico-conceptuales del Desarrollo Rural, derivados del discurso desarrollista y, además, pretende constituirse en una crítica al capitalismo desde la experiencia de lucha política, económica y epistémica de movimientos sociales y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

La necesidad de construir el concepto obedeció, en primer lugar, mi convicción de la importancia de un análisis actualizado del pensamiento de Alexander Chayanov, quien fue pionero en explicar la racionalidad de la economía campesina y es referente obligado en los estudios rurales². Sin embargo, la incorporación de su corpus teórico se circunscribió a sus contribuciones económicas y técnicas sobre el campesinado (Funes, 1981); soslayando otros aportes como su pensamiento utópico, que podrían ser útiles a los debates contemporáneos en América Latina sobre el retorno del sujeto y la utopía, los procesos de movilización social indígena, afro y campesina en Colombia y la región, la soberanía alimentaria³, la agroecología⁴, los gobiernos

² En Colombia, varios investigadores de la cuestión agraria y de la economía campesina, entre quienes se puede mencionar a Machado y Torres (1987), Valderrama y Mondragón (1998), Forero, Torres, Durana y otros (2002), han incorporado en sus investigaciones los planteamientos económico-técnicos de Chayanov, bien sea para describirlos, contextualizarlos, reafirmarlos, señalar sus limitantes o complementarlos. Lo mismo sucede en otras latitudes con los estudios de Wolf (1971), Roger Bartra (1973) y Shanin (1983), entre muchos otros.

³ Se entiende a la Soberanía Alimentaria como el derecho de cada comunidad a decidir sobre la producción, distribución y consumo de los alimentos necesarios para la vida. Los alimentos de la comunidad no deben estar sometidos al cambio en mercados libres, en los cuales los más beneficiados son los grandes productores y comerciantes –los que tienen capacidad de monopolización y control–, donde esos medios de consumo solo están al alcance de quienes disponen de dinero. La Soberanía alimentaria implica el derecho de todos los miembros de la comunidad a disponer de los alimentos necesarios, producidos sin intervención de sustancias contaminantes, con respeto a la naturaleza, es decir en producción agroecológica (Gascón y Montagut, 2011)

⁴ La Agroecología se está constituyendo como una ciencia transdisciplinaria cuyo objeto es la relación entre los ecosistemas y la cultura tratados de una manera amplia e integral. Es decir, si bien está centrada en los ámbitos rurales locales, los comprende en una vinculación directa con los escenarios globales tanto desde el punto de vista biológico y energético, como desde la perspectiva política, social, económica y ambiental el concepto de Agroecología en el ámbito académico surge aproximadamente a finales de 1970 como una concepción más amplia que la puramente agronómica, edáfica, entomológica o fitotécnica, donde fue logrando un lugar central el aspecto sociocultural de la ecología. Como ciencia transdisciplinaria ha venido construyendo un corpus teórico y metodológico enriquecido por la geografía ambiental, la economía ecológica, la educación ambiental, la etnoecología, la ecología

progresistas en Ecuador y Bolivia, las propuestas de descolonización epistémica y, en el caso colombiano, el posacuerdo y la paz territorial en lo relacionado con la Reforma Rural Integral de los acuerdos de Paz de La Habana.

En consecuencia, analicé un texto poco estudiado de Chayanov (1986) titulado *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina*, considerando que su interpretación también resultaba relevante ante estos aspectos: lo utópico como inspiración de “otros mundos posibles” o de alternativas al capitalismo; la potencialidad de sociedades campesinas y rurales, donde sobreviven relaciones comunales, por cuanto permiten establecer racionalidades alternativas al capitalismo (García, 2015); la posibilidad de que sociedades con relaciones comunales transiten a formas de organización social alternativas sin que atravesasen ciertas etapas del desarrollo capitalista (Marx y Zasúlich, 1881); el debate sobre la oposición campo-ciudad (Echeverría, 2013).

En segundo lugar, busqué trascender el significado convencional de *utopía*, porque si bien este se refiere a algo no real (no lugar), en el siglo XX determinadas aspiraciones utópicas derivaron en totalitarismo. Al respecto, Hinkelammert y Mora (2014) se preguntan si esto es inevitable, si soñar con un mundo sin seres humanos humillados, explotados, sojuzgados, conduce necesariamente al establecimiento del infierno en la tierra. Y plantean que este problema es clave para las ciencias sociales y los movimientos sociales, pues aunque los sueños sean imposibles de realizar, la renuncia a los mismos paralizaría el curso de la humanidad. La posible solución consiste, entonces, en construir la utopía necesaria, el proyecto alternativo, la estrategia de cambio y las luchas por las alternativas frente a los principales problemas económicos y sociales. Es decir, *el horizonte utópico de la praxis humana es, incluso en cuanto proyecto trascendental, un elemento central, esencial, de esta praxis;* (Hinkelammert y Mora, 2014: 515) .

Teniendo en cuenta los anteriores argumentos, para contraponerme al concepto tradicional de utopía utilicé como referente la propuesta de Botero (2002) para quien: *“la utopía no es lo imposible sino lo posible; no es irracional, sino que se trata de una razón a la cual aún no se le ha otorgado carta de ciudadanía”* (Botero, 2002: 17).

política y la historia ambiental. La apuesta de la Agroecología entonces, propende por el equilibrio ecosistémico general apuntalado en modelos agrícolas biodiversos que sean manejados por las propias comunidades que habitan los territorios y les dan sentido (Sabogal, 2012)

Y en tercer lugar, en el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir* incorporé mi reflexión sobre las luchas emancipadoras –políticas, económicas y epistémicas- de organizaciones sociales y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas de Bolivia, Colombia y Ecuador, donde el pensamiento alternativo al capitalismo ha sido puesto en práctica mediante: los movimientos indígenas que influyeron la dirección del Estado por Evo Morales; la revalorización de la agroecología, la agricultura campesina, la soberanía alimentaria y el Buen Vivir (Ubuntu, Sumak Kawsay y Suma Qamaña) consignados en la Constitución Política ecuatoriana y boliviana; los trabajos relacionados con el Buen Vivir de los movimientos indígenas y negros en Colombia; las propuestas de las FARC-EP (2014, 2016) sobre Reforma Rural Integral, el Buen Vivir, el capítulo étnico de los acuerdos de paz, y sus Tesis de Discusión para el congreso fundacional de su partido político legal; las Zonas de Reserva Campesina y los Territorios Campesinos Agroalimentarios; y la exigencia del movimiento campesino sobre su reconocimiento como sujeto político y de derechos.

En este orden, respondí la siguiente pregunta de investigación: ¿Qué planteamientos utópicos de Chayanov, qué ideas del pensamiento alternativo y utópico latinoamericano, qué fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos asociados a la crítica del Desarrollo Rural y de la racionalidad capitalista, realizada con fundamento en la noción de Buen Vivir de los movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos permiten contribuir a formular el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir*? ¿Qué definición le corresponde a este concepto?

1.2. Objetivos de la investigación

Para el desarrollo de la investigación tracé los siguientes objetivos

Objetivo general

Contribuir a la construcción de un concepto teórico de Buen Vivir con resonancia y aplicabilidad para el campesinado Colombiano. Dicho concepto se denominará *Utopías Campesinas del Buen Vivir* y será elaborado a partir de una reflexión crítica sobre el pensamiento utópico y el pensamiento alternativo latinoamericano.

Objetivos específicos:

1. Analizar la literatura y los fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos asociados al surgimiento del Buen Vivir, desarrollados por los movimientos indígenas,

afrodescendientes y campesinos, y por los académicos de la región, y cómo estos ponen en cuestión los paradigmas sobre Desarrollo Rural y la racionalidad capitalista.

2. Revisar aportes del pensamiento utópico latinoamericano y de Chayanov para la construcción del concepto de utopías campesinas del Buen vivir.

3. Analizar la relación (tensiones y debates) entre los textos sobre utopías campesinas y Buen Vivir en el contexto colombiano y proponer un concepto-teórico sobre utopías campesinas del Buen vivir.

1.3 metodología de la investigación

La investigación se ubicó en la historia social reciente de comunidades, organizaciones y movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos de Colombia, Bolivia y Ecuador; aunque consideró, cuando fue necesario, las perspectivas históricas de mediana y larga duración.

Para resolver el problema de investigación, de dicha historia social estudié la praxis alternativa al capitalismo presente en la lucha de carácter político, económico y epistémico por reemplazar o destruir posicionalmente al Estado construyendo poder desde abajo.

Teóricamente me basé en el pensamiento alternativo latinoamericano, el pensamiento indigenista, afrodescendiente, campesinista, el utopismo y el marxismo latinoamericano. Abordé la investigación desde el paradigma cualitativo con un enfoque crítico social y hermenéutico.

Incorporé sistemáticamente a las clases populares como protagonistas de la historia, involucradas dentro de un conflicto social o lucha de clases. Esto por cuanto, el enfoque crítico social hace intervenir a los actores colectivos omitidos por la historia oficial, señalando que los sucesos históricos se desenvuelven dentro de un determinado y múltiple contexto general que lo condiciona (Aguirre, 2002: 62). Además, los fenómenos sociales fueron estudiados del presente hacia el pasado, partiendo de su forma más desarrollada, atendiendo los planteamientos de Marx (1978):

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de

sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando (Marx, 1978: 26).

Las fuentes de investigación fueron secundarias: libros, revistas, tesis, bases de datos, literatura “gris” de los movimientos indígenas, afros y campesinos. Tuve cuenta los estudios sobre pensamiento alternativo y utópico latinoamericano; los fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos, asociados a la crítica del Desarrollo Rural y de la racionalidad capitalista; la noción de Buen Vivir, originada en los movimientos sociales campesinos e indígenas de Bolivia, Colombia y Ecuador desde de finales de la década de 1990.

Considerando lo anterior, el análisis de estos materiales también se apoyó en la Sociología del Conocimiento entendida como la define Mannheim (2004):

La sociología del conocimiento es una de las ramas más recientes de la sociología. En cuanto es una teoría, se esfuerza en analizar las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia; en cuanto es una investigación histórico-sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano. Surgió del empeño por desarrollar como campo de investigaciones propio, las múltiples interrelaciones que se habían vuelto patentes en la crisis del pensamiento moderno, especialmente los vínculos sociales entre las teorías y los modos de pensar. La sociología del conocimiento se ha impuesto la tarea de resolver el problema de las condiciones sociales en que nace el pensamiento (Mannheim, 2004: 301).

El postulado de la Sociología del Conocimiento consiste en que los pensamientos, entendidos como visiones de la realidad social, no surgen ni se desarrollan en abstracto sino en contextos sociales e históricos determinados. De acuerdo a ese postulado, en el proceso de investigación se consideró que el pensamiento utópico y el pensamiento alternativo latinoamericano sobre el Buen Vivir no escapan a esa condición porque *“gran parte del pensamiento y del conocimiento no puede comprenderse debidamente mientras no se tome en cuenta su relación con la existencia o con las implicaciones sociales de la vida humana”* (Mannheim, 2004: 304).

Según Michel Löwy (1991) existen dos enfoques fundamentales en la Sociología del conocimiento. De un lado el positivismo, según el cual la sociedad se rige por leyes naturales inmutables, de la misma manera que la naturaleza. Esto implicaría que no existen cambios cualitativos a través de la historia. Y, de otro lado, el marxismo según el cual la historia no es inmutable y por lo tanto las leyes que la rigen tampoco lo son. Para el marxismo hay a través de la historia cambios en los modos de producción, es decir, cambios en las relaciones que se establecen entre los seres humanos en los procesos de producción de su vida material; de

acuerdo a esto, cada modo de producción tiene sus propias leyes y sus propias categorías, las que solo tienen vigencia en los marcos de dicho modo de producción. Por ejemplo, para el marxismo la plusvalía no existe ni antes ni después del modo capitalista de producción, puede existir solo en el capitalismo; por el contrario, la visión positivista -de la cual hace parte la racionalidad capitalista- entiende esta categoría (la plusvalía) como natural, como inmutable, como la única posible históricamente; de ahí la resistencia del capitalismo a formas alternativas de producción, a la construcción de *otro mundo posible*.

Atendiendo a lo bosquejado, para el adelanto de la investigación me incliné por el enfoque marxista de la sociología del conocimiento debido a que el pensamiento utópico y el pensamiento alternativo latinoamericano sobre el Buen Vivir divergen considerablemente del statu quo y de la inmutabilidad de la sociedad capitalista pues proyectan, a través de procesos de movilización social colectiva contra los poderes neocoloniales, transformaciones sociales alternativas a la lógica del capital.

El proceso operativo de la investigación fue como sigue: 1) Revisión de Literatura: a) revisar lecturas principales en cuanto al tema/pregunta principal del trabajo; b) identificar las contradicciones, brechas significativas que terminan de proveer una justificación académica del trabajo teórico planteado; 2) Examen y aplicación del análisis conceptual al momento histórico, contextualizando la obra en relación con Colombia, a fin de identificar de qué manera la realidad ha condicionado la obra; 3) Organización de categorías, formuladas, para analizar cómo los planteamientos pueden aportar a la creación del concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir*; 4) Propuesta del concepto de *Utopías Campesinas del Buen Vivir* y planteamientos de los retos y rutas teóricas por resolver.

CAPÍTULO 2

MARCO DE REFERENCIA

2.1 Antecedentes

Tras el fin del socialismo real y la guerra fría el neoliberalismo se expande por América Latina. En un mundo que debía adaptarse a la mano invisible del mercado, aparecen las especulaciones de Fukuyama (1992) sobre el fin de la historia y de las utopías⁵, las cuales no solo estuvieron acompañadas por el recetario del Consenso de Washington sino también por el estancamiento del pensamiento alternativo al capitalismo.

En efecto, un balance de los años noventa sobre la producción de pensamiento alternativo alrededor del tema del Desarrollo Rural muestra una década perdida para América Latina porque buena parte de los académicos de la región aceptaron sin trabas las teorías de la globalización y el neoliberalismo⁶. En el caso colombiano, esta trayectoria tomada por los estudios sobre el sector rural que hacen eco del pensamiento único⁷ no ha cambiado mucho desde que se impuso el modelo neoliberal. Solo en contadas excepciones los estudios sobre el tema han abordado el problema agrario desde una perspectiva de defensa de la economía campesina; en este caso, se destacan, según Machado (2004), autores como Carlos Salgado (2000, 2002), Jaime Forero (1999, 2002), Darío Fajardo (1983, 2002, 2003) y Alfredo Molano (1987, 1989, 1994).

No obstante, al final de los años noventa un nuevo sujeto político y el retorno de las utopías aparecen reflejados en diversos movimientos campesinos⁸ e indígenas que luchando contra el

⁵ En América Latina se desarrolló toda una corriente de pensamiento sobre el fin de la utopía, uno de sus exponentes es el mexicano Carlos Castaneda (1992) autor del libro *La utopía desarmada: intrigas, dilema y promesas de la izquierda en América Latina*.

⁶ Machado, A. (2004) señala que “los estudios sobre el sector rural en la década de noventa se centraron en los temas de la competitividad y el desarrollo institucional. Ambos respondían a las necesidades operativas del nuevo modelo que exigía buscar mecanismos y políticas para impulsar la competitividad de la agricultura. Atrás quedó la preocupación por los temas de la redistribución de la propiedad y del Desarrollo Rural. Las discusiones sobre el problema agrario con una óptica marxista y estructuralista quedaron por fuera y algunos de sus protagonistas migraron hacia el institucionalismo o el neoliberalismo” (Machado, 2004: 22).

⁷ Expresión acuñada por Ignacio Ramonet y Joaquín Estefanía, para referirse al pensamiento neoliberal de los años 1990, caracterizado por defender: la mano invisible del mercado; los mercados financieros; el comercio ininterrumpido; la mundialización del capital; las privatizaciones; y la indiferencia ecológica (Estefanía, 1997)

⁸ Los campesinos en lo fundamental no son vendedores de fuerza de trabajo –por lo cual su ingreso no es salario– y no están desprovistos de medios de producción; ellos son propietarios de medios de producción, constituidos por su tierra y sus medios de trabajo. Una parte de su producción va dirigida al autoconsumo y otra parte al cambio para obtener los medios de consumo que no produce; en este caso son vendedores de trabajo materializado. En

neoliberalismo van a construir alternativas al capitalismo (Fernández y Lugo, 2012). Asimismo, este proceso marca el inicio de la reactivación del pensamiento alternativo ligado a la radicalización de los movimientos sociales y a los gobiernos progresistas en países como Bolivia y Ecuador (Escobar, 2014).

Este pensamiento alternativo no se origina exclusivamente en la academia, sino en los movimientos sociales. Entre los temas abordados por académicos y activistas sociales sobresalen las críticas al campo epistemológico del Desarrollo en general y el Desarrollo Rural en particular (Sachs, 1996; Castoriadis, 1994; Escobar, 1996, 2014; Rist, 2002; Castillo, 2007); las reflexiones sobre los procesos de transición a “otros mundos posibles” o hacia nuevos modos de vida alternativos al capitalismo (Escobar, 2014; Quijano 2011; De Sousa Santos 2009; Sabogal, 2007); también sobresalen los cuestionamientos a la racionalidad científica del sistema capitalista; pues según Harvey (2007) al ser éste un sistema mundial de acumulación por desposesión se ve compelido a ser “*un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas formas de conocimiento no modeladas por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas*” (De Sousa Santos, 2009: 21); además, emergen tendencias que buscan invertir la lógica establecida en las jerarquías de conocimiento, según Escobar (2014), estas tendencias afirman

que las propuestas de algunos movimientos sociales y comunidades (indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres) [...] están a la vanguardia del pensamiento” mientras que “la mayoría de los conocimientos “expertos” desde el Estado y la academia son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social (Escobar, 2014: 14).

De ahí que en Colombia, durante el paro agrario de agosto de 2013 y la Minga Agraria, Campesina, Étnica y popular de 2016, las organizaciones campesinas, indígenas y negras, no solo rechazaron las políticas neoliberales, sino que protagonizaron el diseño de propuestas de política agraria y de planes de vida en amplios espacios de participación y deliberación popular, los cuales -a pesar de la heterogeneidad y dispersión de las organizaciones y movimientos sociales agrarios- fueron ejercicios de *construcción de poder político-cultural desde abajo* a partir de nuevas perspectivas epistémicas, que pueden catalogarse en lo que autores como De Sousa Santos (2009) han denominado *Epistemologías del Sur*. Estos hechos coincidieron con el proceso de paz con las FARC-EP (que será considerada como una organización campesina

términos teóricos, digamos que no son ni obreros ni capitalistas, pero sí productores mercantiles –en Economía Política esto se denomina producción mercantil simple–.

alzada en armas para el propósito de este estudio) de cuyos acuerdos se destaca el punto sobre Reforma Rural Integral que hace referencia al concepto del Buen Vivir.

En contraste con los movimientos sociales de carácter obrero y urbano de los años 60 y 70, organizados en defensa de reivindicaciones económicas (García, 2008), los movimientos actuales de base indígena, afro y campesina pueden ser analizados “*como adelantando luchas ontológicas; es decir, como involucrando la defensa de otros modelos de vida. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos, o sea, al pluriverso*” (Escobar, 2014: 19).

Entre las tendencias del pensamiento que sustentan estas *luchas ontológicas*, se pueden resaltar, siguiendo a Escobar (2014), cinco áreas emergentes: la perspectiva modernidad, colonialidad y decolonialidad, cuyo énfasis radica en la descolonización epistémica; las alternativas al “desarrollo” y el Buen Vivir; el postextractivismo; el discurso de la crisis civilizatoria; y, por último, la lógica de lo comunal, la relacionalidad y el pluriverso.

Junto a esas tendencias de pensamiento y luchas ontológicas, también es necesario resaltar las experiencias históricas que pusieron a prueba el pensamiento utópico en nuestro continente. Entre ellas pueden mencionarse las de la época colonial que intentaron llevar a la práctica *La República* de Platón; los utopistas clásicos (Tomás Moro, Tomás Campanella, Francis Bacon, con sus obras: *Utopía*, *La Ciudad del Sol* y *Nueva Atlántida*, respectivamente); las de los socialistas utópicos (Charles Fourier, Robert Owen, Saint-Simón); las de Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospital en México; y las misiones jesuíticas en el caso de los guaraníes (Sabogal, 2009: 97). Según Rama (1987) el utopismo latinoamericano comienza en 1850. En México, por ejemplo, surgió una variante utópica revolucionaria: las sublevaciones campesinas de 1877 a 1881, que se expresaron en los Planes de la Barraca y de Sierra gorda en los estados de Guanajuato, Querétaro y San Luis de Potosí; el episodio de Chalco donde desde 1865 se había instalado una “Escuela de la Razón y el Socialismo” que culminaría con la rebelión de Julio Chávez López en 1869. Estos movimientos campesinos revolucionarios han sido clasificados como “rebeliones mesiánicas, rebeliones por la autonomía comunal, por la democracia agraria, anti-imperialistas y rebeliones socialistas” (Rama: 1987: xv)

2.2 Marco Conceptual

Los conceptos son el estiércol del alma
Fernando González

En este capítulo realizo una exposición general de los principales conceptos utilizados en el presente trabajo, se trata de los conceptos: Utopía y Buen Vivir. Mi propósito consiste en establecer un punto de partida sobre las categorías claves que acompañan el desarrollo de los objetivos general y específicos. En los capítulos posteriores estas categorías, que por ahora tienen un carácter general, serán analizadas desde una perspectiva hermenéutica con el propósito de reconstruirlas y encuadrarlas al concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir*.

2.2.1 Utopía

La utopía rebasa los linderos de la filosofía política y penetra en lo literario
Horacio Cerutti

Dada la infinidad de elaboraciones en torno a lo utópico, las cuales abarcan un periodo de casi treinta siglos de historia desde la Antigüedad griega hasta el pensamiento contemporáneo, la siguiente revisión categorial no pretende ser exhaustiva. Ante esta dificultad, opté por concentrarme alrededor de aspectos específicos que demarcan las periodizaciones y autores más relevantes que han contribuido a desarrollar este tipo de pensamiento. Por consiguiente, en este apartado hago referencia, en primer lugar, al significado más popularizado o común de lo utópico, y, en segundo lugar, realizo un breve recorrido por cuatro etapas que pueden considerarse las más importantes en el pensamiento utópico: i) La utopía en la Antigüedad griega; ii) La utopía en la Edad Media; iii) Las utopías del renacimiento; iv) El socialismo utópico y el marxismo.

El significado común de utopía

Etimológicamente el término *Utopía* significa *ningún lugar*. Francisco de Quevedo tradujo este neologismo -enunciado por Tomás Moro en su obra *Libro del estado ideal de una república en la*

nueva isla de Utopía, publicada en 1516- como *no hay tal lugar* o también como *no-lugar*. Moro inauguraría así, a inicios del siglo XVI, el género literario utópico.

En una carta enviada su amigo Erasmo de Rotterdam, Moro manifiesta que con ese término no quería significar un país feliz, en cuyo caso el neologismo hubiera sido *eu-topía*, sino que quería significar *País de Ninguna Parte* porque consideraba muy poco probable que un Estado perfecto pudiera existir (Tamayo, 2012: 76).

La referida obra de Tomás Moro es un dialogo entre Moro, Egidio y un viajero ficticio llamado Rafael Hitlodeo, compañero del navegante Américo Vespucio. En el diálogo, Hiltodeo describe la economía, el urbanismo, las relaciones entre ciudadanos y la organización de la vida de los habitantes de la República Imaginaria De ahí que dentro de una acepción bastante común, el término utopía pueda ser definido como “*una representación fantasiosa de una sociedad que contiene una solución a una serie problemas sociales aún no resuelta*” (Elías, 1998: 16).

Etapas del pensamiento utópico

1) La utopía en la Antigüedad griega: Si bien el término utopía fue acuñado por Tomás Moro, su obra no puede catalogarse como la primera en pertenecer a ese género. Existen antecedentes que se remontan a la Antigüedad griega donde aparecen pensadores como Homero, Hesíodo y Platón. La mayor parte de los tratadistas coinciden en señalar que fue Platón (428-347 a. C.), en *La República*, el primero en escribir una utopía como tal (Pulgarin, 2004: 14).

Platón es considerado el padre del pensamiento utópico. En dos de sus obras *Las Leyes* y *La República*, este pensador ofrece los primeros esbozos de la sociedad ideal. En *La República* propone una sociedad instituida sobre tres esferas jerárquicas: campesinos, artesanos y comerciantes, guerreros y gobernantes. Dichos estamentos se correspondían respectivamente con el dominio del “soma”, la “psique” y el “logos”, así como con tres virtudes del alma: fortaleza, justicia y templanza, reunidas por la prudencia. A su vez, estos estamentos estaban asociados con cuatro metales: oro en los gobernantes o príncipes filósofos, plata en los guerreros y bronce y hierro en el estamento inferior. La preeminencia de uno de los metales, asociados con una de las cualidades mencionadas, es lo que determinaba la pertenencia a un estamento así como la posibilidad de movilidad social. En este estado ideal, que contrastaba con cuatro formas de sociedad criticada (timocracia, oligarquía, faccionalismo, y dictadura), la causa central de la

ansiada concordia social se encontraba en la ausencia de toda forma de propiedad privada. La utopía de Platón, esbozada en *La República* se situaba no solo en la denuncia y el repudio del orden establecido, sino también en la afirmación de la posibilidad humana de lograr una forma de sociedad en la que reinaran la justicia y la felicidad (Barabas, 1987: 69 -70).

2) La utopía en la Edad Media: En la Edad Media, se destaca Agustín de Hipona con la obra *La ciudad de Dios* y también Irineo de Lyon con el Libro V de *Adversus haeresees*. De éste último, y basado en Tamayo (2016), relataré sintéticamente el contexto en el que vivió y sus principales aportes al utopismo.

Entre los años 175 y 177 se produjeron intensos conflictos entre cristianos y paganos que produjeron la muerte del obispo de Lyon, Irineo fue nombrado su sucesor. Este pensador distingue tres etapas sucesivas en la historia de la humanidad: la era de las persecuciones, en la cual él vivió, el reino del mesías y el reino del Padre. Se trata de tres fases del plan divino establecido para los cristianos.

La era de las persecuciones fue gobernada por los paganos y se caracteriza por la tensión entre la bondad de la creación y la maldad del paganismo. Irineo combate la herejía gnóstica que consideraba el mundo intrínsecamente malo y afirmaba una existencia espiritual superior. Por ello y como premio a los cristianos martirizados por los paganos, introduce una etapa en la historia humana *el reino del Mesías*, que tuvo lugar con la resurrección de los muertos y la restauración material de los cuerpos, pero no en la existencia celestial, sino en la tierra, bajo el supuesto de que los mártires gozarán en la tierra, durante un milenio, de los bienes que fueron privados por sus verdugos. Tras esos mil años de disfrute en la tierra, se iniciará la tercera etapa *el reino de Dios Padre*, que será eterno. En esta última etapa Dios restablecerá las cosas que *“ni el ojo ha visto ni el oído ha escuchado, ni de las que el pensamiento ha concebido nada acerca de ellas en el corazón del ser humano”*. Irineo, consideraba más importante el reino del Mesías, pues lo que sucediera a los cristianos después del gozo material del milenio no debiera ser motivo de preocupación. Su idea del reino de Dios Padre no era otra cosa que una ratificación de la vida material del reino del Mesías, y el cielo sería un reino material glorificado (Tamayo, 2016: 37-38).

3) Las utopías del renacimiento: El Renacimiento es la Edad de Oro de las utopías. Es una época donde se vuelve a pensar la sociedad perfecta derivada del modelo proporcionado por la

Antigüedad griega, especialmente, por *La República* de Platón. El surgimiento del “Nuevo Mundo” con los procesos de colonización de América por Europa, junto a la irrupción de las civilizaciones indígenas, sirven de fundamento a las utopías del humanismo europeo (Barabas, 1987).

Entre los pensadores más importantes de la época se destacan Tomás Moro, cuya obra *Utopía* fue descrita anteriormente; Tomasso Campanella con su obra conocida como *La Ciudad del Sol*, publicada en 1632; y *La Nueva Atlántida* escrita por Francis Bacon en 1622.

En *La Ciudad del Sol* se narra el diálogo entre el Gran Maestre de los Hospitalarios y un almirante genovés que cuenta cómo llegó a la isla de Trapobana, donde los indígenas le condujeron a la Ciudad del Sol, rodeada por siete murallas con el templo del sol en lo alto del monte. Los habitantes de dicha ciudad, que le explican el funcionamiento de sus instituciones, viven en una república teocrática cuyo gobernante supremo es un sacerdote llamado el Metafísico, ayudado por los príncipes Pon, Sin y Mor, cuyo significado es Poder, Sabiduría y Amor. Poder tiene a su cargo el ejército y la defensa del país. Sabiduría dirige las artes liberales y mecánicas, y las ciencias. Amor tiene un cometido más amplio: se ocupa de las relaciones sexuales, de la educación, la agricultura y la medicina. El comunismo es el sistema vigente. Cada barrio se autoabastece y tiene sus propios graneros. No hay lugar para el egoísmo porque el principio ético que rige las relaciones entre los habitantes es el amor a la comunidad. No se conoce el desempleo y todos los habitantes trabajan cuatro horas al día (Tamayo, 2016: 86)

Según Bloch, *La Ciudad del Sol* es concebida como una sociedad amurallada, donde el orden está dictado por un Estado autoritario que se convierte en el más alto objetivo, y la libertad humana es decidida por una dictadura de las estrellas.

La Nueva Atlántida de Bacon es el ejemplo claro del pensamiento renacentista en el que la ciencia y la tecnología empiezan a ser consideradas como las potencialidades principales con que cuentan los seres humanos para afirmarse como dueños del cosmos y su destino. La ciencia se convierte en una esperanza de transformación de la sociedad que no pasa ya por la religión sino por las construcciones estrictamente humanas. (Barabas, 1987: 78)

Según lo anterior, Tamayo (2012: 87) señala que existen dos caracterizaciones bastante adecuadas de la obra de Bacon, que la identifican como una “utopía pretecnocrática” y como una “utopía científico-religiosa”

4) El socialismo utópico y el marxismo

El socialismo utópico: Tras la revolución francesa surgieron algunos críticos de las desigualdades generadas por el sistema industrial existente, sobre todo en Francia e Inglaterra. Esos críticos fueron pensadores que se imaginaron y pusieron en práctica sociedades alternativas, en tanto que compartieron las ideas socialistas. Por esta razón, según Tamayo (2012), la primera formulación del socialismo moderno asocia este con la utopía, dando lugar al llamado socialismo utópico. Entre los representantes mejor conocidos del socialismo utópico se encuentran Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858), Etienne Cabet (1788-1856) y Louis Blanc (1811-1882); según ellos el dogma liberal de la libre competencia no logra armonizar los intereses individuales con el interés general, no ofrece condiciones iguales para todos, sino que genera una desmedida sed de acumulación de bienes y una creciente franja de opresión y exclusión social.

El marxismo: El socialismo científico o marxista difiere del socialismo utópico en tres aspectos. Primero, el marxismo reemplaza la crítica parcial de la sociedad por una crítica integral, basada en un análisis de la relación fundamental (económica) que determina a la sociedad capitalista. El hecho de que el marxismo penetrara más profundamente que los fenómenos superficiales accesibles a la crítica empírica implicaba un análisis de la falsa conciencia que obstaculizaba el paso, y de las razones históricas de ello. Segundo, coloca al socialismo en el marco de un análisis histórico evolutivo que explicaba por qué emergió, cuándo lo hizo, cómo una teoría y un movimiento, y por qué el desarrollo histórico del capitalismo debe generar al final una sociedad socialista (a diferencia de los socialistas utópicos, para quienes la nueva sociedad era una cosa terminada que tan solo tenía que ser instituida en una forma fina, dependiendo de cuál fuera el modelo preferido, en el momento adecuado, la sociedad futura de Marx continúa evolucionando históricamente, de manera que sólo pueden diseñarse sus principios y esquemas generales). Tercero, clarificó el modo de transición de la vieja sociedad a la nueva: el proletariado sería su vehículo, a través de un movimiento de clase comprometido en una nueva lucha de clase que alcanzaría su objetivo solamente a través de la revolución: la expropiación de los expropiadores (Hobsbawm, 2011: 54-55)

2.2.2 Buen Vivir

El Buen Vivir proviene de los términos *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, palabras de la cosmovisión ancestral kichwa y aymará, que significan y se sintetiza en alcanzar una vida plena. Los pueblos indígenas entienden el Buen Vivir como la construcción de un nuevo modelo de vida, no solo para los humanos sino también para la Pachamama. El nuevo modelo de vida incluiría todas las dimensiones del ser humano y de la Tierra: político, económico, social, ecológico, afectivo, espiritual, lúdico, cultural, mitológico, etc. Según Tamayo (2012), el Buen Vivir consiste en vivir en comunidad, hermandad y sororidad, en armonía entre las personas y la naturaleza; en compartir y no competir; en alcanzar un equilibrio entre los seres humanos, entre estos y la naturaleza, entre los hombres y las mujeres; en vivir con creatividad y acción conjunta; en recuperar la cultura de la vida en armonía y respetar la Madre Tierra; en respetar su capacidad de autorregulación de la vida y del planeta; en volver al camino del equilibrio; en definitiva, volver a ser.

El Buen Vivir plantea una alternativa a los paradigmas del desarrollo basados en el crecimiento económico. No se trata de una alternativa que agudiza la dicotomía desarrollo-subdesarrollo, sino que trasciende hacia formas de organización social que implican vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. El Buen Vivir se sustenta en la soberanía alimentaria⁹ y en la agroecología¹⁰, bajo la lógica de intercambios justos, a partir de los siguientes principios: la naturaleza debe ser sujeto de derechos, las relaciones de poder deben

⁹ Se entiende a la Soberanía Alimentaria como el derecho de cada comunidad a decidir sobre la producción, distribución y consumo de los alimentos necesarios para la vida. Los alimentos de la comunidad no deben estar sometidos al cambio en mercados libres, en los cuales los más beneficiados son los grandes productores y comerciantes –los que tienen capacidad de monopolización y control–, donde esos medios de consumo solo están al alcance de quienes disponen de dinero. La Soberanía alimentaria implica el derecho de todos los miembros de la comunidad a disponer de los alimentos necesarios, producidos sin intervención de sustancias contaminantes, con respeto a la naturaleza, es decir en producción agroecológica.

¹⁰ La Agroecología se está constituyendo como una ciencia transdisciplinaria cuyo objeto es la relación entre los ecosistemas y la cultura tratados de una manera amplia e integral. Es decir, si bien está centrada en los ámbitos rurales locales, los comprende en una vinculación directa con los escenarios globales tanto desde el punto de vista biológico y energético, como desde la perspectiva política, social, económica y ambiental el concepto de Agroecología en el ámbito académico surge aproximadamente a finales de 1970 como una concepción más amplia que la puramente agronómica, edáfica, entomológica o fitotécnica, donde fue logrando un lugar central el aspecto sociocultural de la ecología. Como ciencia transdisciplinaria ha venido construyendo un corpus teórico y metodológico enriquecido por la geografía ambiental, la economía ecológica, la educación ambiental, la etnoecología, la ecología política y la historia ambiental. La apuesta de la Agroecología entonces, propende por el equilibrio ecosistémico general apuntalado en modelos agrícolas biodiversos que sean manejados por las propias comunidades que habitan los territorios y les dan sentido.

ser consensuadas desde una visión plural y comunitaria y el reconocimiento de un tiempo histórico no lineal (Guillén y Phélan, 2012:19).

El Buen Vivir como racionalidad y modo de vida alternativo al capitalismo busca respetar todas las formas de vida, así como las formas de ayuda mutua, de cooperación y de solidaridad. Formas que están en consonancia con las cosmovisiones de los pueblos ancestrales y que han permitido que se conserve la biodiversidad del territorio. El Buen Vivir se relaciona directamente con la vida en comunidad, implica ser parte de una comunidad cuya racionalidad es diferente o alternativa a la racionalidad de lucro del capitalismo.

CAPÍTULO 3

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

En una ruptura propiamente revolucionaria, el futuro utópico ni está simplemente realizado por completo, presente, ni es meramente evocado como una promesa distante [...] Es más bien como si, en una suspensión única de la temporalidad, en el cortocircuito entre el presente y el futuro, nos fuera permitido por un instante –como por acto de gracia- actuar como si el futuro utópico estuviera no completamente aquí pero si en nuestra mano, a punto de ser agarrado. La revolución no tiene que ser experimentada como la serie de penalidades que tenemos que sufrir para la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino precisamente como esas penalidades presentes sobre las que esta felicidad y libertad futuras proyectan ya su sombra. En ellas ya somos libres cuando estamos luchando por la libertad y ya somos felices mientras luchamos por la felicidad.

Slavoj Zizek (2010: 63)

El filósofo esloveno Slavoj Zizek señala que en las verdaderas rupturas históricas, las cuales por cierto son revolucionarias, el horizonte de lo utópico ocupa un lugar privilegiado del intersticio entre el presente y el futuro; todavía no alcanzamos a plenitud esos “mundos posibles”, el futuro anhelado, pero éstos tampoco devienen en imagen distante, los tenemos a la vista, los tocamos con las manos pero aún no podemos abrazarlos. Esto es lo que sucede con el Buen Vivir, con el *Sumak kawsay* y el *Sumak qamaña* de las comunidades quechua y aymará de América Latina; al igual que en la utopía de Eduardo Galeano, ese mundo alternativo por el que luchan desde tiempos inmemorables continúa estando en su horizonte, para alcanzarlo caminan diez pasos y él se aleja diez pasos; ante aquel huidizo y caprichoso horizonte se preguntan ¿para qué sirve la utopía?, solo aciertan a responder que precisamente para eso sirve, para caminar.

En este capítulo me refiero a los orígenes cercanos de ese horizonte utópico, el Buen Vivir. Cercanos porque no constituye éste un ejercicio de arqueología del saber, a la manera de Michel Foucault (2007), o sobre las peripecias históricas que debieron atravesar las comunidades indoamericanas para florecer en el mundo contemporáneo con parte de sus cosmovisiones y formas de organización cooperativa aún vigentes, como podrían atestiguarlo los trabajos sobre indigenismo de José María Arguedas¹¹ o de José Carlos Mariátegui (1979). El capítulo está organizado de la siguiente manera: primero estudio los fenómenos sociopolíticos, económicos y epistemológicos que se encuentran asociados al surgimiento del Buen Vivir, particularmente en

¹¹ Sobre el indigenismo de Arguedas, además de sus obras, se encuentra el ensayo de Mario Vargas Llosa “La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo”, Madrid, Alfaguara, 2008.

las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia. Posteriormente, analizo los cuestionamientos que desde ésta visión se hacen al sistema capitalista y a los paradigmas o teorías del Desarrollo Rural.

3.1 Fenómenos sociales, políticos y económicos asociados al surgimiento del Buen Vivir

En las tensiones existentes en la relación Propiedad Privada – Propiedad Estatal – Propiedad Comunal, se visualiza el proceso histórico atravesado por las sociedades latinoamericanas que han padecido los efectos de los regímenes neoliberales. De ahí que en este punto describo en qué consisten y el itinerario de estas tensiones.

El neoliberalismo se instauró como un orden político, cultural e ideológico; como un modelo económico; y como una forma de controlar la distribución de la riqueza. Este modelo es un mecanismo de lo que Harvey (2007) llama acumulación por desposesión, una teoría según la cual las formas de acumulación originaria (separación violenta del productor de sus medios de producción) estudiados por Marx mantienen vigencia en la actualidad como mecanismos de acumulación de capital. Estas son sus palabras al respecto:

Todas las características de la acumulación primitiva mencionadas por Marx han seguido poderosamente presentes en la geografía histórica del capitalismo hasta el día hoy. Durante las tres últimas décadas se ha acelerado el desplazamiento de poblaciones campesinas y la formación de un proletariado sin tierra en países como México y la India; muchos recursos que antes eran de propiedad comunal, como el agua, están privatizados (con frecuencia bajo la presión del Banco Mundial) y sometidos a la lógica de la acumulación capitalista; desaparecen formas de producción y consumo alternativas (indígenas o incluso de pequeña producción, como en el caso de Estados Unidos); se privatizan industrias nacionalizadas; las granjas familiares se ven desplazadas por las grandes empresas agrícolas; y la esclavitud no ha desaparecido (en particular en el comercio sexual) (Harvey, 2007: 116).

El neoliberalismo no es, entonces, un modelo de generación riqueza, sino un mecanismo para expropiar la riqueza existente, riqueza que tiene un carácter estatal y comunal. En América Latina el neoliberalismo expropió lo público-estatal apropiándose de empresas públicas, hidroeléctricas, sistemas de transporte, sistemas financieros, sistemas de ahorro de los trabajadores, recursos naturales, etc., que habían sido creados o conservados con el esfuerzo de varias generaciones de trabajadores y trabajadoras, y convirtió esa riqueza pública estatal en propiedad privada nacional o extranjera. El neoliberalismo también privatizó lo comunitario, es

decir, el conjunto de riquezas no estatales pero de carácter público o común, como los sistemas de acueducto de las comunidades rurales.

La privatización de lo público (estatal y comunitario) dio lugar a otra característica del neoliberalismo: la externalización del excedente económico. América Latina se convirtió exportadora de materias primas y de capital que emerge de las empresas estatales privatizadas, hecho que generó la descapitalización de las economías latinoamericanas. Así, mientras por un lado continúa la crisis de la deuda externa, por otro lado mayores recursos monetarios continúan saliendo hacia las empresas extranjeras. Una característica adicional del neoliberalismo es la financiarización de la acumulación: las principales ganancias no se dieron por la renovación tecnológica, sino mediante especulación financiera a través de los fondos de pensiones, las reservas de minerales, los commodities¹², aspectos que generaron burbujas financieras y las crisis mundiales de los años dos mil. Una última característica del neoliberalismo es la flexibilización laboral entendida como la contracción de los derechos laborales. Si entre 1940 y 1960 existieron en América Latina contingentes obreros sindicalizados, con derechos laborales y seguridad social; en los tiempos neoliberales ese modelo de contratación es reemplazado por uno más flexible, donde prima la contratación de trabajadores polivalentes capaces de desempeñar distintas actividades, que carecen de derecho a sindicalización, tienen contratos cortos y no poseen garantías de bienestar social. Surge así una nueva clase trabajadora no sindicalizada y desprotegida, carente del conjunto de los beneficios sociales que el movimiento obrero había conquistado entre 1930 y 1950 en todo el mundo.

A las características descritas les acompaña el Consenso de Washington¹³ con sus políticas de desregulación económica y de reducción del Estado. De esta manera, las empresas transnacionales logran dominar las relaciones económicas y la edificación de un sistema político corrupto que ideológicamente introduce la idea de que la democracia se reduce a la elección de autoridades bajo el esquema de liberalismo político, con un sistema de partidos y elecciones

¹² Materias primas a granel. Se trata de productos cuyo valor viene dado por el derecho del propietario a comerciar con ellos, no por el derecho a usarlos. Un ejemplo de un commodity es el trigo ya que, basándose en una calidad mínima estándar, no se hace diferencia entre el trigo producido en una granja o en otra. Otros ejemplos son la electricidad o el petróleo o la banda ancha en Internet; aunque este concepto incluye también productos semielaborados que sirven como base para procesos industriales más complejos. Ejemplo: los commodities que exporta Chile son el cobre y la celulosa, los que exporta Paraguay y Argentina la soja y la carne vacuna ([https://es.wikipedia.org/wiki/Mercanc%C3%ADa_\(econom%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Mercanc%C3%ADa_(econom%C3%ADa)))

¹³ El paquete de políticas económicas del Consenso de Washington para los países latinoamericanos fue el siguiente: mayor disciplina fiscal; recorte del gasto público; reforma fiscal; liberación de la tasa de interés; tasa de cambio competitiva; liberación comercial; liberación de flujos de inversión extranjera; privatización; desregulación de mercados; asegurar derechos de propiedad (Del Búfalo, 2002)

cada cuatro años. El neoliberalismo generará también otros impactos: la desindustrialización; el imaginario de que la globalización suprime las fronteras; la dualización de la economía: surgimiento de reducidos núcleos urbanos altamente tecnificados con circulación de mercancías, régimen salarial y laboral, pero alrededor de ello una economía informal, sin regulación, sin salario, sin derechos, economía que va a ser considerada por el neoliberalismo como irrelevante e innecesaria; desterritorialización del trabajo que implica la extinción de las antiguas ciudadelas y de la antigua cultura obrera en la que se sustentaba la lucha sindical del movimiento obrero clásico latinoamericano y mundial; surgimiento de una clase trabajadora joven y feminizada, que se mueve entre el trabajo asalariado temporal, sin derechos y por cuenta propia. En el ámbito social el neoliberalismo va a significar el desmonte del antiguo movimiento obrero de la gran fábrica que eran el baluarte de las luchas populares, que en menos de diez años van a desaparecer y pulverizar a la antigua clase obrera y van a dar lugar al surgimiento de un nuevo proletariado: disperso, sin organización, precario, desterritorializado, sin cultura obrera cohesionada, sin capacidad política (García, 2001).

En América Latina, el neoliberalismo duró alrededor de veinte años hasta encontrar un límite. En la primera década del siglo XXI, la región será sacudida por grandes rebeliones; al caso de Venezuela, con el ascenso al poder de Hugo Chávez, se van a sumar Ecuador, Argentina, Bolivia, Uruguay, Paraguay y Brasil. El principio del siglo XXI estará marcado por el derrumbe de la ilusión neoliberal y el surgimiento de un conjunto de rebeliones que reconfiguran la geografía política con el surgimiento de gobiernos revolucionarios y gobiernos progresistas, que en el caso Ecuador y Bolivia estuvieron respaldados por levantamientos populares indígenas y campesinos. Estos gobiernos van a implementar modelos alternativos o acciones económicas alternativas al régimen neoliberal de acumulación por desposesión.

Las características en materia de política económica de estos gobiernos que, en el caso de Ecuador y Bolivia pueden denominarse del Buen Vivir, son las siguientes: fortalecimiento del Estado; incremento de gasto público e inversión en salud, educación y vivienda; aplicación de mecanismos de regulación económica, control del sector financiero para lograr transferencia de recursos bancarios a créditos productivos para potenciar actividades económicas de pequeños productores; procesos de nacionalización de recursos públicos y empresas (gas, petróleo, energía eléctrica, etc.). Estas medidas permitirán a los gobiernos del Buen Vivir la retención de excedentes económicos para ampliar el mercado interno, fortalecer la relación Propiedad Estatal - Propiedad Comunal, reforzar la soberanía nacional y autodeterminación de la sociedad. Pero

además, esto les permite una mejor inserción en los procesos de mundialización económica y el inicio de un proceso de redirección de la producción al ámbito regional.

Estas medidas no constituyen una nacionalización total de la economía, sino de áreas claves. Los gobiernos del Buen Vivir no son una réplica de la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones, sino que el Estado controla sectores (industriales y no industriales) donde se genera mayor excedente para apoyar procesos de inversión pública y privada; tampoco sucede lo de los años 30 y 40 donde la industrialización permitió la conformación de una burguesía criolla, pues la mayor parte de los recursos del Bolivia y Ecuador no se privatizan vía transferencia a la burguesía sino que se redistribuyen entre los sectores populares y los más necesitados. Bolivia, por ejemplo, rebasó las metas del milenio en cuanto a superación de la pobreza (la población en pobreza extrema disminuyó del 41.2% en 1996 a 17.3% en el 2014), agua potable, alcantarillado y riego (el acceso de la población a agua potable aumentó de 57.5% en 1992 a 83.9 en 2014), también se han mejorado los índices educativos pues la tasa de término a 6° de primaria aumentó de 69.1 en 1992 a 90.7 en 2014 (UDAPE y CIMDM, 2015).

Por otra parte, se debe considerar que los gobiernos del Buen Vivir presentan similitudes, pero también diferencias, con los gobiernos nacionalistas latinoamericanos de los años 30 y 70 del siglo XX. En ambos casos, encontramos un modelo económico proteccionista orientado a desarrollar el mercado interno reduciendo su dependencia externa, de hecho es posible afirmar que los planteamientos de Evo Morales y Rafael Correa -sobre la necesidad del Estado de controlar los recursos petrolíferos y mineros- tienen afinidades con los de Lázaro Cárdenas cuando nacionalizó el petróleo mexicano en 1938 o con los de Salvador Allende cuando hizo lo mismo con el cobre chileno. Sin embargo, existen también claras diferencias en el ámbito de la cuestión agraria y el Desarrollo Rural porque si bien la Reforma Agraria se identifica en ambos casos como un componente relevante del modelo económico, el paradigma que guía su aplicación es diferente. Veamos: los gobiernos nacionalistas del siglo XX vivieron un periodo, entre 1930 y 1970, donde el pensamiento económico liberal, el marxismo dogmático y una parte del pensamiento económico latinoamericano (p.ej. la CEPAL) consideraban la desaparición del campesinado como una necesidad para el desarrollo; en esos años la agricultura y la economía campesina fueron subordinadas al objetivo de la industrialización por sustitución de importaciones, generando una política contraria a los intereses del campesinado, cuya forma de producción fue considerada un lastre que impedía la modernización, mientras la Revolución Verde se convertía en una “estrategia” para superar la supuesta ineficiencia de la economía

campesina; después de los años 70, con el advenimiento del neoliberalismo, el tema de Reforma Agraria desapareció de la política agraria, en su lugar surgieron propuestas de desarrollo agrario que, bajo el manto de la cooperación al desarrollo, buscaban “aliviar” la situación del campesino mejorando su capacidad productiva y de comercialización a partir de sus escasos recursos, pero sin plantearse acciones redistributivas que enfrentasen las causas estructurales de la pobreza rural; luego de los años noventa, cuando el neoliberalismo presenta síntomas de agotamiento y pierde terreno como paradigma dominante, surgen propuestas alternativas desde los movimientos campesinos, los estudios rurales y el marxismo ecológico que permiten analizar la economía campesina como un modelo específico de manejo y explotación sostenible de los recursos naturales y de los agroecosistemas, esta visión de la economía campesina está siendo defendida por los movimientos sociales y por los gobiernos del Buen Vivir. Así entonces, para concluir, se puede decir que a diferencia de los gobiernos nacionalistas los gobiernos del Buen Vivir avanzan hacia la ruptura con algunas de las premisas modernizadoras sustentadas en la sustitución de importaciones, la Revolución Verde y el paradigma del desarrollo. Estos gobiernos han revalorizado la agricultura campesina como oportuna y sostenible, y asumido en sus cartas constitucionales y desarrollos legislativos los principios del Buen Vivir y la Soberanía Alimentaria (Gascón y Montagut, 2011).

3.1.1 Buen Vivir y Ubuntu en los campesindios y comunidades afro

La formación del campesinado en un continente colonial como es el caso de América Latina, admite la pertinencia del neologismo “campesindios”, acuñado por Armando Bartra, para enunciar la complejidad, diversidad y riqueza cultural de esos sujetos que son a la vez indios campesinos. En este sentido

La comunidad agraria es ethos milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes, y lo que hoy llamamos campesinos, los campesinos modernos, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Sólo que hay de campesinos a campesinos, y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, campesindios. Convergencia plural pero unitaria donde, sin fundamentalismos pero sin renunciar a sus particularidades, todos son indios y todos campesinos, todos son campesindios (Bartra, 2011: 138)

En Bolivia, Colombia y Ecuador los campesindios se erigen como sujetos creadores y transformadores protagonizando insurgencias, encabezando gobiernos de avanzada, moldeando e impulsando proyectos de Buen Vivir como propuestas no sólo de resistencia sino de alternativas reales al modelo económico neoliberal y a las inoperantes democracias

occidentales. En el caso de las comunidades afro podría trazarse una línea de conexión con los campesindios, en tanto estas comunidades hacen parte de movimientos transclasistas que hacen oposición y resistencia al orden patriarcal, al racismo, a la acción ecocida de la industrialización y la urbanización, a la emergencia del fascismo, al sometimiento colonial, a la amenaza de guerra, a la erosión del mundo campesino, a la opresión sobre los pueblos originarios, entre otras causas, conforman actores globales e históricos como las coaliciones antiimperialistas, los frentes populares antifascistas, las internacionales feministas, el pacifismo, el ambientalismo y, en el caso colombiano, convergencias más recientes como Proceso de Comunidades Negras (PCN) o la Autoridad Nacional Afrocolombiana (ANAFRO).

Desde esta perspectiva, en este apartado describo, en primer lugar, el concepto de Buen Vivir presente en los movimientos campesindios de Bolivia, Colombia y Ecuador que durante los últimos años han sido protagonistas de diferentes formas de movilización social y acción colectiva. En segundo lugar, realizo una aproximación al concepto de Ubuntu originario de los pueblos afro, mismo que -guardando distancia- podría ser equiparado con el concepto de Buen Vivir.

El Buen Vivir de los campesindios

América Latina ha realizado un importante aporte filosófico, ético y político al consagrar, específicamente en las constituciones de Ecuador y Bolivia, una nueva perspectiva doctrinaria que supera los clásicos derechos y garantías establecidos en el contexto del constitucionalismo liberal. Se trata del Buen Vivir, que en las comunidades quechua y aymará se conoce como *sumak kawsay* y *sumak qamaña*, *un nuevo concepto que postula una relación entre sociedad, individuo y naturaleza totalmente diferente de la que se plasmó con el advenimiento de los ideales del progreso, la modernidad y el desarrollo* (Boron, 2014: 150).

El Buen Vivir no surge con las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009) pues éste ya contaba con un amplio recorrido y siglos de historia; lo que surge con estas constituciones, son sus primeras expresiones formales, fruto de nuevas condiciones políticas, generadas por la crisis del modelo neoliberal en América Latina, el ascenso de la lucha sociales protagonizadas por amplios movimientos sociales de carácter indígena y campesino, y por la irrupción de gobiernos alternativos y progresistas como los de Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia.

El Buen Vivir no es un concepto unívoco porque puede ser definido de diversas maneras, pero siempre con un distanciamiento antagónico de las visiones occidentales eurocéntricas de progreso, modernidad, desarrollo, bienestar o crecimiento económico. Así por ejemplo, para el pensador aymará David Choquehuanca (2010) *el Buen Vivir busca recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la naturaleza, con la Pachamana, donde todo es vida, con donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos* (Choquehuanca, 2010: 6-13). María Eugenia Choque (2006), también pensadora Aymará, señala que el logro del Buen Vivir

Se da través de la satisfacción de la alimentación y esto a través del control de la producción. El ayllu regula con rigor el sistema de producción agropecuario y de otros recursos, las decisiones tomadas por las autoridades luego de la consulta a su pueblo están revestidos de celeridad, contrariar es castigado. Con el logro de una buena producción se consigue a su vez uno de los objetivos fundamentales, el Suma manq`aña, es decir el comer bien. El Suma Qamaña (vivir bien y convivir bien) es el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan (Choque, 2006)

Conforme a lo anterior, Gudynas (2011) afirma que el Buen Vivir no debe ser entendido como una reinterpretación occidental de un modo de vida indígena particular, ni tampoco como un intento de regresar al pasado, a una cosmovisión indígena para hacer del desarrollo un desarrollo sostenible. Y que en realidad el Buen Vivir se delimita como una plataforma donde se comparten diversos elementos con una mirada puesta en el futuro; posee un horizonte utópico de cambio. Otra definición asociada al Buen Vivir es la de Ana Ester Ceceña, quien lo comprende como:

Los diferentes planteamientos en torno a la idea de refundar el sentido de la vida a partir de la búsqueda de armonía y complementariedad intersubjetiva que han emergido principalmente de la región andino-amazónica de América, pero que recoge un saber ancestral y un imaginario utópico que se expresa en las cosmovisiones y en las interpretaciones o propuestas políticas de la mayor parte de los pueblos del Continente. El Sumak qamaña en Bolivia, y el Sumak kawsay en Ecuador, cobran sustancia desde la totalidad integrada de todo lo que compone la vida y el cosmos. Se habla desde las cosmovisiones y las herencias culturales comunitarias pero no se trata de una concepción estática o conservadora. Los saberes heredados se revisan permanentemente en un ejercicio habitual denominado tinkuy, que permite ir adaptando, enriqueciendo, corrigiendo o desechando lo que sea prudente, desde una valoración regida por la serenidad del aprendizaje del saber ser, que es el ser con y en la tierra, el ser en armonía con la totalidad (Ceceña, 2012).

El Ubuntu de las comunidades afro

El Ubuntu se remonta al sur de África y se relaciona con el principio filosófico de que todos los seres humanos formamos una sola familia que viaja junta por la tierra; en el caso de los pueblos nativos de África ese “viajar juntos” se refiere a una especie de atmosfera familiar o, dicho de otro modo, a una especie de afinidad filosófica y a un parentesco entre los nativos africanos. Con este principio, el Ubuntu rompe con el conocimiento y la epistemología eurocéntrica a través de formas propias de pensamiento y de relacionamiento de las culturas afro.

El pacifista sudafricano Desmond Tutu, premio Nobel de paz, y que acuñó el término *Nación Arco Iris* para referirse metafóricamente a la Sudáfrica posterior al Apartheid, afirma que *“una persona con Ubuntu está abierta y disponible para todos los demás, respalda a los demás, no se siente amenazada cuando otros son capaces y son buenos en algo, porque está segura de sí misma ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que se decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados y oprimidos”* (Kakozi, 2015)

Uno de los méritos de Desmond Tutu fue que como presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, en el caso del conflicto en Sudáfrica, apeló al Ubuntu para solucionar un problema central en el proceso de reconciliación: ¿cómo dar amnistía y, al mismo tiempo, hacer justicia? Tutu definió el Ubuntu como “la verdadera esencia del ser humano”, tener Ubuntu es ser persona, ser hospitalario, compasivo, generoso, empático, solidario. Por esta razón afirma: *‘mi humanidad está involucrada, está inextricablemente relacionada a tu humanidad’. Pertenece a un bundle of life (haz de vida). Decimos ‘la persona es persona en medio de otras personas’. No es ‘pienso luego existo’, sino ‘soy humano porque pertenezco, participo, comparto’. La persona con ubuntu es abierta y disponible para otros.’* (Kakozi, 2015)

Según Kakozi (2015), los planteamientos de Tutu sobre el Ubuntu se pueden sintetizar así: el Ubuntu es el fundamento de una comunidad interdependiente; el reconocimiento de las personas como distintas en sus identidades; el Ubuntu combina lo mejor de las culturas europeas y africanas para construir una nueva y distinta teología; y el pensamiento del Ubuntu es la mejor propuesta para erigirse en contra del Apartheid.

Ramose (2002), citado por Kakozi (2015), considera que el Ubuntu es la raíz de la filosofía africana, la fuente de la que se derivan tanto su ontología como su epistemología y el punto de partida para la liberación del África Subsahariana. Desde el Ubuntu es posible emprender un proceso contra el racismo y en contra de la dominación epistemológica eurocéntrica, esto por cuanto este autor muestra que en la concepción de Aristóteles del hombre como “animal racional”, la cual hizo carrera en occidente, se encuentra el fundamento del racismo moderno: la “lucha por la razón” de quien es y quien no es animal constituiría el fundamento del racismo. En consecuencia, en el Ubuntu encontramos la afirmación de que la “razón” y lo “humano” no son un atributo de la Europa blanca.

Siguiendo a Kakozi (2015) el término Ubuntu está compuesto por el prefijo *ubu* y la raíz *nutu*. El prefijo *Ubu* denota el “ser” en general, es decir, antes de manifestarse en la forma o modo de existencia de una entidad particular. La raíz *nutu* implica el desarrollo o la concretización mediante sus principales formas fenoménicas (*umuntu* [persona], *ikintu* [casa], *ukuntu* [modo o manera], y *ahantu* [lugar-tiempo]). De manera que

Ubuntu sería, por un lado, la abstracción de las concretizaciones de las formas fenoménicas del “ser siendo” y, por el otro lado, se entendería como la abstracción de umuntu (persona). Pues [...] para formar los términos en lengua bantú, muntu como ser humano, en sentido occidental de “persona”, se convertiría en Ubuntu (humanidad, tanto como cualidad humana como conjunto de los seres humanos). Es importante recalcar aquí que en la cosmovisión bantú, ser muntu o umuntu es estar, de principio y de facto, intrínsecamente ligado a deberes y obligaciones morales; en otros términos, ser muntu es actuar bien; actuar mal es perder nuestro Ubuntu (el hecho de ser muntu) (Kakosi, 2015:75).

En la conceptualización del Ubuntu existe un elemento importante relacionado con un rasgo común de carácter ontológico, presente en los prefijos: *ubu* (de *ubuntu*) y *umu* (de *umu.-ntu*). Ramose (2002), citado por Kakozi (2015), afirma que estos prefijos, en las lenguas bantú, sirven para: a) abstraer y generalizar, en el caso de “*ubu*”; y b) para especificar y concretizar, en el caso de “*umu*”. En este sentido, Ubuntu significaría la abstracción y la generalidad de las manifestaciones del *nutu* y, al mismo tiempo, la abstracción y la generalidad del *umuntu*. Este último prefijo también se entendería, por estar relacionado con otras formas fenoménicas del *nutu*, como “la entidad específica que sigue inquiriendo dentro del ser, la experiencia, el conocimiento y la verdad. Y, en consecuencia, tiene está ligado a la alteridad, en el sentido de que “inquirir dentro del ser” es, a la vez, tener conciencia de que el otro existe, porque la conciencia tiene siempre como contenido la experiencia de algo, y en ella cabe tanto la experiencia de uno mismo como la del Otro.

En este sentido, continuando con Ramose (2002), citado por Kakozi (2015), si la razón es un atributo humano es absurdo considerar que solo una parte de la humanidad la pueda poseer y usar. Por este hecho, la tarea del Ubuntu consiste en emprender una impugnación frente a la dominación epistemológica occidental con el propósito devolver la humanidad negada a los africanos, a través de la superación del racismo. Porque en conclusión, para el Ubuntu la razón y el “sentido de la humano” no es atributo exclusivo de occidente.

La esencia del Ubuntu se puede resumir en cuatro aforismos: 1) La persona es persona a través de otras personas; 2) Ignora a la vaca y salva al ser humano, porque la vida es más grande que la riqueza; 3) La soberanía del rey se deriva de y pertenece a sus súbditos; 4) Ningún humano puede ser absolutamente inútil. A partir de estos aforismos Eze (2010), citado por Kakozi (2015), elabora una postura a favor del Ubuntu, a la vez que hace un llamado a evitar el riesgo del “esencialismo comunitarista” porque la comunidad no puede crear al individuo, sino que se trata de una relación de contemporaneidad (individuo-comunidad) donde se forman o marcan las intencionalidades de la vivencia en el Ubuntu. El Ubuntu busca el bien de la comunidad prestando atención al equilibrio entre el bien de toda la comunidad y los deseos o necesidades de cada miembro.

Desde el enfoque de la ontología relacional, ante los dilemas metodológicos presente en el estudio de las identidades, Dion Foster sugiere que el Ubuntu es la mejor perspectiva para superar dichos dilemas.

Para Foster, citado por Kakozi (2015), los estudios sobre las identidades parten, generalmente, desde un horizonte “subjetivista”, desde el “Tú eres”, es decir, desde la exterioridad o desde la alteridad (Leibniz); y también desde un horizonte “objetivista”, desde el “Yo soy”, es decir, desde la mismidad (Heidegger). Esto es una dificultad recurrente en la filosofía occidental, en el sentido de que dicha filosofía ha construido a la *persona* como algo “conceptual”. De tal forma que en dicha filosofía se puede observar una oscilación entre el énfasis de ésta en: la “trascendencia” y en la “apertura”, por un lado, y, en la “autenticidad” y el “ser sí mismo”, por el otro. Se manifiesta, por tanto, en la filosofía occidental un problema entre la “mismidad” y la “apertura”. (Kakozi, 2015: 88).

Según Kakozi (2015), Foster considera que una vía de salida, una tercera vía, a este problema de las identidades es la expresión zulú o dicho africano “*Umntu ngumuntu ngabantu*”, que

significa: una persona es a través de otras personas. De tal forma que la verdadera identidad es formada y descubierta en relación con los otros.

Formulando algunas categorías para entender el Ubuntu, Foster, citado por (: 89) habla de la objetividad, la interobjetividad, la subjetividad y la intersubjetividad. Para este autor, objetividad y subjetividad estarían ubicadas en el ámbito individual, en tanto, la intersubjetividad y la interobjetividad se encontrarían en el ámbito comunitario. Sin embargo, la objetividad y la interobjetividad se entenderían a través de la exterioridad, mientras que la objetividad (“yo”) y la intersubjetividad (nosotros) serían intangibles a través de la interioridad (mismidad), pero con una diferencia muy relevante frente a la filosofía occidental y es que la intersubjetividad se hace inteligible a través de un tipo de mismidad “nosótrica”. ((Kakozi, 2015: 90). Dicho de otra manera: esa intersubjetividad es una apertura del sujeto hacia fuera de una interioridad concreta, es decir, una apertura hacia el “nosotros” constitutivo de los sujetos individuales que, solamente dentro de ese “nosotros” toman conciencia de ser tales. Se trata, entonces, de una inteligibilidad intersubjetiva.

En síntesis, esto es el Ubuntu desde la ontología relacional:

[...] el “yo” no se entiende, no se postula, no se devela, no existe, sino a través del “nosotros”, es decir, a través de la interrelación con otros “yos”. Comprendemos y explicamos al “yo” a través del “nosotros”. El “nosotros” antecede onto-epistémicamente al “yo” (Kakozi, 2015: 91).

El Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador

Para Bartra (2011) en el tercer milenio un fantasma recorre el continente. Los indios y campesinos echaron a andar y están haciendo camino. En Bolivia y Ecuador protagonizaron revoluciones políticas exitosas, transformaron repúblicas contrahechas en promisorios Estados multinacionales y buscan afanosamente un modelo de desarrollo posneoliberal de vocación transcapitalista donde el “Buen vivir” ocupe el lugar del crecimiento económico. El Buen Vivir es el producto de varios años de luchas las cuales son reconocidas incluso en los preámbulos de las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador que aparecen en el panorama latinoamericano casi que a la par con el ascenso del gobierno bolivariano de Venezuela y el debilitamiento de Estados Unidos en la región.

En el caso de las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia, a partir del concepto de Buen Vivir, el medio ambiente es entendido como la Madre Tierra y ésta como un sujeto de derecho. Se habla entonces de los derechos de la naturaleza. La Constitución ecuatoriana de 2008 establece en su preámbulo:

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana – sueño de Bolívar y Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra.

En tanto, en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia de 2007, se manifiesta que:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

El Buen Vivir deja atrás el conjunto de derechos y garantías de corte liberal establecidos en las antiguas constituciones latinoamericanas. Por el contrario, propone una cosmovisión que hunde sus raíces en las culturas ancestrales de las comunidades originarias del subcontinente. Esta cosmovisión ha sido catalogada por Boaventura de Sousa Santos (2009) no solo como un debate al desarrollo desde una visión postdesarrollista, sino como un verdadero debate desde las epistemologías del sur a la crisis civilizatoria.

En América Latina la Soberanía Alimentaria y el derecho humano a la alimentación van unidos a los procesos alternativos que tienen lugar en países como Bolivia o Ecuador. Prueba de ello es la presencia en sus constituciones de la alimentación como derecho humano.

Constitución de Bolivia, Artículo 16. Toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación. El Estado tiene la obligación de garantizar la seguridad alimentaria a través de una alimentación sana, adecuada y suficiente para toda la población.

Constitución del Ecuador, artículo 13. El derecho a la alimentación incluye el acceso libre y permanente a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para una alimentación sana, de calidad, de acuerdo con la cultura, tradiciones y costumbres de los pueblos. El Estado ecuatoriano reconocerá y garantizará el derecho a la soberanía alimentaria.

En conclusión, el Buen Vivir, no surge con los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos, ni tampoco los pueblos ancestrales del Abya-Yala son los exclusivos portadores. El Buen Vivir es parte de una histórica búsqueda de alternativas al capitalismo y al desarrollismo gestadas en las luchas por la emancipación de los pueblos. Es un horizonte utópico en desarrollo porque está aconteciendo en muchas comunidades que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista o que se han colocado al margen de ella. Sus ideales comunitarios ancestrales son la base para pensar y construir un mundo diferente. Al respecto Acosta (2013) ratifica que el Buen Vivir es un concepto plural, que se debería hablar de “buenos vivires”, y en consecuencia como plantean los zapatistas, la tarea de Buen Vivir es construir un mundo donde caben todos los mundos. En este sentido, el Buen Vivir es un concepto que ha venido tomando fuerza tanto desde los movimientos sociales campesino e indígena, como desde los planteamientos en materia de política pública. El Buen Vivir se sustenta en la Soberanía Alimentaria y en la Agroecología, bajo la lógica de intercambios y mercados justos, y sobre un conjunto de principios y valores que encauzan acciones tanto individuales como colectivas: a) Convivencia con la naturaleza (naturaleza sujeto de derecho); b) Relaciones de poder compartido, en consenso, con visión plural, basada en el respeto al otro (derechos colectivos); c) Sentido y acción de comunidad; y d) Sentido no lineal del tiempo.

En Bolivia el Buen Vivir guarda sincronía con una concepción integral en la cual desarrollo y democracia tiene la misma importancia. Con el reconocimiento de lo multiétnico y pluricultural en su Constitución Política, en Bolivia se hacen explícitos los valores comunitarios y colectivos,

reconociendo en la horizontalidad una ventaja respecto a las directivas verticales en la toma de decisiones. Inicialmente, se puede afirmar que las transformaciones democrático-culturales en Bolivia, constituyen parte de los puntales y avances de las nuevas propuestas paradigmáticas y civilizatorias que están surgiendo en América Latina como alternativa para superar la destructiva hegemonía económica, social, cultural e ideológica que implicó la era del desarrollo.

3.1.2 Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), Buen Vivir y Utopía

*Campesino, campesino
Compañero, compañero
Eres flor de los caminos
la vida de nuestro pueblo [...]
eres la mejor montaña
que ampara a los guerrilleros*

Lucas Iguarán

Consideraciones metodológicas

Para desarrollar este tema acudo al relato autobiográfico como una manera de situarme frente a mí mismo para contextualizar una época, una sociedad rural, las vivencias, los aprendizajes y las perspectivas de transformación social del campo colombiano percibidas desde el mundo de la militancia política. Por esta razón, como punto de partida conviene señalar que investigar en medio de la guerra no es una tarea sencilla, y menos si el tema se relaciona con uno de los actores del conflicto. Según Osorio (2006) debemos reconocer que la guerra deja huellas y dolores que usualmente los investigadores ocultamos. Frente a este hecho *es importante:*

[...] tomar en serio la recomendación de asumir medidas de salud psicológicas y preventivas para quienes investigamos, ya que corremos el riesgo de quedar traumatizados por efectos de la investigación (los dolores por las muertes de conocidos, amigos, etc.) El dolor por la ruptura de procesos sociales contruidos con cariño y esfuerzo es inevitable (Osorio, 2006: 43).

Hacer investigación social en contextos de guerra supone, entonces, exponerse a situaciones que frecuentemente nos apartan de los manuales y principios de investigación tradicionales. Como alternativa metodológica para enfrentar esa contingencia, Osorio (2006) propone adentrarnos en el *rico e inexplorado campo de vivencias personales sobre el cual difícilmente reflexionamos en perspectiva académica* (Osorio, 2006: 32). En consecuencia, para explorar mi propio campo de vivencias personales acudo al método etnográfico del Diario Intensivo (DI) de Progoff (1975) y a las herramientas proporcionadas por la Sociología de las Emociones para el

estudio de las movilizaciones sociales, teniendo en cuenta que una organización política como la FARC es un fenómeno de movilización social.

Este aparte se desarrolla en dos secciones. En la primera, realizo una descripción del método del DI y de los aportes de la Sociología de las Emociones para el estudio de las movilizaciones sociales; además, expongo las motivaciones que me llevaron a utilizar estas herramientas en la investigación. En la segunda, titulada *FARC, Buen Vivir y Utopía*, me refiero de manera “abstracta” al proyecto político de la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC) a su relación con el Buen Vivir y la utopía. Para esto acudo a la narrativa autobiográfica forjada mediante un ejercicio terapéutico de Diario Intensivo que tuvo como objetivo responder la pregunta ¿cómo viví la guerra?

El método del Diario Intensivo de Progoff y la Sociología de las Emociones

El DI es una técnica psicoterapéutica creada por el psicólogo junguiano Ira Progoff, en 1975, dirigida a entablar con nosotros mismos una comunicación que nos permita entrar en contacto con nuestra propia historia y experiencias vitales. Desde la etnografía se afirma que para el investigador social el refinamiento del sentido común cotidiano es una fuente conocimiento científico porque nos permite reflexionar sobre los efectos de nuestra participación en el universo estudiado. Dicho en otras palabras, el investigador social es en sí mismo su "instrumento de investigación" por excelencia (Bermúdez, 2003: 78).

El DI puede asimilarse a la escritura autobiográfica cuya importancia académica radica, según el escritor italiano Giuseppe Tomasi di Lampedusa, citado por Jaramillo (2007: 9), en que *“los materiales acumulados en tres o cuatro generaciones tendrían un valor inestimable porque a través de ellos numerosos problemas psicológicos e históricos serían resueltos”*. Sin embargo, huelga señalar que a pesar de sus prerrogativas académicas, han existido momentos donde el relato autobiográfico fue utilizado como forma de censura y “depuración” partidaria, es el caso de algunas figuras destacadas del Partido Comunista de la Unión Soviética que durante la época de Stalin fueron obligados a escribir su autobiografía para luego ser “valoradas” por las “comisiones de depuración” nombradas por el Secretario General del Partido (Piatnisky, 2000: 17).

Entre las herramientas que ayudan a refinar el sentido común, Arocha (1991), citado por Bermúdez (2003), plantea la propuesta del "autocontrol valorativo", que se basa en una

permanente *calibración* en la que el observador -frente a la oscilación entre identidad/alteridad- mantiene sus márgenes de tolerancia hacia lo distinto en un nivel equilibrado que le permita el encuentro y el aprendizaje del otro. Esta calibración puede ser posible a través de la práctica del DI como terapia psicológica individual y grupal. *“Este tipo de diario, que sería una ampliación y enriquecimiento del tradicional diario etnográfico, permite el registro y sistematización no sólo de las observaciones culturales, sino de las descripciones interiores de los investigadores que habían quedado relegadas a diarios privados, ausentes de los textos etnográficos”* (Bermúdez, 2003: 78).

El método del DI es el siguiente: el diarista comienza describiendo su vida actual (El AHORA) expresando experiencias pasadas y potenciales a partir de las preguntas: ¿cómo estoy en este momento de mi vida? ¿Cómo es este período? ¿Qué eventos lo marcaron? ¿Cuáles son las principales características? ¿Qué proyectos de trabajo u otras actividades son importantes? Abierto el AHORA, el diarista continúa con un proceso experimental de retroalimentación, donde desarrolla dos tipos de experimentos paralelos: 1) La Bitácora, donde adelanta un proceso de escritura alrededor de las siguientes dimensiones: Dimensión Vida / Tiempo, Dimensión Profunda, Dimensión Diálogo; 2) Los Arqueos, donde consigna aspectos relacionados con su diario vivir, sus sueños, sus imágenes e historias de vida (Diario Intensivo de Progoff. Recuperado de <http://diariointensivo.blogspot.com.co>).

En conclusión, el DI permite al investigador asumir el papel de investigado e integrar su experiencia vital en la interacción etnográfica. Para Pineda (1987: 103), citado por Bermúdez (2003: 79), *“el DI es una forma de exposición donde no es una vergüenza que el yo del investigador irrumpa en su texto, no solamente en calidad de testigo, sino también en cuanto sujeto que experimenta en sí mismo su entorno cultural y social.”*

Junto al DI, y en contraste con los métodos de investigación tradicionales que otorgan un lugar de primer orden a la racionalidad, existen según Beltrán (2015: 61) *“nuevos métodos investigativos que han recuperado las emociones del terreno de biología y la psicología para explicar a partir de ellas las movilizaciones sociales”*. Al respecto Bericat (2000) distingue tres formas de aproximación al estudio de las emociones:

El análisis de las emociones haciendo uso del aparato conceptual y teórico de la sociología (Sociología de la emoción); la inclusión de las emociones como un elemento a tener en cuenta en los estudios correspondientes a fenómenos sociales (Sociología con emociones) y la emoción

no sólo como expresión del vínculo social sino como un elemento que lo define y lo alimenta (emoción en la Sociología) (Bericat, 2000, citado por Beltrán, 2015: 62).

Algunos rasgos de las perspectivas investigativas que han incorporado las emociones al terreno de los actos cognitivos, se pueden evidenciar en el siguiente pasaje:

Los estudios de la emoción llaman la atención en torno a dos componentes de la misma: por un lado, el elemento corporal, que refiere a las emociones como una cualidad singular y específica propia de cada una de ellas (teorías del sentir); y por otro lado, el aspecto cognitivo-intencional, según el cual las emociones están sustentadas en "juicios, suposiciones, creencias, percepciones, fantasías, recuerdos, etc". y se dirigen a un tipo especial de objetos formales: los valores. La función de las emociones consistiría en orientarnos en el mundo motivando nuestras acciones y fundando en ellas mismas actos cognitivos [...] las tendencias investigativas recientes buscan aunar estos dos elementos mostrando cómo las emociones constituyen un fenómeno que vivimos corporalmente pero también proporcionan conocimiento sobre el mundo (Vendrell, 2009, citada por Beltrán, 2015:62).

Considerando lo anterior, deduje que el método del DI y la Sociología de las Emociones son dos instrumentos metodológicos bastante útiles para la investigación en contextos de guerra. El primero porque implica una práctica de autoanálisis, de exploración del pasado como fuente de experiencia en busca de respuestas a diversos interrogantes: sobre la manera de actuar de la colectividad política a la cual pertenezco; sobre las huellas que el conflicto armado ha dejado en mi vida; otras, referidas mis inquietudes intelectuales; a mis consideraciones éticas sobre la violencia política; a diversos proyectos utópicos de transformación y organización social. El DI comporta igualmente un proceso terapéutico para sanar heridas afectivas; para disminuir la angustia generada por nuestra especie humana altamente conflictiva y en peligro de extinción; y en última instancia para una resignificación filosófica de mi vida. El segundo instrumento lo utilicé para surtir de contexto histórico y de marcos de interpretación teórica al Diario Intensivo. Tiene el propósito de situarme a reflexionar en clave académica sobre el tema investigado. Es el punto de inflexión entre mis experiencias vivenciales, muchas de ellas permeadas por el sentido común cotidiano, y la reflexión académica hacia la construcción de lo que Gramsci (1985) denomina el buen sentido.

Partiendo de las consideraciones anteriores, en el siguiente punto reflexiono alrededor de la FARC, su relación con el Buen Vivir y la utopía. Para esto, utilicé los instrumentos descritos y al mismo tiempo intento responder la pregunta planteada en 2008 por la profesora Flor Edilma

Osorio en el seminario Problemas Rurales Colombianos de la Maestría en Desarrollo Rural de la Universidad Javeriana como derrotero para discutir el problema del conflicto armado y su relación con la tierra y el territorio: ¿cómo vivimos la guerra? Debo subrayar que al siguiente ítem no se incorporan todos los temas contenidos en un Diario Intensivo que comenzó a elaborarse hace varios años, sino aquellos que tienen relación con la cuestión planteada; de igual forma, la estructura formal del diario ha sido modificada para adaptarla al tema.

FARC, Buen Vivir y utopía (narrativa abstracta y respuesta a la pregunta ¿cómo viví la guerra?)

La narrativa es el lenguaje del perdón

Walter Benjamín

Cuando decidí reflexionar sobre la FARC y su relación con el Buen Vivir y la utopía, utilizando el método del Diario Intensivo de Proff (1975), comprendí que no resultaría fácil. En primer lugar porque se trata de poner al descubierto mi historia personal en un país donde aún persisten los enemigos de la reconciliación que se oponen al acuerdo paz... como un hecho constante en la historia del país, se trata de “gente de bien”, de familias adineradas que conforman lo que sociólogo estadounidense Wright Mills (1980) denominó como la élite del poder; es una élite de tradición política conservadora, terrateniente, ligada a los sectores más retardatarios del establecimiento, con fuertes vínculos con el paramilitarismo y el narcotráfico, acudiendo a André Gunder Frank (1973) bien podría clasificarla como lumpen burguesía colombiana; creo que son familias y grupos económicos para quienes lo más aterrador del acuerdo de paz no consiste en perder sus privilegios económicos y su control sobre la tierra, porque de hecho el acuerdo apenas los toca tangencialmente, sino en sacrificar su versión “oficial”, su “relato histórico” sobre el larguísimo drama que ha significado el conflicto armado colombiano. Y, en segundo lugar, intuí que no sería fácil porque corro el riesgo de sentirme anacrónico, pues casi por obligación -al relatar mi historia- tendría que volver a los viejos lugares comunes presentes a lo largo de la tradición histórica y cultural de los movimientos insurgentes en Colombia y América Latina. Pero a pesar de todo decidí correr el riesgo, más cuando pensé en mis compañeros y compañeras, en los camaradas que entregaron su vida luchando hasta la muerte como el último de los mohicanos por hacer realidad nuestro proyecto político del socialismo del Buen Vivir.

Me apresuro, entonces, a dejar memoria de cómo viví la guerra; a intentar entretejer mi relato personal con una pequeña parte de la historia de lo que fue nuestra organización campesina alzada en armas, del proyecto político de lo que hoy -en la vida legal- es la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), de su relación con el Buen Vivir y la utopía. Me apresuro a verter sobre el papel esta especie de conjuro contra el olvido; a escoger entre el torrente de recuerdos, sentimientos, frustraciones, felicidades y anhelos de una historia de lucha que a veces no logro comunicar, a ubicar una tras otra, línea tras línea, las palabras que se derriten y caen como agua en las tardes sin sol bogotanas.

Nací en Pasto, en 1980. Por influencia de mis padres que fueron empleados estatales presencié de cerca las dinámicas de la lucha sindical. De niño, en la pequeña biblioteca familiar, conocí algunas obras de Marx, Engels y Lenin; los manuales de Economía Política de Nicolás Buenaventura, un destacado intelectual y pedagogo del Partido Comunista Colombiano; y algunos relatos autobiográficos como *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas (1982), donde se relata la historia de lucha de los Sandinistas. Entre los libros que teníamos en casa, y otros que llegaban en calidad de préstamo de amigos izquierdistas de mis padres, me impactaron profundamente dos: *Las guerras de la paz*, de la periodista colombiana Olga Behar (1985) y *Entre la letra y la sangre*, una extensa entrevista hecha por Carlos Catania al escritor argentino Ernesto Sábato (1989). El primero me impactó por las intrépidas y también dramáticas historias de vida de guerreros y guerreras clandestinos que asumieron la lucha armada como el medio más idóneo para la liberación de los oprimidos; a través de sus relatos conocí cómo el M-19 fraguó el robo de la espada de Bolívar y el robo de las armas del Catón Norte; me formé una idea sobre los vejámenes y todo el drama humano generado por la tortura practicada por los militares a los guerrilleros capturados; me adentré en la historia de varias organizaciones insurgentes como las FARC-EP, el ELN, el M-19, la ADO y muchas otras; conocí de primera fuente los argumentos que tuvieron reconocidos líderes guerrilleros como Jaime Bateman, Manuel Pérez Martínez, Jacobo Arenas, Marulanda y Alfonso Cano para haber empuñado las armas; en resumidas cuentas, aprendí a reconocer la justeza de la lucha insurgente en un país con una élite de poder que históricamente le ha cerrado las puertas a toda forma de participación democrática que vulnere sus intereses. *Entre la letra y la sangre* me conmocionó por su alto contenido humanista; la angustia existencial de Ernesto Sábato frente a un mundo que avanza hacia una catástrofe nuclear y al ecocidio planetario erizó mi piel, y me permitió reflexionar sobre los límites de la ciencia y de la racionalidad instrumental

para solucionar los problemas humanos; Sábato me hizo comprender que no es necesario saber marxismo para convertirse en comunista porque basta abrir la prensa y enterarse que miles de niños mueren de hambre en un planeta atiborrado de comida; a través de su coherencia -pues él había abandonado su destacada carrera como Físico para dedicarse al arte y la literatura- Sábato me enseñó que el hombre sólo cabe en la utopía y que *“sólo quienes sean capaces de encarnar la utopía serán aptos para el combate decisivo, el de recuperar cuanto de la humanidad hayamos perdido”* (Sábato, 2004: 177)

De adolescente mis lecturas favoritas fueron los manuales de Economía Política de Nicolás Buenaventura. El viejo Nicolás era un verdadero maestro, un pedagogo genial que sin pelos en la lengua se atrevía a criticar al sociólogo Orlando Fals Borda señalándolo de humanista burgués y de intelectual no orgánico. Pero más allá de sus juicios de valor a veces injustos sobre el teórico de la IAP, de la mano de Nicolás Buenaventura me apasioné por la economía política y por esta razón decidí estudiar economía. En 1997 ingresé a estudiar economía en la Universidad de Nariño con la firme idea de vincularme a una organización estudiantil que me sirviera de puente para ingresar a la guerrilla. Consideraba que frente a la injusticia social era necesario tomar partido. Veía la lucha armada desde un horizonte romántico (¿acaso no lo era?). La respuesta no se hizo esperar y un año después fui invitado a militar en una célula del Partido Comunista Clandestino Colombiano (PC3), brazo político de las FARC-EP. Acepté la propuesta aunque no muy convencido porque veía en esta guerrilla una organización esencialmente agraria, con poca proyección urbana. Debido a mi acceso a algunos libros sobre el M-19, me había formado la idea que en Colombia se requería una insurgencia con fuertes vínculos urbanos, con un discurso renovado, simpático, capaz de conquistar el corazón de millones de personas. Como el M-19 se había desmovilizado, esperaba que la invitación llegara del ELN, una organización más ligada al trabajo universitario pero, cuando ésta llegó, había asumido ya un compromiso con las FARC-EP, al punto que estaba convencido que dicha organización constituía la mejor opción para hacer la revolución en Colombia.

El ingreso al PC3 implicó un importante compromiso político y formativo. Por orientación de la dirigencia, estudié los documentos programáticos más importantes de las FARC-EP: 1) La estrategia política del libertador en las guerras de independencia; 2) Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia; 3) Las Farc-Ep 30 años de lucha por la paz, democracia y soberanía; 4) El programa agrario de los guerrilleros de Marquetalia; y 5) La Plataforma para un gobierno de reconstrucción y reconciliación nacional. Junto a la formación política, desde la comandancia de

los frentes guerrilleros se programaban constantemente escuelas de formación militar a las que tuve la oportunidad de asistir en contadas ocasiones. A pesar de que nunca me incorporé a la guerrilla en calidad de guerrillero o miliciano, ni bajo ninguna circunstancia porté armas, la escuela militar nos adiestró para el combate; de alguna manera, y dentro de nuestras posibilidades, los militantes del partido clandestino hicimos nuestras las cualidades personales del guerrillero urbano descritas por Carlos Marighela (1969): salíamos de caminata, acampábamos, entrenábamos físicamente y levantábamos información sobre blancos militares y financieros. Gracias a la formación político-militar todos los estudiantes de la Universidad de Nariño vinculados al PC3 teníamos claro el porqué de nuestra lucha y el porqué del empleo de las armas al servicio de la política. Si bien no portábamos armas de fuego, durante las protestas estudiantiles fabricábamos papas explosivas, bombas incendiarias, bloqueábamos el tráfico, incinerábamos buses y nos enfrentábamos con la policía.

Pero no solo participábamos en los “trolepes”, también asistíamos a reuniones comunitarias, nos involucrábamos en los problemas de la gente para ayudar a solucionarlos, organizábamos “comandos de paro” en coordinación con los profesores afiliados al sindicato de maestros de Nariño y los sindicatos pertenecientes a las Centrales Obreras. Estos “comandos de paro” fueron un verdadero éxito pues lográbamos agrupar una serie de problemáticas sociales (altos costos de los servicios públicos, desfinanciación de la educación pública, privatización de empresas públicas, problemáticas de los vendedores ambulantes, lucha por la tierra de sectores campesinos cercanos a la ciudad, etc.), elaborábamos un pliego de peticiones, pactábamos acuerdos políticos y logísticos para la lucha, y nos lanzábamos a protestar a las calles, organizados bajo la modalidad de un amplio movimiento cívico.

Por lo general, estas acciones terminaban siendo apoyadas por un importante sector de la ciudadanía, lo que nos permitía convocar a paros cívicos municipales o departamentales, que terminaban en algunos casos recibiendo el apoyo político y económico de la insurgencia, tanto de las FARC-EP como del ELN. Los paros cívicos consistían en ocupar por espacio de semanas o meses la plaza de Nariño, instalando carpas y cambuches donde las los integrantes de las organizaciones participantes (sindicatos, movimiento estudiantil, profesores, campesinos, trabajadores informales) se agrupaban y se turnaban para pasar la noche. En el día se organizaban movilizaciones periódicas por el centro de la ciudad con el objetivo de congestionar las vías, paralizar el tráfico, cerrar locales comerciales, oficinas públicas y entidades financieras. Las movilizaciones también servían para sumar apoyos a la causa, pues todos los días llegaban

personas y organizaciones barriales pidiendo ser parte del movimiento para reclamar sus derechos ante el alcalde, el gobernador, el gobierno nacional o el empresario de turno.

Como alrededor de los paros cívicos se aglutinaba una cantidad importante de gente del común, desde el PC3 aprovechábamos para relacionarnos con personas nuevas, hacer amigos, y, después de un “proceso de prueba”, hacerles la invitación a conformar una de las células del partido. La verdad es que nuestro partido político crecía muy rápido, después dos años de trabajo, en el año 2000, solo en la ciudad de Pasto contábamos con alrededor de 100 militantes distribuidos en diferentes células, número que para un partido de naturaleza clandestina es muy relevante. Eran militantes que estaban entrando y saliendo de los campamentos guerrilleros, ubicados en varias zonas del departamento, después de haber pasado por una o varias escuelas de formación político-militar. Estos militantes conformaban un importante apoyo político, militar y logístico para el logro de uno de los objetivos contemplados en el Plan Estratégico de las FARC-EP para el caso del departamento de Nariño: la toma militar de la ciudad de Pasto.

No obstante, al igual que en otras experiencias insurgentes, *nadie nos contó que la maquinaria de la guerra avería el alma, que en algunos momentos es mejor morir que sobrevivir con una carga tan pesada* (Vásquez, 2001: 224). Fue así, en este contexto, como durante los primeros años del 2000 la Universidad de Nariño fue sacudida por la violencia paramilitar. Entre el 2000 y el 2005 fueron asesinados varios estudiantes y un trabajador pertenecientes a nuestro partido. El paramilitarismo, en cabeza del Bloque Libertadores del Sur, se había infiltrado en la universidad logrando identificar algunas redes urbanas de apoyo al 29 frente de las FARC-EP. El accionar paramilitar consistió en realizar asesinatos selectivos de estudiantes vinculados al PC3, que por sus capacidades de liderazgo político se convirtieron en blanco del terrorismo de Estado. Uno de los casos más emblemáticos fue el asesinato de la estudiante Adriana Benítez.

Adriana se había convertido en la principal líder del movimiento estudiantil y en una figura importante del movimiento cívico. Gracias a ella, diferentes organizaciones estudiantiles, sociales y populares lograron organizarse para exigir la reducción de la tarifa de bus urbano. Ante un movimiento cívico de grandes proporciones, al alcalde y a los empresarios del transporte no les quedó más remedio que disminuir la tarifa. Este hecho despertó la admiración y el beneplácito de los sectores populares, en la calle muchas personas se aglutinaron para hacer calle de honor a los estudiantes que fueron el pilar fundamental del movimiento en pro de la rebaja del transporte urbano. Adriana se convirtió en un elemento incómodo para la “estabilidad

democrática” de Pasto y Nariño, por eso la asesinaron. Adriana fue mi compañera de estudios de economía en la universidad, su muerte, el 14 de octubre del 2000, a manos de dos sicarios en pleno centro de Pasto me golpeo mucho y mis heridas aún están abiertas. Durante el proceso de Justicia y Paz, el comandante del Bloque Libertadores del Sur de las AUC reconoció el hecho y señaló a los autores materiales; sin embargo, aún está por aclararse quién, desde las altas esferas, dio la orden para perpetrar el crimen.

Con Adriana militábamos en la misma célula del PC3. Juntos nos desplazamos hacia varios campamentos guerrilleros donde planeábamos nuestro accionar político y recibíamos instrucción política y militar. Ella era una convencida de la lucha armada, pero su mala condición y destreza física le hacían muy difícil el empleo de las armas y la preparación militar. En efecto, durante las pedreas estudiantiles caía desmayada solo por la inhalación esporádica de gas lacrimógeno. En ella se reflejaba la ironía que de alguna manera arrastramos la mayoría de los integrantes del PC3: era una convencida de la lucha armada, pero no estaba hecha para las armas, pues, a la larga, haciendo un balance de la izquierda colombiana *hubo quienes defendieron todas las formas de lucha, otros que nunca le apostaron a los tiros y algunos que solo creyeron en la lucha armada y abjuraron de los medios legales* (Arteta, 2017: 19)

Luego del asesinato Adriana, entre los integrantes del PC3 pertenecientes al movimiento estudiantil se presentó una discusión fuerte sobre las acciones inmediatas que debíamos tomar. Un grupo de militantes consideró necesario responder con la misma moneda, aprovechar nuestra preparación militar, ubicar algunos objetivos de peso entre los integrantes de la fuerza pública y propinarles un “ajusticiamiento”. Esta respuesta también incluía la activación de explosivos en lugares estratégicos de la ciudad y el sabotaje a la infraestructura eléctrica. Por el contrario otro grupo de militantes consideramos que lo mejor era actuar políticamente, denunciar ante la comunidad nacional e internacional lo sucedido, acudir a organizaciones defensoras de derechos humanos y ganarnos el corazón de la gente ante un hecho tan lamentable. Si bien Adriana se había convertido en una figura carismática de la izquierda local y su asesinato fue un golpe muy fuerte al PC3, no podíamos responder de la misma manera desatando un círculo vicioso de violencia, ante todo estaba la vida y humanismo revolucionario. Luego de una discusión acalorada que se extendió varias horas, se impuso la segunda propuesta. Adriana fue velada en el principal auditorio de la universidad y durante la ceremonia eucarística y el traslado del féretro al parque cementerio, estudiantes, profesores y trabajadores universitarios salimos a machar por las calles de Pasto acompañados de una enorme multitud de gentes del común. La

fuerza pública había dispuesto un impresionante operativo militar que incluía al escuadrón antidisturbios. La multitud no se dejó provocar y, en lugar de piedras y papas explosivas, arrojó en gesto de paz y reconciliación una gran cantidad de rosas rojas a cuanto uniformado y escuadrón antimotines encontraba por el camino. Curiosamente una rosa roja es hoy el símbolo que acompaña a nuestro partido.

Los asesinatos selectivos, tanto de Adriana como de otros compañeros, generaron una profunda desmoralización y atizaron la desconfianza en el movimiento estudiantil. Fue un periodo donde sentí como nunca los golpes de la guerra que me afectaron en lo más íntimo y querido de mí ser. Sin embargo, nunca abandoné mis ideales, continué militando desde otros espacios en el PC3. Años después, gracias a mi vínculo con el Movimiento Político y Social Marcha Patriótica, el cual tiene importantes lazos de solidaridad y acuerdos programáticos con la FARC, pude adentrarme en el mundo de las organizaciones campesinas, particularmente en el sur occidente colombiano. Desde este nuevo horizonte, ya no urbano sino rural, comprendí mejor la aspiración política de las FARC. Una organización que, desde su origen en 1964, tuvo como principal horizonte la realización de una reforma agraria de carácter estructural y revolucionaria. El programa político de dicha reforma que ha atravesado diferentes etapas de elaboración –desde el *Programa Agrario de los Guerrilleros de Marquetalia (1964)*, pasando por las *100 propuestas mínimas de desarrollo rural y agrario para la democratización y la paz con justicia social de Colombia*, hasta lo alcanzado con el punto uno del acuerdo de paz en materia de *Reforma Rural Integral (2016)*- constituye el resultado de un proceso de evolución histórica que inicia con una pequeña organización de colonos campesinos alzados en armas, alcanza su cenit -como organización político-militar- poco antes de los diálogos de paz de San Vicente del Caguán, y que hoy transita hacia la conformación de un partido político legal para aspirar por la vía democrática al poder. Tal proceso de evolución histórica da cuenta de las transformaciones de una organización de izquierda que, sin abandonar su esencia agrarista, pretende adaptarse a los contextos nacionales y mundiales para alcanzar sus objetivos políticos.

No es mi intención analizar el proceso de evolución histórica del programa agrario de las FARC. En un país con medio siglo de conflicto armado abundan los estudios al respecto. Así entonces, mi finalidad no es hacer un balance histórico del programa agrario de los guerrilleros de Marquetalia, de las *100 propuestas mínimas de desarrollo rural y agrario para la democratización y la paz con justicia social de Colombia*, o del primer punto del acuerdo de paz sobre Reforma Rural Integral, para trazar una delgada línea de intersección con la utopía y el Buen Vivir, quizá

porque es probable que dicha intersección no exista. Mi aspiración, en cambio, es tratar de interpretar a la FARC en clave de romanticismo revolucionario, de proyecto utópico campesino que pretende edificar el Buen Vivir; romanticismo revolucionario que es entendido por mí en acuerdo con Löwy y Sayre (2008) como rechazo de la sociedad actual, como nostalgia, melancolía y búsqueda de lo que se ha perdido con la modernidad, como la recuperación de unos valores opuestos al valor de cambio de la sociedad capitalista; de la recuperación de la subjetividad de los individuos, el desarrollo de la riqueza del yo en toda la profundidad y complejidad de su afectividad, pero también en toda la libertad de su imaginario, como fuente importante de contradicción con la sociedad moderna porque ese individuo creado por el capitalismo no puede sino vivir frustrado en su seno y termina por rebelarse contra ella en tanto

el capitalismo suscita individuos independientes para cumplir funciones socioeconómicas; pero cuando esos individuos se convierten en individualidades subjetivas, que exploran y desarrollan su mundo interior, sus sentimientos particulares, entran en contradicción con un universo fundado en la estandarización y la cosificación. Y cuando estos individuos reclaman el libre juego de su facultad de imaginación chocan con la chatura extrema del mundo engendrado por los vínculos capitalistas. El romanticismo representa, al respecto, la rebelión de la subjetividad y de la afectividad reprimida, canalizada y reformada (Löwy y Sayre, 2008: 36)

Asistiré, entonces, a encontrarme con la subjetividad y afectividad presente en algunos versos y canciones compuestas por músicos de la antigua guerrilla de las FARC-EP, que durante mi visita a los campamentos solía escuchar con mis compañeros y compañeras de militancia. Me justifico con Ramírez (2012) para quien *“la utopía y lo utópico es un problema de frontera para diversas disciplinas, donde los límites entre el esfuerzo conceptual y la expresión metafórica son borrosos y su distancia no es clara [...] este deslizamiento de matices está en su propio núcleo oscilante entre lo real y lo imaginario, entre la literatura y la ciencia política, entre la poesía y la sociología, entre la necesidad y el deseo, entre el presente y el futuro”* (Ramírez, 2012: 12).

En esta dirección, coincido con Beltrán (2015) en que el relato de Marquetalia es *un elemento cohesionador donde ciertos símbolos y personajes proporcionan a los militantes de esta organización signos de identidad*. Así, para el caso de esta investigación analizo las canciones *“Marquetalianos”, “Cuando salga el sol”, “El Brete”, “Convoco”, y “General de generales”,* interpretadas por los cantantes guerrilleros Julián Conrado, Lucas Iguarán, Cristian Pérez y Alexandra Nariño, porque considero que a partir de ellas es posible auscultar la historia fundacional; la plataforma política; la táctica y la estrategia militar; la forma de organización política; y el romanticismo revolucionario como elementos integrantes de la apuesta utópica que

acompañó a las FARC-EP hasta la firma del acuerdo de paz, a partir del cual comienzan a vislumbrarse en sus propuestas elementos discursivos y programáticos relacionados con el Buen Vivir.

En “*Marquetalianos*”, Julián Conrrado relata el surgimiento de las FARC-EP a partir del ataque a la región de Marquetalia (Tolima) donde se encontraba asentado el grupo de campesinos colonos que constituiría el germen de la organización campesina alzada en armas más importante de todo el hemisferio occidental que libraría una guerra a muerte contra el Estado colombiano durante casi 50 años. La primera parte de su canción narra esta historia:

*Sucedió en Marquetalia
región poblada de humildes campesinos
el gobierno agresivo al ejército títere les envió.
Cuentan que por tierra fueron 16 mil efectivos
y que por el aire con las bombas gringas la región bombardeó.
Cuarenta y ocho hombres apenas armados con escopetas resistieron.
Y lo que un General pensaba en tres semanas hacer con los suyos,
verán que no se pudo porque en guerrilla de convirtieron,
crecieron y crecieron las tropas del ejército de Marulo.
Y el 27 de mayo como homenaje sincero
le canto a los compañeros que en Marquetalia pelearon
Queridos marquetalianos una epopeya escribieron...*

Historia narrada desde la literatura popular fariana que coincide con el lenguaje académico que nacional e internacionalmente se tejió en torno a las FARC y su mito fundacional que hace alusión a la “leyenda de los 48 hombres que escaparon a 16.000 soldados”; hecho heroico y gesta de resistencia que cumple una doble función: primero *como elemento cohesionador, donde ciertos hechos (agresión militar, injerencia norteamericana, resistencia armada), símbolos y personajes (Manuel Marulanda, Jacobo Arenas y en general aquellos que son recordados como “marquetalianos”), proporcionan a los militantes de esta organización signos de identidad y sirven para vehicular cursos de acción* (Beltrán, 2015: 145); segundo, como hecho histórico revolucionario que irrumpe el en contexto mundial de las revoluciones del tercer mundo, evidenciado en trabajos académicos como los de Hobsbawm (1995), Brittain (2010), Alape (1989, 1999, 2007), Aguilera (2010), Arias, Prieto y Peralta (2010), Ferro y Uribe (2002), Beltrán (2015)¹⁴, Centro Nacional de memoria histórica (2014), Pizarro (1991), Medina (2009), entre

¹⁴Beltrán (2015) hace una detallada recolección de fuentes bibliográficas sobre las FARC-EP donde se destacan más de 100 trabajos académicos.

otros autores; romanticismo revolucionario de carácter socialista, que en el contexto de los años 1960 coincide, según Hobsbawm (1995), con la irrupción de las guerrillas en el tercer mundo:

Tras el inicio de la guerra fría cualquiera que sea la forma en que interpretemos los cambios en el tercer mundo, hemos de tener en cuenta que difería del primero en un aspecto fundamental: formaba una zona mundial de revolución, realizada, inminente o posible... después de 1945, la forma más común de lucha revolucionaria en el tercer mundo fue la guerra de guerrillas... el tercer mundo se convirtió en la esperanza de cuantos seguían creyendo en la revolución social (Hobsbawm, 1995: 367).

Al referirse al mito fundacional de las FARC, la canción de Julián Conrado asume la forma de una “mística” que inspira y da sentido de pertenencia a los militantes farianos, aspecto que es trascendental en tanto para Wingartz (2000) la experiencia latinoamericana ha demostrado que la organización revolucionaria requiere de una fuerte dosis de mística porque de lo contrario el accionar mismo de los revolucionarios se vuelve una lucha sórdida y carente de toda fundamentación ética, histórica y social. Desde esta visión, la utopía es entendida como una “forma mística de inspiración” que implica sentido histórico de pertenencia a una causa de lucha, a un proyecto cuestionador del orden existente. Este cuestionamiento se puede observar en la segunda parte de la canción que vengo comentado:

*De las mismas entrañas del pueblo explotado es de donde han surgido
como flor de esperanza que hermosos frutos algún día habrá de dar
Es un ejército alegre, heroico y por siempre combativo, son las Fuerzas
Armadas Revolucionarias de Colombia FARC.
Son hombres y mujeres ilusionados por sembrar la paz,
que habrá de conseguirse cuando finalice tanta explotación.
Escucha oligarca tú que a las buenas nunca nada das, habrás de darlo todo el
día que al fin triunfe nuestra revolución.*

Es decir, la revolución debe inspirar, recrear, anhelar, lanzar a la acción; y para alcanzar estos objetivos y proyectos es necesaria una profunda mística utópica, la que puede ser entendida como generosidad, desprendimiento, entrega, o también devoción por la causa revolucionaria para que se vayan haciendo efectivos los proyectos deseados y soñados.

“Cuando salga el Sol”, canción del guerrillero Lucas Iguarán, puede analizarse como unos versos que intentan traducir a un lenguaje y música popular las aspiraciones programáticas de la organización guerrillera. Esta canción y muchas otras, no sólo eran escuchadas y entonadas por la guerrilla sino también por las “masas” que habitaban sus zonas de influencia tanto en el

campo como en la ciudad. Con este tipo de manifestaciones culturales, que circulaban entre las masas a través de discos compactos y archivos encriptados, los ideólogos o “cuadros” de la organización buscaban concientizar a los propios militantes y ganar el corazón del pueblo para que respaldara el proyecto político. En el siguiente recuadro, comparo algunos versos de la canción con una serie de apartes tomados de los documentos políticos programáticos de las FARC.

Apartes de los documentos programáticos de las FARC-EP		Cultura fariana
Programa agrario de los guerrilleros de Marquetalia	Plataforma para un gobierno de reconstrucción y reconciliación nacional	“Cuando salga el Sol” (canción del guerrillero Lucas Iguarán)
Hemos golpeado en todas las puertas en busca de auxilio para evitar una cruzada anticomunista, que nos condujera a una lucha armada prolongada y sangrienta. Somos revolucionarios que luchamos por un cambio de régimen. Pero queríamos y luchábamos por ese cambio usando la vía menos dolorosa para nuestro pueblo: la vía pacífica, la vía democrática de masas. Esa vía nos fue cerrada violentamente con el pretexto fascista oficial de combatir supuestas “Repúblicas Independientes” y como somos revolucionarios que de una u otra manera jugaremos el papel histórico que nos corresponde, nos tocó buscar la otra vía: la vía revolucionaria armada para la lucha por el poder	Solución política al grave conflicto armado que vive el país.	Cuando salga el sol, se pueda vivir la vida con transparencia. Un canto de amor haré diciéndole adiós a tanta violencia. Ese día que será resplandeciente, en el pueblo reinará la alegría
Hemos sido víctimas de la furia latifundista y castrense porque aquí, en esta parte de Colombia, predominan los intereses de los grandes señores de la tierra y los intereses en cadena de la reacción más oscurantista del país. Por eso nos ha tocado sufrir en la carne y en el espíritu, todas las bestialidades de un régimen podrido que brota de la dominación de los monopolios financieros entroncados con el imperialismo.	La Doctrina Militar y de Defensa Nacional del Estado, será BOLIVARIANA. Dijo el Libertador que: “El destino del Ejército es guarnecer la frontera. Dios nos preserve de que vuelva sus armas contra los ciudadanos”. Las FF.AA. serán garantes de nuestra soberanía nacional, respetuosas de los Derechos Humanos y tendrán un tamaño y un presupuesto acordes a un país que no está en guerra con sus vecinos. La Policía Nacional volverá a ser dependencia del Ministerio de Gobierno, reestructurada para que cumpla su función preventiva; moralizada y educada en el respeto de los Derechos Humanos (v).	no se prohíbe pensar diferente y el poeta cantará sus poesías, el pintor expondrá sus pinturas, que un acordeón despliegue canciones. Ese día ya no habrá más torturas, no más muerte y desapariciones
La realización de este Programa Agrario Revolucionario dependerá de la alianza obrero-campesina y del Frente Unido de todos los colombianos en la lucha por el cambio de régimen, única garantía para la destrucción de la vieja estructura latifundista de Colombia. La realización de esta política se apoyará en las amplias masas	Participación democrática nacional, regional y municipal en las decisiones que comprometen el futuro de la sociedad. Fortalecimiento de los instrumentos de fiscalización popular [...] La oposición y las minorías tendrán plenos derechos políticos y sociales, garantizándoles el Estado su acceso a los grandes medios de comunicación. Habrá libertad de prensa.	Cantaré con toda mi garganta, trataré de alegrar corazones, a Alicia llevaré serenatas y para ella serán mis canciones. Un canto de amor por la vida, un canto de amor por la paz. Ese día será de canto, de fiesta y victoria. El pueblo será quien cambie el rumbo de la

<p>campesinas, las que contribuirán decididamente a la destrucción del latifundio. Para tal fin se organizarán potentes uniones de luchas campesinas, fuertes sindicatos, comités de usuarios y juntas comunales. Por eso, este Programa se plantea como necesidad vital, la lucha por la formación del más amplio frente único de todas las fuerzas democráticas, progresistas y revolucionarias del país para librar un combate permanente hasta dar en tierra con el régimen oligárquico al servicio de los imperialistas yanquis, que impiden la realización de los anhelos del pueblo colombiano.</p>		<p><i>historia.</i></p>
<p>Luchamos por una Política Agraria que entregue la tierra del latifundio a los campesinos</p> <p>Política Agraria que democratice el crédito, la asistencia técnica y el mercadeo. Estímulo total a la industria y a la producción agropecuaria. Proteccionismo estatal frente a la desigual competencia internacional.</p>	<p>Cada región tendrá su propio plan de desarrollo elaborado en conjunto con las organizaciones de la comunidad, liquidando el latifundio allí donde subsista, redistribuyendo la tierra, definiendo una frontera agrícola que racionalice la colonización y proteja del arrasamiento nuestras reservas.</p> <p>Desarrollo y modernización económica con justicia social. El Estado debe ser el principal propietario y administrador en los sectores estratégicos: en lo energético, en las comunicaciones, servicios públicos, vías, puertos y recursos naturales en beneficio del desarrollo económico-social equilibrado del país y las regiones. El énfasis de la política económica será la ampliación del Mercado Interno, la autosuficiencia alimenticia y el estímulo permanente a la PRODUCCION, a la pequeña, mediana y gran industria privada, a la auto gestión, la microempresa y a la economía solidaria. El Estado invertirá en áreas estratégicas de la industria nacional y desarrollará una política proteccionista sobre las mismas. La gestión económica oficial se debe caracterizar por su eficiencia, su ética, su productividad y su alta calidad. Habrá participación de los gremios, las organizaciones sindicales, populares, entes académicos y científicos en la elaboración de las decisiones sobre la política económica, social, energética y de inversiones estratégicas. El 50% del Presupuesto Nacional será invertido en el bienestar social, teniendo en cuenta al colombiano, su empleo, su salario, salud, vivienda, educación y recreación como centros de las políticas del Estado, apoyados en nuestras tradiciones culturales democráticas y buscando el equilibrio de la sociedad con su medio ambiente y la naturaleza. El 10% del Presupuesto Nacional, será invertido en la investigación científica.</p>	<p>Ese día tendrá tierra el campesino y sin hambre que cause violencia. Se podrán educar nuestros hijos y la salud tendrá preferencia. Ambientará un aroma de rosas, el nevado y sus brisas refrescan.</p> <p>Tendrá el pueblo una vivienda honrosa y los tugurios desaparezcan. Tendrá el pueblo lo que tanto ha buscado, gozará de justicia social, no habrá más niños desamparados y adiós al terrorismo estatal. Un canto de amor por la vida, un canto de amor por la paz.</p>

Comparando los partes de los documentos programáticos (Programa agrario de los guerrilleros de Marquetalia y Plataforma para un gobierno de reconstrucción y reconciliación nacional) con la canción “*Cuando salga el Sol*”, es posible trazar una relación entre romanticismo revolucionario, mística y utopía, en tanto para Mumford (2015) “*los hombres se mueven por sus impulsos instintivos, pero también por los arquetipos o idola, con fuerte carga emocional, que los soñadores son capaces de proyectar. Cuando creamos esos arquetipos, ensanchamos nuestro entorno, de forma que nuestro comportamiento se guía por las condiciones que tratamos de establecer y disfrutar en un mundo imaginario*” (Mumford, 2015:264).

Por otra parte, el Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia (MB) hace parte de los planteamientos político-organizativos de las FARC propuestos en 1997, a través del documento *Manifiesto Bolivariano*, donde se plantea la necesidad de la lucha de *todos los sectores sociales por la independencia y soberanía del Estado y Nación colombiana (...)* *El imaginario Bolivariano de unidad e integración latinoamericana fluye en el manifiesto como una reivindicación histórica heredada del libertador Simón Bolívar (Medina, 2009: 360)*. El MB se da a conocer en el año 2000, después a la octava conferencia de las FARC-EP en 1993, estará dirigido por Alfonso Cano. El rostro semi-oculto del Libertador, símbolo del MB, significaba que el nuevo movimiento político trabajaría de forma clandestina para no repetir la experiencia del genocidio de la Unión Patriótica. El MB se centrará en ser un movimiento sin distingos políticos, raza o credo, para que los colombianos pudieran agruparse para defender sus intereses económicos y sociales, con la certeza de que están abriendo caminos a una nueva democracia sin el temor de ser asesinados. Según el documento “Carta de Reunión del Movimiento Bolivariano” se trata de un movimiento amplio, sin estatutos, reglamentos, ni discriminaciones, con excepción de los enemigos del pueblo. No tiene oficinas y su sede es cualquier lugar de Colombia donde haya inconformes. En el Movimiento Bolivariano caben todos los patriotas que sueñen con la concreción del pensamiento político y social del libertador. “*Su base la constituyen millones de colombianos vinculados a los núcleos clandestinos, de múltiples y variadas formas como círculos, juntas, talleres, malokas, familias, uniones, combos, hermandades, lanzas, grupos, clubes, asociaciones, consejos, galladas, parches, barras, mesas de trabajo, mingas, cofradías, comités y todas las formas que a bien tengan sus integrantes adoptar y que, a su juicio, les garantice el secreto de pertenencia y la compartimentación*”. (FARC-EP, 2000). El objetivo del MB es alistar las condiciones de apoyo de amplios sectores sociales para la insurrección popular, el cantante guerrillero Cristián Pérez en su canción “*Convoco*” sintetiza las aspiraciones políticas del MB de la siguiente manera:

Convoco lo cisnes blancos del monte adentro, y al cóndor que sobre el viento en silencio va, una mecida en hamaca sanjacintera, una melodía vallenata en nuestra tierra, cantada con la voz ronca de un buen cantor que canta diciendo: levántense muchachos vamos pa la calle, que ya ha comenzado en grande la insurrección, se alza el machete en los verdes cañadulzales con su arma junto a los obreros industriales va un soldado que deserto del batallón. Convoco del llano, que sus alegres instrumentos musicales le echen un piropo a una estrellita fugaz que paso saludando con su cabellera los mechones que en retenes de carreteras en las troncales instaló la población. Convoco el secreto de la lombriz de tierra y la táctica de guerra del comején, los semáforos de las pedreas estudiantiles, la camisa civil del miliciano libre que está de guardia en un barrio bloqueando el tren y mira que pasa... un rio de gente dispuesta pa lo que sea. ¡Esta fiesta tiene magnitud nacional! suelta el coco el hombre allende los cafetales y baja con su escote tapar lo que él sabe, protegido con la oración de su mujer. Convoco cantando, del fondo del mar los caballitos azules y la mirada firme del libertador, el guarapo de las fiestas tradicionales, el maquillaje de una marchanta en Manaure y las canciones de un ciego compositor. Convoco la ruana con la cerveza al clima y el tiple de una cantina en Chiquinquirá; la esmeralda mañanita aurabarence, la pañoleta con que una mujer de temple se cubre el rostro en un tropel en Bogotá. Convoco las redes que en las ciénagas en los ríos y en nuestros mares tira una tripulación de tostada piel. Convoco las nubes que miran las ciudades, el japeo del ordeñador en los corrales y el beso de una pareja en un sardinel que miran entrando Un ejército bueno de miradas limpias. -Mi amor está en la guerrilla -comenta él -vamos a ayudarle a cargar sus mochilas. Convoco una brocha gorda pa hacer una pinta pa contarle al mundo cuanto te amo mujer.

Según Ferro y Medina (2002), las FARC-EP como grupo subalterno son una organización que recoge los elementos más generales y clásicos del pensamiento marxista leninista, pero además la ideología contrahegemónica sobre la cual se articulará este grupo será el pensamiento bolivariano. Por eso, los propósitos del MB consistieron en “reunir a todos los patriotas que anhelan los objetivos libertarios y de unidad latinoamericana por los que combatió Simón Bolívar. En él caben y se integran quienes deseen aportar su grano de arena a la reconstrucción y reconciliación nacional”. (FARC-EP, 2002). En este sentido, la canción que vengo comentado recoge las aspiraciones organizativas e ideológicas de las FARC que en algunos apartes de la canción se pueden identificar así:

- a) *La pretensión de amplitud política y democrática del MB*, al “convocar” a las diferentes tradiciones culturales y gentes del común presentes a lo largo y ancho de la geografía colombiana de las cuales son representativos: los cisnes blancos, el cóndor, las hamacas de San Jacinto, las melodías vallenatas, los instrumentos musicales llaneros, el guarapo, las fiestas tradicionales, las mujeres de Manaure, las

canciones de un ciego compositor, la ruana, el tiple de Chiquinquirá, el paisaje de Urabá, el japeo del ordeñador.

- b) *Las formas de lucha desarrollada por el MB*, cuando se refiere: al secreto de la lombriz de tierra y a la táctica de guerra del comején (relacionada con el carácter clandestino del MB), los semáforos de las pedreas estudiantiles, el miliciano que bloquea un tren, la pañoleta que cubre el rostro de una mujer en un “tropel” (enfrentamiento callejero entre la policía y manifestantes).
- c) *El objetivo del MB y las FARC de generar una insurrección popular*, que en este caso está ligada a la creación fantástica y profética de la canción: “...una pareja en un sardinel que miran entrando a un ejército bueno de miradas limpias...” se refiere momento decisivo de la toma del poder y la insurrección popular, al ingreso de la guerrilla a las ciudades de la mano del movimiento popular insurrecto que tiene como objetivo la toma militar e insurreccional de las principales ciudades.
- d) *El marco ideológico del MB y las FARC*, cuando en la canción aparece “la mirada firme del Libertador” como telón de fondo que le otorga contenido ideológico y perspectiva política.

El Brete es el nombre de una canción compuesta e interpretada por el guerrillero Cristian Pérez. Brete es una palabra común del lenguaje guerrillero, que significa pelea, combate, enfriamiento, “tropel”. La canción es la siguiente:

Vamos a meterle al brete pa que se concrete el plan. Dos años son suficientes para hacer el presente cambiar. Vamos a meterle duro al arte insurreccional, ya sea el hombre corajudo si lo entrenan pa pelear. Se aprende a hacer un trampero, un arma de contención, se hace un minado casero capaz de voltear un camión... que tare paramilitares pa joder a la población. Vamos a mirar al pobre como lava de mar picado, metiéndose en las mansiones de los que lo han explotado. Si quieres salir de pobre, acabar la explotación, métele a la insurrección... para que veas como se tumba un régimen criminal... Es marxista-leninista la teoría de combinar, la insurrección pegadita a la ofensiva general. El ejército del pueblo avanza como un vendaval y en un carnaval bretero la gente sale a pelear... se van a los aeropuertos a coger al ricachón que se va con el dinero del pobre trabajador, o aun general disfrazado de turista bonachón... ¡Hermano métele al brete con el alma y corazón!... ¡métele, métele al brete porque esa es la salvación!

Esta canción ilustra la táctica militar de las FARC que a partir de los años 1990 empieza a estructurar un nuevo sistema operativo que consiste en no esperar a que el enemigo ataque, sino a buscarlo para golpearlo mediante operativos militares que involucran grandes

concentraciones de unidades guerrilleras con miras a pasar de la guerra de guerrillas a la guerra de movimientos, pensando en la victoria político-militar sobre el estado colombiano. En esta dirección hay que “meterle al brete pa que se concrete el plan”, es decir, organizar la primera ofensiva militar propuesta por Jacobo Arenas, líder emblemático de las FARC, *conformar bloques guerrilleros que sumarán frentes, columnas móviles y compañías, multiplicar los frentes y sus organizaciones, triplicar el número de guerrilleros en campos y ciudades, copar bases militares y policiales en zonas estratégicas, se tomarán rehenes, proyectando con ello características de ejército regular. Se trataría de un sistema de guerra irregular a gran escala* (García, 2016: 84). Ofensiva militar que tiene al marxismo-leninismo como referente ideológico y organizativo: “es marxista-leninista la teoría de combinar la insurrección pegadita a la ofensiva general”.

Por último, se encuentra la canción “General de Generales” interpretada por Alexandra Nariño, como homenaje a la memoria del fundador de las FARC Manuel Marulanda Vélez, quien fallece de muerte natural el 16 de marzo de 2008, en las montañas colombianas. Esta es la letra de la canción:

Te encontrabas tan sonriente, contando cuentos e historias, pero no nos percatamos que te irías al día siguiente. En un 26 de marzo, recién que cayó la tarde, se fue el comandante en jefe Manuel Marulanda Vélez. General de Generales, como tú no habrá otro igual. Legendario guerrillero por siempre aquí vivirás. Con el amor que luchaste, tú nos mostraste el camino. Fuiste el guerrero invencible, el estratega sin par, siempre el conductor genial por una Colombia Nueva. Nos verás en la victoria, así como fue tu sueño, tus planes serán cumplidos pues para el pueblo no has muerto. Hoy con más fuerza se lucha con el arma que dejaste, no hay arma más poderosa como la que tu forjaste. General de Generales, como tú no habrá otro igual. Legendario guerrillero por siempre aquí vivirás. Estas más vivo que nunca, Manuel Marulanda Vélez, el que muere por el pueblo en él vivirá por siempre.

Canción donde se vislumbra la gesta heroica de Marulanda como ícono de la guerrilla más antigua de América Latina, un campesino colombiano que va a ocupar junto a Ho Chi Min un puesto de honor en la lucha de liberación de los campesinos del Tercer Mundo. La canción refleja al *legendario* e invencible guerrero que no sucumbió ante el cerco enemigo; es el relato del campesino “desconfiado” con el enemigo, pero en camaradería con los suyos y con otras organizaciones revolucionarias; es la representación de un país como Colombia, donde

[...] La idea de modernidad pasó de la ciudad al campo, [...] a través de la “revolución verde” [...] que se difundió a partir de los años sesenta o algo más tarde, a través del

desarrollo de nuevos cultivos de exportación para los mercados mundiales, gracias al transporte por vía aérea y a las nuevas modas entre los consumidores del mundo desarrollado (cocaína). No hay que subestimar las consecuencias de estos cambios en el mundo rural. En ninguna otra parte chocaron los nuevos y los viejos usos tan frontalmente como en la frontera amazónica de Colombia que en los años setenta se convirtió en el punto de embarque de la coca de Bolivia y Perú y sede de los laboratorios que la transformaban en cocaína. Esto ocurrió al cabo de pocos años de que se instalasen allí colonias de campesinos que huían del estado y de los terratenientes, y a los que defendían quienes se identificaban como protectores del modo de vida rural, la guerrilla comunista de las FARC (Hobsbawm, 1995: 367)

Había dicho que en esta disertación sobre la relación entre FARC, Utopía y Buen Vivir entiendo el análisis de lo utópico como un problema de frontera donde los límites entre el esfuerzo conceptual y la expresión metafórica son borrosos (Ramírez, 2012). Es por esta razón que he restringido mi análisis a la frontera entre lo metafórico, lo mítico, la mística, el mundo imaginario, el heroísmo y el relato histórico, porque es desde donde considero que se puede interpretar a las FARC en perspectiva utópica. Es por esta razón que comparto la perspectiva de Mariátegui (1959) en tanto *“la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria [...] es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos. Los pueblos capaces de la victoria son los pueblos capaces del mito multitudinario (Mariátegui, 1959: 22).*



Título del mural: *América Latina milenaria*. Autor: Henry Rosero (2007)

En el año 2007, el artista nariñense Henry Rosero pintó un mural en la sede del Sindicato del Magisterio de Nariño, titulado: *América Latina milenaria, fecunda, heroica, audaz esperanza continental de humanismo y libertad*. En su parte superior aparecen cinco figuras centrales que de izquierda a derecha corresponden a los rostros de Emiliano Zapata, Simón Bolívar, el Che Guevara y Camilo Torres; al centro de ellos florece una mujer mestiza sosteniendo a un niño, es la representación de América milenaria, rodeada de las banderas de catorce países latinoamericanos. Dos cóndores atraviesan el cielo, y debajo de ellos dos multitudinarias manifestaciones de campesinos, indígenas, negros, obreros y estudiantes, son encabezadas por Benkos Biohó, José Antonio Galán, Manuel Quintín Lame, Salvador Allende, Fidel Castro y Augusto Cesar Sandino. Junto a ellos aparece el líder social nariñense Heraldo Romero agitando una bandera, y dos líderes estudiantiles de la Universidad de Nariño inmolados: Jairo Moncayo, que carga una mochila arawaka, asesinado por paramilitares en 2002; al otro lado, mi compañera de militancia Adriana Benítez vestida con faldón azul, camisa blanca y chaleco rojo, cargando lo que pudiese ser una escopeta a cuyo cañón tiene acoplada una bayoneta.

Cada vez que veo este mural recuerdo con alegría a Adriana y también al Amauta, José Carlos Mariátegui (1930), cuando afirma que “*en el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Solo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro el valor de arte nuevo*” (Mariátegui, 1930: 18), sentencia que parece indicar que esta obra de arte preludia y prepara un orden nuevo, la transición del ocaso al alba. Quizá por eso Adriana aparezca descalza, como si estuviera haciendo honor a los peregrinos descalzos que avanzan dando sólo unos cuantos pasos hacia adelante, y después retrocediendo o saltando a un lado para volver a avanzar y desviarse o retroceder, zigzagueando todo el tiempo mientras se acercan penosamente a su meta; sin embargo, ella avanza decidida, es posible sentirla feliz, verla como un mesías redentor y no está sola, a su espalda camina el Libertador Simón Bolívar, Zapata, Camilo Torres... en el mural hay una conexión entre el pasado, la histórica gesta de luchas por la emancipación, el presente, nuestro presente y el futuro... acaso sea esto a lo que Walter Benjamín (2013) se refería en sus Tesis sobre la Historia:

[...] la imagen de la felicidad es inseparable de la imagen de la liberación. Ocurre lo mismo con la imagen del pasado que la historia hace suya. El pasado trae consigo un secreto que lo remite a la redención ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado por los difuntos? ¿Un eco de las voces de quienes nos precedieron en la tierra no reaparece en ocasiones en la voz de nuestros amigos? ¿Y la belleza de las mujeres de otra época no deja acaso de unirse a la de nuestras amigas? Existe un acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra. Nos han aguardado en la tierra. Se nos concedió como a cada generación precedente, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión (Benjamín, 2013: 20)

Después del asesinato de Adriana, quienes poco la conocían afirmaban que ella se buscó la muerte, que la habían matado por guerrillera... Mucha agua ha corrido desde entonces. Así es la humanidad, sentenciaba el insigne historiador marxista Isaac Deutscher (1979), *“cuando al cabo de cierto progreso sucumbe a una desbandada, permite que aquellos que la instan a continuar su avance sean injuriados, difamados y atropellados hasta morir. Sólo cuando ha reanudado su marcha hacia adelante rinde un triste homenaje a las víctimas, atesora su memoria y recoge devotamente sus reliquias; entonces les agradece cada gota de la sangre que entregaron, pues sabe que con esa sangre nutrieron la semilla del futuro* (Deutscher, 1979: 468).

Cuando el gobierno colombiano y la dirigencia de las FARC-EP anunciaron al país la terminación de los acuerdos de paz de La Habana, en medio del torrente de felicidad generado por el fin de una guerra inveterada, vino a mi memoria un fragmento de *Aquiles o el guerrillero y el asesino*, la póstuma novela de Carlos Fuentes (2016) sobre la vida del comandante del M-19 Carlos Pizarro. En ese fragmento, el padre del extinto líder guerrillero le reprocha a su hijo la determinación de ingresar a la guerrilla. *“No entiendo tu decisión. –le dice- La guerrilla siempre estará allí, esperándote. Edúcate primero”*; pero inmediatamente Pizarro lo interpela argumentado: *“- Ustedes han convertido la guerrilla en una parte necesaria de nuestra educación. Déjame pasar esa prueba.”*

Me pregunto hasta qué punto para varias generaciones de colombianos la guerrilla fue un componente necesario de nuestra educación; qué aprendimos de la subversión; qué nos enseñó un levantamiento armado con episodios que ennoblecieron la idea de la resistencia y con hechos que desacreditaron sus ideales. Personalmente creo que los aprendizajes personales fueron infinitos; considero que al país le queda la satisfacción de comenzar a cerrar el largo ciclo de violencia política y de transitar hacia la implementación del acuerdo de paz a pesar de las dificultades generadas por los opositores. En este sentido, la apuesta utópica por hacer realidad la Reforma Rural Integral, contenida en el acuerdo de paz juega un papel trascendental para lograr el Buen Vivir de las comunidades campesinas.

3.2 Fenómenos epistemológicos asociados al surgimiento del Buen Vivir

El derrumbe del socialismo real en los países de Europa oriental y el final de la guerra fría, aceleraron el avance del neoliberalismo que se expandió por América Latina en el contexto de

un mundo unipolar. Desde el campo de la ofensiva ideológica del liberalismo, las especulaciones sobre el “fin de la historia” y el “fin las utopías” no se hicieron esperar, el mundo debía adaptarse al designio irreversible de la mano invisible del mercado; pero el “fin” de la historia y de las utopías, que caracterizó el inicio de los años noventa, no sólo llegó acompañado del recetario neoliberal del Consenso de Washington, sino también del estancamiento del pensamiento crítico.

En tanto, similar a lo sucedido con el retorno del sujeto encarnado en los movimientos campesinos e indígenas, el final de la década de los noventa marcaría además el inicio de un proceso de reactivación del pensamiento alternativo en América Latina, cuya característica más relevante es su irrupción ligada a la radicalización de los movimientos sociales y, posteriormente, a los gobiernos progresistas en países como Bolivia y Ecuador (Escobar, 2014). Este pensamiento redivivo no solo se origina en los epicentros tradicionales de la academia, sino también desde el interior de los movimientos sociales. En la actualidad, entre los temas abordados por académicos y activistas sociales sobresalen las críticas al “desarrollo” y las reflexiones sobre los procesos de transición a “otros mundos posibles” y/o hacia nuevas formas o modos de vida alternativos al capitalismo (Escobar, 2014).

Una de las principales contingencias que viene afrontando el pensamiento crítico y alternativo emergente, consiste en cuestionar el campo epistemológico desde el cual se originan los paradigmas del Desarrollo Rural y la propia racionalidad científica del sistema capitalista; pues al ser éste un sistema mundial de acumulación por desposesión se ve compelido a ser *“un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas formas de conocimiento no modeladas por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas”* (Santos, 2009: 21). De esta manera, desde la década de 1990 se vienen forjando un conjunto de ideas críticas y de alternativas a los conceptos tradicionales sobre Desarrollo Rural, en particular. Junto a éste conjunto de ideas críticas también emergen en los últimos años algunas tendencias que buscan invertir la lógica establecida en las jerarquías de conocimiento. Según Escobar (2014) estas tendencias argumentan:

[...] que las propuestas de algunos movimientos sociales y comunidades (indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres) [...] están a la vanguardia del pensamiento sobre estos temas” mientras que “la mayoría de los conocimientos “expertos” desde el Estado y la academia son, por el contrario, anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social” (Escobar, 2014: 14).

La principal característica que diferencia a los movimientos sociales que surgen entre 1990 y la primera década del siglo XXI, de los movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1970, radica en que los últimos se articularon alrededor de sindicatos obreros y de organizaciones populares urbanas, mientras que hoy la mayor capacidad de movilización política se encuentra en las organizaciones de base indígena y campesina (García, 2008). En estas organizaciones, el Buen Vivir viene acompañado de replanteamientos frente al tronco básico de la episteme occidental, de su visión del mundo, de su comprensión de la ciencia, del lugar del Estado y el papel de la democracia, y, además, de la forma como hacen presencia en él los habitantes de los territorios. Ante este panorama Boaventura de Sousa Santos, logra comprender que América Latina está frente a un tipo de epistemologías no eurocéntricas, a las cuales denomina “epistemologías del sur” (Mejía, 2015). Nos encontramos, entonces, con la mirada del Buen Vivir que reconoce que el mundo está organizado por el principio de complementariedad, de unidad a partir de la diferencia y la singularidad. Esto hace que la visión del Buen Vivir y sus enunciados terminen interpelando las epistemes occidentales y, desde los pueblos latinoamericanos, propongan otras maneras de organizar la vida, a partir de los siguientes principios tomados de Mejía (2015):

La naturaleza como sujeto, como ser un vivo con derechos. Se habla de los derechos de la pacha mama, en un mundo cíclico y no lineal; La relación humano-naturaleza, unidad que forma parte de la sociabilidad entre seres vivos (“todo es uno y uno es todo”); El saber y el conocimiento se construye colectivamente, integrando conocimientos, ética, espiritualidad y producción; Existe un sentido profundo de lo estético a partir de la construcción en armonía con la naturaleza y los otros humanos (Mejía, 2015:11).

El Buen Vivir también hace un cuestionamiento sustancial a lo que ha sido la construcción de la política desde la perspectiva de la democracia liberal. Se comienzan a plantear otras formas de hacer política desde el pensamiento latinoamericano, las cuales van a desplazar algunos de los elementos básicos de la política y de la construcción de poder heredados de Occidente. Entre esas otras formas de lo político se destacan:

- La afirmación de lo local y lo territorial desplazando lo “universal” como matriz social sobre la cual se ha instituido occidente. Lo “universal” ha significado la construcción de procesos sociales comunes a todos y la organización de los diferentes sistemas de la vida en ese horizonte: Estado, familia, religión, escuela, medios masivos de comunicación. No en vano al interior de cada uno de estos pilares de la sociedad que tenemos, se repite ese ejercicio homogeneizador en la escuela, el currículo, los

estándares, las competencias, y para ello la globalización capitalista y neoliberal –como la única manera de ser y estar en el mundo- termina construyendo una matriz transnacionalizada (a nivel político, social, económico, comercial, financiero) bajo la cual se produce el nuevo control.

- La visibilización de otros lugares de democracia como los cabildos abiertos, las mingas de pensamiento, las asambleas comunitarias.
- Nuevas formas de institucionalidad y de movimientos, rechazando una lógica de la modernidad capitalista que estuvo fundada alrededor del Estado-nación como garante sobre el cual se construye la subjetividad. El Buen Vivir significa el encuentro con un tipo de subjetividad que produce un cuestionamiento al Estado-nación y su manera de entender los derechos, para dar forma a un estado pluricultural que reconoce que en ese territorio conviven manifestaciones plurinacionales y pluriétnicas, lo que exige otras maneras de construcción de Estado y sociedad. Por ejemplo, según Zibechi (2015) *la diferencia más importante entre los movimientos sociales de la actualidad y aquellos que podríamos llamar tradicionales es que los movimientos más “nuevos” no son organizaciones “estadocéntricas”. Significa que en sus formas de organización no reproducen la lógica del Estado y sus instituciones (Zibechi, 2015:46).*
- El poder, más allá de lo político y lo económico: el Buen Vivir replantea las formas de poder visibles, en cuanto no solo nos encontramos con una existencia de la lucha obrera, sino que también son visibles las formas de autoridad múltiples y variadas en las cuales se constituían las relaciones sociales cotidianas y ampliadas (Mejía, 2015)

En el ámbito de esas “epistemologías del sur” una de las cuestiones más importantes es la incorporación de nuevos temas centrados en las reflexiones sobre las dos dimensiones de las rebeliones: los hechos históricos producidos por los movimientos y la proyección figurativa de la nueva sociedad, es decir, la multitud de emprendimientos productivos, educativos, de salud que se han puesto en pie mientras resisten al modelo. Sobre estas experiencias en casi todos los países de la región, se han publicado sin número de trabajos sobre fábricas recuperadas, agricultura familiar, salud comunitaria, tradicional y alternativa, educación popular, trabajos sobre formas de poder no estatal. Esto es más importante, si se tiene en cuenta que en periodos anteriores, el pensamiento crítico y la reflexión epistemológica, se había enfocado casi exclusivamente en comprender las coyunturas políticas y las relaciones de poder (Zibechi, 2016: 245).

El cuestionamiento epistemológico del Buen Vivir también se dirige a la teoría económica convencional que bajo los postulados cartesianos-newtonianos, ha estado basada en la certeza y la certidumbre. Ha supuesto equivocadamente la existencia de leyes universales que rigen todos los fenómenos económicos y naturales, las cuales pueden ser descubiertas por la investigación científica. Este supuesto hizo creer a los economistas neoclásicos que, una vez son descubiertas tales leyes, la economía podría constituirse como una ciencia exacta, al igual que las ciencias naturales (Corredor, 2013).

Dado que el *Sistema mundo capitalista* nace en Europa occidental es allí también donde se elabora la propuesta científica, con la mirada propia de sus pensadores. Por lo tanto, el paradigma económico dominante de la Escuela Neoclásica es el resultado de la propuesta científica nacida en Europa occidental, la propuesta de la modernidad, es el paradigma económico del capitalismo. Se trata de una ciencia económica que se propone explicar los fenómenos económicos por sí mismos, despojados de la otredad y del mito, a partir de una explicación exclusivamente racional. Esa mirada es lo que se conoce con el nombre de eurocentrismo que es una forma de etnocentrismo, es decir, de colocar a una cultura como superior con respecto a las demás. En el caso del eurocentrismo la cultura que se considera superior es la europea, hecho que se convirtió en motivo de dominio y sumisión sobre otras civilizaciones cuyos valores se toman como inferiores.

Según Wallerstein (2005), entre 1750 y 1850 se produce la maduración definitiva de las ciencias modernas y con ella la separación entre filosofía y ciencia. Esta es una característica esencial de las ciencias modernas. Ninguna comprensión del mundo presenta esta separación. Los pensadores griegos tenían una explicación científica y filosófica del mundo simultáneamente, lo mismo podemos encontrar el pensamiento de la antigua China o de los Mayas en nuestro mundo antiguo. Este aspecto a la vez que representa un avance para la comprensión mecánica del mundo, es también una exigencia de la división del trabajo propia de la producción económica y, a la vez, una característica esencial del ser escindido propio de occidente; la separación radical entre lo físico y lo espiritual, entre cuerpo y mente; se trata de la separación radical que hace Descartes entre *res extensa* (*mundo material*) y *res cogitans* (*mundo mental*)¹⁵

¹⁵ ALMA Y CUERPO (*res cogitans* y *res extensa*). El recurso de Dios como garantía del conocimiento, le permite resolver a Descartes el problema de la diferencia ontológica entre: *res extensa* (materia) y *res cogitans* (espíritu). Esto nos permite comprobar como para Descartes hay 3 tipos de realidad: a. Dios o sustancia infinita; que es la causa de las otras dos sustancias. b. Yo o sustancia pensante. c. Los cuerpos o sustancias extensas. El concepto de sustancia es fundamental en Descartes, quien la define en dos sentidos: Sentido primario: "aquello que existe de

En la segunda mitad del siglo XIX hacen su aparición las ciencias sociales. Estas se debaten entre la ciencia y la filosofía, desde el punto de vista del método, entre la *nomotética* y la *idiográfica*, es decir, entre aceptar la existencia de leyes generales u ocuparse de la descripción de características particulares. El pensamiento occidental plantea algunas antinomias que se expresan en las ciencias sociales. Las fundamentales son tres. Primera, la antinomia entre *pasado* y *presente*; hay una ciencia (la Historia) dedicada solamente al pasado y otras (la Economía, la Sociología y la Politología) dedicadas exclusivamente al presente. Segunda, la antinomia entre las disciplinas *nomotéticas* e *idiográficas*, unas suponen la existencia de leyes generales que se deben tener en cuenta en sus análisis, es el caso de la Economía, y otras en cambio no suponen la existencia de tales leyes y se dedican a la descripción de las realidades observables, son más apegadas a las particularidades de los fenómenos. De aquí se desprenden los métodos cuantitativos y cualitativos. Tercera, la antinomia entre *civilización* y *barbarie*. Si bien esta antinomia ha perdido mucha fuerza, tuvo mucha importancia y aún sus ecos perviven (Wallerstein, 2005)

A inicios del siglo XX aparecen, desde la Física, posiciones críticas al pensamiento de Newton. El primer aporte al respecto es la *Teoría de la relatividad* de Albert Einstein. En Newton, el tiempo tenía un carácter absoluto y, por lo tanto, la velocidad y el espacio debían ser relativos. Einstein, en cambio, plantea que la velocidad de la luz es absoluta y, por ende, el tiempo debe ser relativo. Este planteamiento fue demostrado luego por la experiencia científica de los físicos, con lo cual la Física clásica empieza a tener solo una validez relativa. Más tarde Heisenberg plantea el principio de incertidumbre, refiriéndose a las partículas subatómicas, lo cual sirve de base a la formulación de la Física cuántica. Estas revoluciones científicas, nacidas en la Física, dan pie a nuevas preguntas en las ciencias sociales. Parece obvio que si existe incertidumbre en los procesos naturales, tanto más en los sociales. De esta manera, las ciencias sociales

tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir” y esa sustancia infinita es Dios. Sentido derivado: “aquello que existe de tal manera que solo necesita de Dios para existir”, son la *res extensa* y la *res cogitans*. En la “Sexta Meditación” Descartes nos presenta el argumento que utiliza para postular la radical diferencia entre la *res extensa* y la *res cogitans*: Aquello que podemos concebir con claridad y distinción como correspondiendo a una cosa le pertenece realmente, aquello que no se presenta con claridad y distinción no le pertenece realmente. Tengo claridad y distinción de que nada pertenece a mi esencia excepto que soy una cosa pensante e inextensa. Tengo una idea clara y distinta del cuerpo como una cosa extensa y no pensante. Conclusión: mi alma es absolutamente distinta de mi cuerpo y puede existir sin él. Descartes, desde un punto de vista antropológico, define al hombre como un compuesto de: *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (alma). El alma es consciente, no ocupa lugar en el espacio y por ello tampoco puede dividirse en partes más pequeñas. La materia (el cuerpo), sin embargo, solo tiene extensión, ocupa lugar en el espacio y siempre puede dividirse en partes más pequeñas, pero no es consciente (René Descartes: *Nociones*. Recuperado de: <https://filosofialbares3.wikispaces.com/file/view/NOCION+2.DESCARTES.pdf>)

mecanicistas, donde se incluye a la Economía Neoclásica, que son las que nacieron en el paradigma positivista, las que se inspiraron en la Física newtoniana, empiezan a ser puestas en entredicho. Surgen entonces nuevas miradas sobre la causalidad, la incertidumbre hace pensar en futuros probables no determinados, y en la imposibilidad de definir las características de la novedad (Wallerstein, 2005)

Hay procesos de transformación cuyos resultados, novedad, tiene características impredecibles. Se habla entonces de racionalidades de distinto orden, tal como lo plantea Georgescu (1996). Los procesos mecánicos son predecibles y nos referimos a ellos como fenómenos racionales de primer orden. Hay otros procesos que al cambiar la cualidad, al combinar elementos para obtener fenómenos más complejos, se obtienen propiedades que estaban ausentes en sus partes simples. Un ejemplo sencillo de este caso es la molécula de agua, las propiedades de esta molécula no se pueden predecir en las propiedades del oxígeno y el hidrógeno. Las propiedades del nuevo fenómeno solo pueden conocerse cuando han aparecido empíricamente. Este tipo de fenómenos no violan ninguna ley establecida... sin embargo su racionalidad es de un tipo diferente al de los fenómenos deducibles; podemos referirnos a ella como racionalidad de segundo orden. En este caso, las características del fenómeno complejizado se repiten con las mismas características; estudiada la molécula de agua, se puede esperar que todas las moléculas obtenidas a partir de oxígeno e hidrógeno tengan idénticas propiedades.

Hay un tercer tipo de fenómenos clasificados en una categoría, cuya racionalidad podemos llamar de tercer orden. Este es el caso de los procesos sociales, entre los que se incluyen los procesos económicos. Los fenómenos complejos que devienen, en este caso, no solamente tienen propiedades distintas a sus componentes más simples sino que cada vez que se forma un nuevo fenómeno, este tiene distintas propiedades (Georgescu, 1996)

Más tarde se empezó a poner en entredicho, además de la validez del mecanicismo en las ciencias sociales, el absoluto aislamiento disciplinar. En los años 70, hicieron presencia en el panorama social temas nuevos como la mujer, las minorías raciales, las minorías sexuales, etc. Estos temas exigían investigación y estudio no clasificable en las disciplinas conocidas. Las ciencias sociales existentes se mostraron insuficientes para abocar los nuevos temas y se hizo indispensable la contribución de varias ciencias simultáneamente (Wallerstein, 2005).

Finalizando el siglo XX surgen ciencias nuevas, que dirigen su crítica contra la división tradicional entre filosofía y ciencia. Del lado de las ciencias naturales vienen las *ciencias de la complejidad* y del lado de la filosofía los llamados estudios culturales. Al inicio del siglo XXI las ciencias sociales se encuentran en una situación muy interesante. En primer lugar, tienen la oportunidad, y lo están haciendo, de tomar los nuevos aportes de los dos extremos: de las ciencias de la complejidad y de los estudios culturales y, en segundo lugar, su situación intermedia les brinda la oportunidad de ofrecer su contribución al acercamiento entre la filosofía y la ciencia (Wallerstein, 2005)

La crisis epistemológica actual es en esencia un componente de la crisis del *Sistema mundo capitalista*. De la misma manera, la solución definitiva de la crisis de aquella será una contribución a la solución de la crisis de este. Un cambio de sistema implica, históricamente, un cambio de epistemología, un cambio de ciencia. A un sistema nuevo le corresponderá una ciencia nueva. Es probable que en el futuro la humanidad cuente con un regreso dialéctico a la unificación de las ciencias en una sola, que será la ciencia de la complejidad. Esta contará con simultaneidad nomotética e idiográfica (Wallerstein, 2005)

En conclusión, podemos afirmar que nos acercamos a una bifurcación epistemológica, como parte de una bifurcación histórica. Los procesos sociales, como quedó dicho, son históricos. Eso quiere decir que tienen un origen una periodo de desarrollo y finalmente fenecen, el mecanismo de cambio es la bifurcación, por eso de antemano no es posible determinar el futuro, la alternativa que tome el fenómeno es solo probable, claro que si aceptamos la flecha del tiempo aceptamos también que no puede ser un regreso. Sin embargo como el avance es dialéctico es posible encontrar características del pasado. ¿Se parecerá la epistemología del Buen vivir a la ciencia del renacimiento? Quizás en 2050 la formación social imperante esté cambiando y con ella sus ciencias o... ¿su ciencia?

3.3 Crítica del Buen Vivir al capitalismo

Para desarrollar este punto, primero expongo los fundamentos sobre lo que se puede entender por sistema capitalista, a partir del pensamiento de Marx, y también la relación del capitalismo con las lógicas de su expansión territorial. Posteriormente analizo las críticas del Buen Vivir al capitalismo, a sus nuevas formas de configuración territorial que van a generar diversos tipos de resistencia social en los territorios, sobre todo por parte de nuevos movimientos sociales

El sistema mundo capitalista, como lo plantea Immanuel Wallerstein (2005a), es un sistema histórico dominante en el planeta desde hace aproximadamente quinientos años. Los sistemas sociales históricos tienen sus propias leyes, que condicionan su nacimiento, desarrollo y, seguramente, su muerte. Como se sabe, existen diferentes teorías sociales que estudian y explican el sistema y tratan de influir en su funcionamiento. Cada teoría social es una manera de ver la misma realidad y cada comprensión conlleva, consciente o inconscientemente, el punto de vista de un grupo social, es una ideología¹⁶; por ello, las diferentes explicaciones sobre el contenido y el funcionamiento del sistema, directa o indirectamente, favorecen los intereses de determinados grupos o clases sociales.

La capitalista es una sociedad dividida en clases sociales y, como en todas las sociedades, una clase es dominante y la otra u otras son subordinadas. El pensamiento dominante, en todas las sociedades, es el pensamiento de la clase dominante, que en este caso es la clase burguesa o clase capitalista. La teoría económica dominante, desde hace cerca de un siglo y medio, es el pensamiento económico neoclásico. Es verdad que esta ciencia económica no se encuentra hoy como se formuló en los inicios, sino que ha tenido grandes desarrollos, particularmente en su formalización matemática, pero conserva el paradigma esencial.

La formación de las ciencias modernas estuvo acompañada de la división en disciplinas relativamente aisladas –hasta el Renacimiento incluido, no había disciplinas particulares para el estudio de cada objeto de conocimiento, esta división está relacionada seguramente con la división del trabajo en la revolución industrial– así cada ciencia toma una parte de la realidad para conocerla y aísla esa parte de la totalidad (Wallerstein, 2006). La ciencia económica neoclásica, también llamada economía moderna, toma como objeto una parte de la realidad social y se concentra en su estudio, cumpliendo a su manera las tareas generales de explicar, predecir y servir de herramienta teórica para transformar. El objeto de esta teoría es el mercado, el cambio. Como disciplina que es, la ciencia económica no se relaciona con otras ciencias como la sociología y la historia ni con las humanidades. Al no relacionarse con la historia ni con la filosofía explica su objeto sin explicar su origen ni la razón de su existencia: nos dice qué es el mercado, pero no nos dice por qué existe el mercado (Sabogal, 2012).

¹⁶ Entendemos por ideología, con van Dijk (1999), la manera en que un grupo social lee la realidad.

Existen otras teorías que consideran que el proceso económico es más complejo, es más que el mercado, e incluye, además del cambio, la producción, la distribución y el consumo. Algunos pensadores, como Carlos Marx (1976), plantean que el proceso económico, además de incluir un conjunto de componentes, que son relaciones sociales en sí mismos, se trata de componentes interrelacionados. El consumo es posterior a la producción y el cambio, pero la producción es al mismo tiempo consumo, puesto que producir una mercancía implica consumir materias primas y medios de trabajo. La distribución es posterior a la producción –se distribuye lo producido– pero también es anterior, puesto que antes de producir se han distribuido los medios de producción –las fábricas, las máquinas, las materias primas, la tierra, etc.– de una parte, son propiedad de la clase capitalista, mientras la otra clase social, la de los obreros, solo es propietaria de su capacidad para trabajar, que debe vender a los propietarios de los medios, etc.

A diferencia del mercado que es el lado visible del proceso económico, otros componentes de este, como la producción y la distribución, se encuentran en el lado oculto de la economía. El cambio de mercancías se lleva cabo en el lado visible del proceso económico y es este el objeto de estudio de la teoría dominante. En el mercado se encuentran compradores y vendedores, en igualdad de condiciones. Se trata de una relación entre iguales, unos poseedores de mercancías para la venta y otros poseedores de dinero, dispuestos a comprar. Es decir, en el lado visible de la economía está el cambio y en el lado oculto, la producción, la distribución y el consumo (Sabogal, 2012).

En el mercado, estamos en el reino de la igualdad, la libertad y la equidad. Aquí todos actúan libremente, en igualdad de condiciones, no puede ser utilizada ninguna fuerza extraeconómica que obligue a comprar o a vender; el cambio es de equivalentes, cada uno entrega una cantidad de valor a cambio de otra cantidad de la misma magnitud, al menos en sentido general. Existe también un beneficio mutuo, el vendedor entrega un objeto cuya utilidad –valor de uso– no le es necesaria y puede obtener otro objeto cuyo valor de uso necesita (Sabogal, 2012).

Distinto es el mundo de la producción, la cara oculta del proceso económico. Aquí la relación no tiene lugar entre compradores y vendedores iguales. En el proceso productivo, donde se supone que las mercancías se producen con trabajo, los seres humanos involucrados no son iguales. Para crear una mercancía, en el actual sistema, se requieren, además del trabajo, los medios de producción. Y los propietarios de los medios de producción –las máquinas, los edificios, las

materias primas, etc.– no son los mismos que trabajan en la creación de las mercancías. Los que trabajan son otros, que no son propietarios, y que, por ser carentes de propiedad de medios, están obligados a vender su capacidad para trabajar, su fuerza de trabajo –esta fuerza de trabajo, en el sistema actual, adquiere el carácter de mercancía, que en el mercado se vende por su valor–. Carlos Marx descubrió, en el siglo XIX, que fuerza de trabajo y trabajo son dos conceptos distintos –fuerza de trabajo es la capacidad para trabajar, ella misma posee valor, mientras que trabajo es la actividad viva creadora de valor, pero el trabajo no tiene valor–. El descubrimiento fundamental, en este proceso, es que el valor que crea el trabajo es mayor que el valor que la fuerza de trabajo tiene. La diferencia entre el valor creado por el trabajo y el valor de la fuerza de trabajo es un valor de más, un plusvalor o plusvalía. Esta plusvalía es creada por el trabajador y apropiada gratuitamente por el propietario de los medios de producción. Como puede verse, en este lado oscuro del proceso económico, en la producción, desaparece la igualdad que se aprecia en el mercado, allí reina la desigualdad entre propietarios y trabajadores. Los propietarios de los medios de producción y los trabajadores constituyen dos clases sociales antagónicas, que son las fundamentales del sistema capitalista, llamadas, por el pensador ya mencionado, burgueses y proletarios (Sabogal, 2012).

El propósito fundamental del propietario de los medios, es decir el dueño del capital, es la obtención de plusvalía; a él la utilidad de los objetos que se producen le es indiferente –igual produce mercancías que se usan como alimento que armas utilizables para la muerte, prefiriendo solo la mayor producción de plusvalía–. La forma concreta, visible, de la plusvalía es la ganancia. La sed de ganancia es el único estímulo que impulsa al capital, el funcionamiento del sistema está regido por la racionalidad de la ganancia. Se trata de una relación lineal medio fin, consistente en producir mercancías –bienes o servicios– cuyo precio de venta sea mayor que la suma de los precios de los medios obtenidos –en otras palabras, que el precio de venta sea mayor que los costos de producción–. Como puede comprenderse a simple vista, el incremento del volumen de la ganancia es proporcional al incremento de la producción y venta de mercancías; por lo cual el incremento de la producción se convierte en una preocupación permanente tanto de las empresas como de los estados –por ello el indicador estadístico más importante de un Estado es el crecimiento del PIB–.

La plusvalía es creación del trabajo, por ello más plusvalía se obtiene con más trabajo. Los caminos para extraer más trabajo al obrero son dos, o bien mediante el aumento del tiempo trabajado –con el incremento de la jornada de trabajo– o bien presionando para que el obrero

intensifique su trabajo en el mismo tiempo –en la misma jornada de trabajo–. En los dos casos se está extrayendo fuerza física y mental del obrero. En todo caso, se trata del deterioro de la vida de la clase proletaria. Por razones obvias, el capitalista quiere pagar lo menos posible por la fuerza de trabajo y obtener la mayor cantidad de trabajo posible, el obrero desea por su parte obtener el mayor valor por su mercancía fuerza de trabajo y trabajar lo menos que se le permita –el valor de la fuerza de trabajo se llama salario–; por estas razones los proletarios y los capitalistas son clases sociales antagónicas.

El proceso de acumulación capitalista ocurrido durante las últimas seis décadas, reestructuró y refuncionalizó el espacio de dominio capitalista, de tal manera que los diferentes territorios y regiones fueron sometidos a una competencia que sólo responde a las necesidades de expansión del mercado mundial capitalista, *“cuya lógica radica en crear las condiciones de mejor localización de los capitales y no de las necesidades de las poblaciones de los distintos territorios y regiones del mundo. La producción tiene que ser, ante todo, lo más eficiente posible, máxima, competitiva; para sólo después considerar y decidir cuántos y quiénes pueden vivir a partir de este resultado. Y esto no excluye la necesidad de un “cálculo de vidas” (Hayek), de un sacrificio de vidas hoy para asegurar un supuesto mayor número de vidas en un mañana venidero (siempre indefinido)”*. (Hinkelammert y Mora, 2014: 44).

Por tanto, la complejidad territorial ha sido simplificada por la economía hegemónica al concepto y estudio empírico de las relaciones de mercado siendo éste el que define el proyecto de la sociedad a partir de la planificación institucional del territorio determinada por los procesos de oferta y demanda (mercado capitalista) como un espacio construido desde y para el poder.

Según Moreno (2008), por primera vez en la historia del capitalismo, la noción del espacio se transformó. La revolución tecnológica en los transportes y las comunicaciones permitieron no tan sólo la expansión de las relaciones de producción y distribución capitalista, sino que, al reducir los costos y el tiempo de circulación consiguieron mejorar el proceso de acumulación, ya que:

Al tratar de “derribar cualquier obstáculo espacial a las relaciones comerciales, es decir, al intercambio, y conquistar toda la tierra para su mercado, por otra lucha por aniquilar este espacio, mediante el tiempo... Cuanto más desarrollado es el capital... más se esfuerza simultáneamente por alcanzar una extensión aún mayor del mercado y por conseguir una aniquilación mayor del espacio mediante el tiempo (Marx, citado por Harvey 2007: 139).

Esto significa que el capitalismo está en condiciones de abarcar prácticamente todos los rincones del planeta, y con ello, poder ratificarse como un sistema mundial. Esto podría significar dos cosas: en primer término, lo que la actual crisis nos muestra es el agotamiento de la forma capitalista basada en la acumulación por desposesión, fundada en las llamadas políticas de ajuste estructural o neoliberales; en segundo término, una crisis de las relaciones sociales de producción que, cada vez de forma más aguda, entran en contradicción con el desarrollo de la fuerzas productivas materializadas en las nuevas ramas productivas como son la informática electrónica, las comunicaciones, la genómica y la nanotecnología, lo que nos muestra que el capitalismo está llegando a su máximo desarrollo antes de ser sustituido por un nuevo orden social que, por necesidad sería a nivel mundial (Moreno, 2008).

3.4 Crítica del Buen Vivir al Desarrollo Rural

Después de la segunda guerra mundial, se generan algunas circunstancias globales de carácter geopolítico, particularmente por la importancia estratégica que adquirió la Unión de Repúblicas Socialistas Soviética, URSS, que, a diferencia de los países capitalistas europeos, enfrentó la guerra con relativa solvencia y se recuperó rápidamente, a pesar de las enormes pérdidas económicas y en vidas humanas sufridas en el conflicto.

Este hecho, que llevó a partidos socialdemócratas al poder en algunos países europeos, se convirtió en una esperanza para muchos países pobres del mundo, la población de estos países empezó a ver con simpatía al socialismo o a la socialdemocracia. La respuesta de los países centrales, sobre todo Estados Unidos, fue un replanteamiento de la política internacional. El partido Comunista de la Unión Soviética, PCUS, adquirió presencia significativa, particularmente en América Latina en la década de los años treinta, a través de la Internacional Comunista, COMINTER, que estimuló la creación de partidos comunistas en estos países. Ante esta situación Estados Unidos expresa una preocupación especial por los países que, después de la segunda guerra mundial, empezó a llamar subdesarrollados.

Antes de 1950, la palabra desarrollo difícilmente se encontraba en un texto de economía. Es en 1949, cuando el Presidente Truman, en el punto IV de su Programa de Gobierno, habla de la responsabilidad que su país tiene con la civilización occidental y, por ello, la necesidad de contribuir a que los países subdesarrollados encuentren su vía de desarrollo en la dirección de los intereses de occidente (Escobar, 1996)

A partir de ese momento se empieza a prestar la denominada asistencia técnica a los subdesarrollados, a fin de que alcancen, según ellos, el desarrollo. El desarrollo, en términos generales, se alcanzaría recorriendo el mismo camino que recorrieron los países llamados desarrollados. La invitación era: nosotros sabemos cómo se alcanza el desarrollo y les enseñaremos a hacerlo; pero no era difícil descubrir que los desarrollados actuaban en su propio beneficio.

En la década de los años cincuenta fue muy abundante la bibliografía sobre desarrollo. Pero, de una u otra manera, desarrollo se identificaba con crecimiento económico. Algunas teorías particulares, como la Teoría de la Dependencia criticaron esta visión de los países centrales, argumentando que la causa del problema del subdesarrollo se encuentra en otro lugar, y es precisamente en la dependencia que se torna subdesarrolladora. En las décadas siguientes, el concepto de desarrollo ha venido recibiendo una serie de calificativos como desarrollo sostenible, desarrollo humano, desarrollo humano sostenible, entre ellos se habla también de desarrollo rural, pero el núcleo duro del concepto sigue siendo el crecimiento de la producción.

Autores como Sachs (1992), Castoriadis (1994), Escobar (1996) y Rist (2002), centran sus investigaciones sobre el desarrollo en el examen del establecimiento y la consolidación del desarrollo como un discurso de dominación; el análisis de la construcción de la noción de subdesarrollo, la construcción por parte de Occidente del sujeto colonial tercermundista a través del discurso del desarrollo, y, por último, en la formulación de preguntas y alternativas sobre un régimen de postdesarrollo. En esta dirección, el desarrollo puede ser entendido como un dispositivo de control discursivo y práctico que nace después de la Segunda Guerra Mundial articulado a intereses geopolíticos. La importancia estratégica adquirida por la extinta Unión Soviética llevó a Estados Unidos a un replanteamiento de su política internacional. El riesgo de que los países, que más tarde fueron denominados como tercer mundo, tomaran un camino autónomo o se adhirieran al bloque socialista impulsó a Estados Unidos a definir programas de desarrollo orientados por instituciones internacionales lideradas por ellos.

Respecto al Desarrollo Rural, Castillo (2007) sostiene que éste es una acepción del desarrollo, *“pero que a su vez cuenta con sus propias acepciones [...] Desarrollo Rural o Integrado, Desarrollo rural Municipal, Desarrollo Rural Regional, desarrollo Rural Sostenible, Desarrollo Rural Territorial, entre otras”* (Castillo, 2007: 44). Las perspectivas sobre Desarrollo Rural “se

nutren de teorías de las ciencias sociales que no se han generado necesariamente de forma específica para el sector rural, sino que se ocupan de procesos de cambio más generales” (Kay, 2007).

Esta característica permite asegurar que los diferentes conceptos y enfoques sobre el desarrollo rural coinciden con los principios generales del desarrollo, entendido como un régimen discursivo de dominación elaborado por Occidente con pretensiones de verdad universal. Escobar (1996) analiza, por ejemplo, cómo los programas de Desarrollo Rural Integrado auspiciados por el Banco Mundial coadyuvaron a *“la constitución del campesinado como una categoría de cliente de los programas de desarrollo”* (Escobar, 1996: 206) e introdujeron la revolución verde en las pequeñas unidades de economía campesina en algunos países latinoamericanos, con el objetivo de *“incrementar la producción de alimentos dentro de la población elegida, racionalizando la inserción del sector en la economía de mercado”* (Escobar, 1996: 265).

Para comprender mejor lo que vengo sosteniendo, analicemos la siguiente definición, Schejtman y Berdegú (2004) quienes proponen implementar prácticas que den solución al problema de la pobreza rural:

Definimos el Desarrollo territorial rural como un proceso de transformación productiva e institucional en un espacio rural determinado, cuyo fin es reducir la pobreza rural. La transformación productiva tiene el propósito de articular competitiva y sustentablemente a la economía del territorio a mercados dinámicos. El desarrollo institucional tiene los propósitos de estimular y facilitar la interacción y concentración de los actores locales entre sí y entre ellos y los agentes externos relevantes, y de incrementar las oportunidades para que la población pobre participe del proceso y sus beneficios.” (Schejtman y Berdegú, 2004: 4)

En consecuencia, lo que generalmente se conoce como el discurso del Desarrollo, y sus variadas adjetivaciones, se compone de un sistema, de un todo complejo, regido por ciertas reglas comunes cuya cohesión está determinada por un conjunto de enunciados que la práctica discursiva reproduce (Escobar, 1996). Al parecer, entonces, el enfoque de Desarrollo Rural propuesto por Schejtman y Berdegú reproduciría también, aunque en nuevo lenguaje, la práctica tradicional del desarrollo como crecimiento económico.

De esta forma, los conceptos de Desarrollo Rural no escapan al debate teórico que desde las ciencias sociales ha tenido el concepto general de desarrollo y su comprensión de lo rural. Plaza (1990), esclarece lo anterior afirmando que la propia definición del concepto de Desarrollo Rural

es “un campo de debate ideológico y teórico en el cual se dan cita las teorías generales del campo social, las teorías del desarrollo afincadas en los procesos de industrialización y urbanización y otras teorías de desarrollo que se han formulado como alternativa a la visión economicista” (Plaza 1990, citado por Castillo, 2007: 35).

Para Machado “una teoría del Desarrollo Rural que no esté enmarcada en una más general del desarrollo, que explique satisfactoriamente la dinámica del crecimiento y las interrelaciones económicas, sociales y políticas entre los diferentes actores del desarrollo no puede conducir a una explicación integral de lo que sucede en el sector rural”. (et al.1987:363 citado por Castillo, 2007:7)

Los últimos años de la década de los ochenta se mueven sobre la adjetivación del “desarrollo” al rededor de las dinámicas locales o regionales “desarrollo regional”; sin embargo, por lo menos en Colombia, el concepto “Desarrollo Rural” comienza a recibir atención especial bajo la política de programas como el DRI. Desde la década de los 80, en el contexto del modelo neoliberal, “la estrategia para atender a los pobres rurales, es ahora parte de una política territorial, de una política de desarrollo local. En esta se conjuga lo urbano y lo rural el estado nacional aparece en muchas cuestiones en un rol si no subordinado, por lo menos paralelo al que pueden tener las ONG y gobiernos locales todo lo cual confluye a favor de la generación de “empowerment”, gobernanza y capital social” (Manzanal, 2006:30 citado por Castillo, 2007:61).

En las prácticas discursivas y conceptualización del Desarrollo Rural se pueden resaltar, según Castillo (2007), entre otros aspectos: el cambio de los conceptos más que los paradigmas, aunque ambos apuntan básicamente al propósito de una mayor producción con beneficios para todos; los cambios en la conceptualización del Desarrollo Rural siguen una ruta desde años 60, donde no se usaba el concepto como tal, sino el de economía rural, o agraria, que hacía énfasis en la producción agropecuaria como motor del crecimiento económico; las dimensiones sociales de la economía rural cobran cuerpo más tarde en la noción de Desarrollo Rural o regional, usados inicialmente de manera indistinta que no involucra con tanta fuerza, como hoy, aspectos diferentes a lo económico; la mayoría de las teorías, discursos y narrativas hablan del desarrollo y/o del desarrollo rural, en singular, reforzando la idea de que hay un solo desarrollo; es difícil hallar un concepto de Desarrollo Rural que dé cuenta de problemas nacionales como el conflicto, el desplazamiento forzado, las formas de resistencia, los cultivos ilícitos, etc. El Desarrollo Rural implementando hasta ahora, en Colombia y otros países del subcontinente, es consistente con

los principios del modelo de desarrollo neoliberal, y por esto no ha habido paradigmas de ruptura con los modelos de desarrollo, sino ajustes a un mismo esquema sobre la base de una mayor productividad, un mayor consumo y por consiguiente un supuesto mayor desarrollo; *en tanto, la Nueva Ruralidad, las Estrategias de Vida, y la propuesta conceptual de Desarrollo Territorial comparten una misma debilidad al ser nombres viejos en ropaje nuevos. Propuestas consistentes con el modelo neoliberal que descarga la responsabilidad del Desarrollo Rural en los individuos.* (Castillo, 2007: 52). En el siguiente cuadro Castillo (2007) resume el estado del debate de esa situación conceptual, resaltando a sus autores.

Relación conceptos y paradigmas de Desarrollo Rural

Conceptos → Paradigmas ↓	Economía agrícola (de la agricultura)	Economía Rural y las dimensiones sociales	La cuestión agraria/ problema agrario Desarrollo Agrícola	Desarrollo Rural como desarrollo regional Desarrollo Territorial	Condiciones de Vida/Bienestar	Relación entre diversos niveles: Rural/Urbano; Sociedad civil/Estado; Nacional/Global.
Dual Modernidad	Booth (1969) Martín (1969)	Johson(1969)	Domike y Barraclough (1980) Machado y Torres(1987)	Doeksen y Schreiner (1971)		
Dependencia Estructural					Tefertiller(1973) Khuner (1977)	
Neoliberal					Plaza(1990) Ceña(1993) Barraclough (2000)	Plaza(1990) Barraclough(2000) ALASRU(2002)
Estrategias de vida				IILCA, ASDI, CIDER (2000) Schejtman y Berdegue(2003) Comisión Europea (2006)	Manzanal (2006)	FAO (1998) Glave(199) Da Silva (2000) Pérez y Farah(2001) BID(2006)
Cambio estructural de una propuesta de desarrollo		García (1968)		Bejarano(1998)	Escobar(2002)	Sepúlveda(2003) Valenzuela(2006)

Fuente: Tomado de Castillo, 2007. Paradigmas y Conceptos de desarrollo rural. PUJ. Colección apuntes N° 2. P: 49.

En la propuesta de Schejtman y Berdegú (2004) sobre desarrollo territorial rural la competitividad es una condición necesaria para la sobrevivencia de las unidades productivas, y esta está determinada por el progreso técnico y del conocimiento. No obstante, frente al caso de la innovación tecnológica, es oportuna la siguiente apreciación de Samir Amín (2003):

... la idea de que la ciencia sería hoy en día “el factor de producción determinante”, es una afirmación a primera vista interesante y seductora, habida cuenta de los grandes conocimientos científicos y de los medios técnicos adoptados en la producción moderna. Pero esta teoría está basada en una confusión fundamental, porque las relaciones sociales (capital y trabajo) de un lado y el conocimiento y el saber del otro, no tienen el mismo status en la organización de la producción. Esta última siempre ha requerido, desde el fin de la prehistoria, del conocimiento y del saber: la eficiencia del cazador no depende sólo de la flecha, sino también del conocimiento de los animales; ningún campesino podría haber hecho crecer el grano sin el conocimiento acumulado acerca de la naturaleza.... Ciencia y saber están siempre presentes pero disimuladas en el fondo, detrás de las relaciones sociales (¿quién es el propietario de la flecha, del terreno, de la fábrica?). La verdadera pregunta que este discurso elude es la de saber quién controla el conocimiento necesario para la producción (Amín, 2003: 18).

Como ya se dijo, el Buen Vivir, por su parte, como concepto proviene de los términos *Sumak Kawsay* / *Suma Qamaña*, palabras de la cosmovisión ancestral kichwa y aymará, respectivamente, que significan vida plena. Se entendido, además, como una alternativa a los paradigmas del desarrollo basados en el crecimiento económico. Y se sintetiza en alcanzar una vida plena pues no se trata de una alternativa que agudiza la dicotomía desarrollo-subdesarrollo, sino que trasciende hacia formas de organización social que implican vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. El Buen Vivir se sustenta en la soberanía alimentaria y en la agroecología, bajo la lógica de intercambios justos, a partir de los siguientes principios: la naturaleza debe ser sujeto de derechos, las relaciones de poder deben ser consensuadas desde una visión plural y comunitaria y el reconocimiento de un tiempo histórico no lineal (Guillen y Phélan, 2012:19).

El Buen Vivir inaugura las teorías del post-desarrollo, desde el pensamiento propio, mostrando cómo la crisis ambiental no es solucionable con el mercado y plantean la necesidad de salvaguardar la naturaleza como patrimonio de la unidad el mundo, lo cual no es posible sin un proyecto anticapitalista que enfrente su individualismo, su deshumanización y sus intereses privado y de ganancia, regulando las acciones entre humanos. Por ello, el fundamento de una nueva sociedad no es posible sin la comunidad soberana y autosuficiente. (Mejía, 2015: 19).

Según Edgardo Lander (2013), *“el patrón de desarrollo y el progreso ha encontrado su límite. A pesar de que una elevada proporción de la población no tiene acceso a las condiciones básicas de la vida, la humanidad ya ha sobrepasado los límites de la capacidad de carga de la Tierra. Sin un freno a corto plazo de este patrón de crecimiento desbordado y una reorientación hacia el*

decrecimiento, la armonía con el resto de la vida y una radical redistribución del acceso a los bienes comunes del planeta, no está garantizada la continuidad de la vida humana a mediano plazo” (Lander, 2013: 1).

Dada su peligrosidad, como lo argumenta Aníbal Quijano, prescindir del capitalismo colonial/moderno es una necesidad urgente: “el actual nuevo periodo implica, en esta perspectiva, el conflicto más profundo del capitalismo colonial/moderno y nos coloca a todos en una auténtica encrucijada histórica”. A lo cual agrega que hay que pasar de las resistencias a la alternativa y que, felizmente, “eso es, precisamente, lo que estamos haciendo. América Latina es el centro mismo de esta nueva etapa del movimiento mundial de la sociedad contra el capitalismo colonial/moderno” (Quijano, 2009: 9-10)

El Buen Vivir como racionalidad y modo de vida alternativo al capitalismo busca respetar todas las formas de vida, así como las formas de ayuda mutua, de cooperación y de solidaridad. Formas que están en consonancia con las cosmovisiones de los pueblos ancestrales y que han permitido que aún se conserve la biodiversidad del territorio. El Buen Vivir se relaciona directamente con la vida en comunidad, implica ser parte de una comunidad cuya racionalidad es diferente o alternativa a la racionalidad de lucro del capitalismo.

3.5 El pensamiento utópico latinoamericano

Un intento de pesquisa sobre los usos del concepto de utopía en el pensamiento latinoamericano conllevaría a una extensa labor de indagación historiográfica que desborda el ánimo de este trabajo. No obstante, podemos trazar una clasificación temática del pensamiento utópico y el uso que éste le ha dado a lo utópico en América Latina. En este sentido, Ramírez (2012) ha realizado una importante clasificación del pensamiento latinoamericano respecto a la utopía, donde encontramos:

Tanto en la riqueza semántica como en el conjunto teórico-conceptual, no necesariamente ni restringida a lo filosófico, aparecen conceptos reiteradamente aludidos como principio de esperanza, función utópica y conciencia anticipante de clara herencia blochiana (Fernando Ainsa); función o factor crítico, horizonte o ideal alternativo, topos intermedio entre el mito y la historia; estructura simbólico-existencial surgida como autoconciencia de una experiencia histórico social negativa y cercana a las formulaciones de la filosofía y teología de la liberación (Oscar Agüero); utopías concretas milenaristas de resistencia cultural que son proyección al futuro de una sociedad en la búsqueda humana de la felicidad y la perfección por los senderos de la religiosidad popular que, a su vez, reordenan la realidad colonizada con una dinámica de

reprobación y reinterpretación selectivas (Alicia M. Barbas); utopía como género narrativo y praxis en donde cabe hablar de utopías libertarias, religiosas, identitarias, revolucionarias y propiamente filosóficas (Carmen Bohórquez); distinción de significación de la utopía para desentrañar lo propiamente utópico como nivel cotidiano, nivel de género literario-filosófico-político y utopía operando y operante en la historia expresándose en la idea de la tensionalidad utópica (Horacio Cerutti); utopía como impulso para la acción, norte axiológico de la filosofía para la crítica de las ideologías (Joaquín Herrera); pensamiento utópico y tradición utópica fundados en la categoría de alteridad y relacionados con aspectos pragmáticos y éticos (Esteban Krotz); dimensión utópica o idea-fuerza (Edgardo Lander); utopía como sueño diurno, como actividad onírica, lúdica y subversiva, constructora de la identidad política en la tradición anarquista latinoamericana (Ricardo Melgar); utopía como modelo imaginado, imagen del mundo a partir de la cual se diseña la realidad social (Jussi Pakkasvirta); utopía como proyecto viable o sendero especular de autoencuentro (Arturo Rico Bovio); razón e imaginación utópicas, utopía como idea regulativa y trascendental (Franz Hinkelammert); utopía como topos del discurso, función utópica o anhelo de transcendencia (Arturo Andrés Roig). (Ramírez, 2012: 13)

Ahora bien, dentro de todo ese abanico de pensamientos frente a lo utópico, la perspectiva sobre *utopía* que adoptaré en este capítulo es más cercana a la visión de Horkheimer que la define como “*el sueño de vida verdadero y justo, con su doble vertiente de crítica del orden existente y de proyectos o intención de organizar mejor la vida de los seres humanos y las comunidades*” (Serrano Gassent, 2003: 18). En este sentido, cuando hablamos de utopía es preciso diferenciar entre la noción común de utopía, la cual podemos llamar tradicional, y el uso del término en el nivel teórico. En el primer caso la utopía es asociada con una simple ilusión o quimera, al tratarse de una propuesta impracticable, ilusa o inalcanzable. En esta visión, el término utópico toma una connotación peyorativa y se utiliza en función de descalificar por “utópica” tal o cual propuesta debido a su aparente ingenuidad, falta de realismo, etc., hasta el punto que no vale la pena ser discutida o tomada en serio. En el segundo caso, cuando el entendimiento de la utopía rebasa el nivel del tratamiento cotidiano, existe una distancia tangencial entre utopía y quimera. Es decir, lo utópico no es necesariamente identificable con lo irrealizable; sino que el término utópico designa lo deseable y connota un máximo de realismo en cuando al rechazo de situaciones de injusticia reclamando otras formas de organización social, otros “mundos posibles”. Aquí lo utópico adquiere la categoría de lo alternativo, y lo alternativo como algo factible.

Sin embargo, según el pensador latinoamericano Cerutti (1984) este segundo nivel de significación de lo utópico no es homogéneo pues deben distinguirse cuatro usos diversos. Veamos:

Uno es el llamado horizonte utópico. Es aquello que se busca instaurar en la realidad político social. Este opera al interior de toda ideología como el nivel de lo axiológicamente deseable. Se trata el nivel programático de la ideología, entendida esta como programa para la acción política. Es un conjunto de valores cuya no existencia en el presente genera la movilización de colectivos humanos en pro de su realización. Es lo que le imprime, por decirlo de alguna manera, carga movilizadora y revolucionaria al movimiento, porque está presto a movilizarse a unir fuerzas para conseguir que sus propuestas programáticas sean una realidad. Por en contrario, cuando el movimiento ha alcanzado su horizonte utópico, se puede decir que llega un proceso de estancamiento, de afirmación en el poder, corre el peligro de la burocratización, el movimiento ya no cuenta con mística.

Otro uso es el que se puede denominar “el género de lo utópico”. Se trata de los textos fruto de la obra de un autor individual por lo común perteneciente a los sectores medios de la sociedad, a la pequeña burguesía, que están inconformes con un estado de cosas y del cual ellos participan directa o indirectamente y, en consecuencia, aspiran a su transformación. *“Sus intenciones son moralizantes. Quizá porque conciben su propia aspiración al cambio social como fundada en premisas de tipo ético o moral y no en la incapacidad propia de la fracción de clase a la que pertenecen para ascender social y políticamente.”* (Cerutti, 1984: 18). Se trata, entonces, de una suerte de género literario cuyas obras proporcionan una descripción de los males de la sociedad y de la mejor sociedad posible descrita por los autores. *“Generalmente esta sociedad ideal se ubica en una isla o en un lugar aislado o separado... Las intenciones de transformación social no suelen traducirse en movimientos políticos concretos que persigan la realización de sus aspiraciones”* (Cerutti, 1984: 18). Ante todo se trata de un género literario que mezclan niveles de ficción, de saber científico y tecnológico, de filosofía política, etc.

El tercer modo de entender la utopía lo podemos llamar ejercicio utópico. Ejercicio porque busca rechazar lo vigente y construir una propuesta alternativa, un “mundo nuevo”. Este modo de utopía es típico de la moral anarquista donde, por ejemplo, se pone en práctica un tipo de relaciones personales como aquellas que se vivirían en las sociedades anheladas. En este caso, uno de los ejercicios utópicos más comunes es la organización de comunidades, de eco-aldeas, donde se intenta poder en práctica las sugerencias consignadas en los textos del género utópico.

Un cuarto modo de lo utópico, se manifiesta en relación al razonamiento hipotético. Es decir, la

utopía opera como hipótesis científica. “En especial, si se concibe el proceso histórico como un proceso abierto a la intervención humana y a la modificación por sujetos humanos. Esta consideración tiene profundas incidencias en la elaboración de disciplinas tales como la historia de la literatura o de la cultura o la filosofía.” (Cerutti, 1984: 19)

En consecuencia, es necesario descartar el concepto malogrado de utopía que la define como lo imposible; pues, aunque para el filósofo y teólogo alemán Paul Tillich (citado por Jaramillo, 2004) a la condición humana le es inherente el anhelo de lo utópico el cual se manifiesta como la nostalgia por el paraíso perdido, existe en el conjunto del pensamiento eurocéntrico una noción desgastada de utopía, asociada generalmente a algo irrealizable que, si bien posee un atractivo especial, no responde a las condiciones históricas porque es producto de elucubraciones quiméricas. Por eso, he decidido trascender el concepto malogrado de utopía, el concepto vulgar o común, que la define como algo irrealizable. Y, por el contrario, he admitido la redefinición que Botero (2002) le otorga al término:

Utopía no es lo imposible sino lo posible, no es lo irrealizable sino lo realizable; no es irracional, sino que se trata de una razón a la cual aún no se le ha otorgado carta de ciudadanía [...] La utopía es la distancia entre una racionalidad dominante, gastada y castrante, y una racionalidad previsible, que posibilita un pensamiento y una acción más ricos, más comprensivos o gratificantes [...] La utopía es lo que le falta a la razón para ser verdadera [...] es el reconocimiento de que la vida humana es incompleta, que el esfuerzo de toda una vida en la prosecución de un fin que se prevé saludable, hermoso, deseable... cuando finalmente se alcanza, palpamos su relatividad, su falencia, su unilateralidad [...] La utopía es la búsqueda del humanismo, de un campo para acrecer la libertad; la lucha por la dignidad humana y la imaginación. Una lucha contra todas las formas concretas de alienación y de la brutalidad; una lucha por la vida, por la belleza y por el goce. (Botero, 2002: 17-48).

3.6 Chayanov el utópico

Después de permanecer 5 años en prisión, el 20 de marzo de 1939 uno de los integrantes de la Sociedad de escritores y compositores de Moscú fue fusilado en la cárcel de Alma-Ata. Había nacido en 1888 y tenía 51 años. Se trataba de un hombre polifacético, cuyos intereses no terminaban en la literatura, sino que se extendían hasta la arqueología, pasando por la historia del arte, la agricultura, el urbanismo, los libros antiguos, la arquitectura, la economía y la culinaria. Quizá por ese semblante tan múltiple, en 1918, este entrañable personaje escribió, con el seudónimo de Botánico moscovita X, una novela con un curioso nombre: *Historia de la muñeca del peluquero o el último amor del arquitecto M.* El autor de aquella obra, la cual forma

parte -junto con otros de sus trabajos literarios- de la novela romántica rusa del siglo XX, es nada menos Alexander Vasilevich Chayanov, más conocido en el mundo de los estudios rurales como el “padre de economía campesina.”

Probablemente para algunos economistas agrarios ese dato resulte poco frecuente, más si se tiene en cuenta que Chayanov ha sido ampliamente reconocido por sus estudios sobre *la organización de la unidad económica campesina*; al punto que muchos investigadores de la cuestión agraria han incorporado en sus escritos los planteamientos del mentor científico de la economía campesina, bien sea para describirlos, contextualizarlos, reafirmarlos, señalar sus limitantes o complementarlos. Sin embargo, Chayanov no solo fue el economista agrario autor de la obra *La organización de la unidad económica campesina*, sino que además fue un hombre polifacético, con un excelente talento literario.

Particularmente, creo que este ha sido el trágico límite de la obra chayanoviana: la circunscripción interpretativa, de muchos de sus seguidores, a sus contribuciones técnico-económicas sobre el campesinado. Razón por la cual se han dejado de lado sus investigaciones como *Autarquía (el estado aislado)* de 1921 o sus más de 60 obras literarias e históricas expresadas en cinco novelas, varias obras de teatro, una historia de la ciencia agrícola en Europa y del pensamiento agrario ruso, sus trabajos sobre el coleccionismo en Moscú, historia del arte, topografía y hasta un tratado de culinaria.

Por lo anterior, en esta parte me propongo volver la mirada a un texto poco valorado de Chayanov, titulado *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina*, publicado en 1920. La interpretación de ese texto de literatura utópica no implica necesariamente correr la suerte que Kerblay (1982) le atribuye al mismo, en el sentido de considerar que *Viaje...* fue tan solo una especie de escapismo literario de Chayanov con destino a un refugio espiritual en un mundo paradisiaco. Por el contrario, estimo que su análisis resulta enormemente relevante frente a las luchas actuales de los movimientos agrarios como fuentes teórico-prácticas alternativas al capitalismo. Comenzaré, entonces, haciendo una breve síntesis de *Viaje...* y a continuación abordaré el análisis planteado.

- *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina (síntesis)*

Chayanov, con el seudónimo de Iván Kremnev, narra la historia de Alexei Kremnev, un alto funcionario del Estado soviético, que en 1921 al llegar a la biblioteca de su casa - luego de una reunión gubernamental que ordena la destrucción de los hogares bajo la consigna: "¡Destruyendo al lar doméstico, asestamos el golpe final al régimen burgués!"- rememora sus lecturas juveniles de utopistas como William Morris, Tomás Moro, Charles Fourier y Alexander Herzen. Durante esta remembranza, Kremnev se queda dormido soñando un viaje al futuro en calidad de miembro del Consejo Económico Mundial, supresor del movimiento campesino ruso, y despierta en Moscú en 1984. De tal forma que "ante él se despliega entonces, no el bendito reino del socialismo, ni la maravillosa anarquía de Kropotkin, ni tampoco el capitalismo restaurado, sino un nuevo y desconocido sistema social". Al llegar al Moscú de 1984, Kremnev recibirá una información muy detallada suministrada por Nikifor Alexevich Minin, quien mediante diálogo muy fluido responde las inquietudes de Kremnev sobre la organización del nuevo sistema social. Minin relata a Kremnev que a partir del triunfo universal del socialismo, los campesinos han desplazado a los obreros y han tomado el poder, mientras Moscú se ha transformado en "una extensa red de asentamientos rurales que utilizan pequeños núcleos urbanos para los servicios y la recreación." El Estado campesino, surgido de la universalidad de un modo de producción comunitario, se ha convencido "de los peligros que representa para un régimen democrático las enormes concentraciones urbanas y decidió la eliminación de las ciudades de más de 20 mil habitantes (Chayanov, 1986).

- *La utopía de Chayanov*

Veo oportuno meditar sobre la utopía de Chayanov más allá de calificarla como un simple ejercicio literario o como una intervención indirecta, un tanto soterrada y caricaturesca, en el debate político de la época. En tanto Chayanov tenía un refinado conocimiento científico-técnico de la situación social y económica del universo rural en Rusia, no puede estimarse el *Viaje* como una incauta ficción político-novelesca, más aún si aceptamos el retrato que de él hace uno de sus biógrafos: "tiene solamente 25 años y ya ha publicado 13 estudios. [Esta] dotado de una inteligencia penetrante, pasa con una facilidad poco común de los hechos observados a la teoría y de la teoría a la verificación empírica" (Kerbaly, 1983: 85)

Entonces, para comenzar, quisiera reflexionar sobre el mensaje y contenido anticipatorios presentes en *Viaje*; se trata de un esfuerzo narrativo y discursivo muy particular de Chayanov, que busca conectar dos tendencias que hacía 1892 -con la publicación de un texto de Engels¹⁷- habían dividido aguas y demarcado sus fronteras, tanto en la teoría como en la praxis: el socialismo utópico y el socialismo científico. Quizá lo más fascinante del clásico teórico de la economía campesina sea justamente este esfuerzo.

¹⁷ Me refiero al trabajo *Del socialismo utópico al socialismo científico* el cual está compuesto de tres capítulos del Anti-Dühring que fueron reescritos por Engels con el objetivo de brindar a la clase obrera una exposición sencilla del marxismo.

En la época en que se publica *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina* (1920) en Rusia continúa presentándose un intenso debate que había iniciado hacia 1881, cuando a raíz de la gran crisis capitalista (1880-1890) Vera Zasulich le envía una carta a Marx preguntándole sobre el destino de las comunidades rurales rusas y la posibilidad de llegar al socialismo sin atravesar determinados estadios del capitalismo.

En este contexto, los revolucionarios que habían llegado al poder en 1917 discutían alrededor de ese tema y de las posibilidades económicas que tendrían la pequeña producción campesina y la gran empresa agrícola. Fruto de aquel ambiente, surgió una corriente de pensamiento sobre la economía campesina denominada *Escuela de la organización producción*, la cual proponía la transformación de la organización de la economía campesina con el propósito de elevar la producción agrícola; el exponente principal es dicha corriente es Chayanov. En la otra orilla se encontraban los socialdemócratas, quienes proponían la nacionalización de la tierra y –luego del triunfo de la revolución- la socialización de la agricultura (Bartra, 1976).

Pero junto a ese debate económico, en la década de los años 20 sobrevienen además las dinámicas políticas generadas en la URSS tras la muerte de Lenin el 21 de enero de 1924. Recordemos que una vez *“enfermo de muerte Lenin, Stalin era no sólo omnipresente sino el sucesor”* y que como *“nuevo Secretario General [...] utilizará ese poder para forjar una de las más grandes tiranías del siglo XX”* (Alponte, 2002: 16). Tiranía que va arrastrar una poderosa carga de dogmatismo aunada a la persecución y silenciamiento de sus opositores intelectuales, quienes fueron llevados a los campos de concentración bajo la infame acusación de *“idealismo menchevisante”*.

La hostilidad del escenario político y el comunismo de guerra le impiden a Chayanov poner en práctica sus planes y aplicar sus ideas sobre el campesinado. *“El estalinismo combatirá la posibilidad de desarrollo de un marco teórico que sirva para analizar la economía soviética, rigurosamente, y, por tanto, de acuerdo a su especificidad sustantiva”* (Arrizabalo, 2016: 247). Es en estas condiciones históricas que va a publicar *Viaje*; desde mi punto de vista, no como un refugio en lo quimérico sino como una suerte de testamento político con el que anhela proyectar la urgente necesidad de construir un socialismo y un marxismo diferentes del totalitarismo estalinista.

No resulta excesivo, entonces, tal como sostiene Funes (1986: XIII), asignar al utópico país campesino de Chayanov un fino hilo conductor con las preocupaciones marxistas sobre la posibilidad de un camino no capitalista al socialismo iniciados con la referida carta de Vera Zasulich a Marx. Más aún si consideramos que en el escenario real de la historia, el camino trazado en la URSS estalinista se erigió sobre el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas que conllevó, según De Blas (1994), citado por Arrizabalo, (2016), a las siguientes dificultades:

i) Colectivización forzosa y crisis agrícola y alimentaria, como fenómenos mutuamente interdependientes; ii) Dificultades crecientes para la exportación de cereal y, consiguientemente, para la importación de maquinaria y tecnología occidental, favoreciéndose las tendencias autárquicas que atribuían al comercio exterior un papel residual en la Planificación; iii) Notable retraso de las industrias de bienes de consumo, afectadas por el hundimiento de la economía agropecuaria, pero sacrificadas también por el esfuerzo realizado en las industrias de bienes de producción de cara a la industrialización forzosa que se acometió; iv) Abolición de los instrumentos de regulación mercantil entre la ciudad y el campo que habían inspirado la NEP, reemplazados por el sistema de entregas obligatorias y las confiscaciones, y la imposición de un sistema de precios arbitrario, totalmente alejado de las normas imperantes en el mercado mundial; v) Control hipercentralizado de la economía, tanto para los procesos de producción y de distribución de bienes (dando lugar a la presencia habitual del racionamiento y las colas), como para los de asignación de factores productivos (materias primas, inversión fija y mano de obra), dándose una fuerte tendencia a su sobreacumulación; vi) Sustitución de los instrumentos crediticios por las asignaciones presupuestarias a fondo perdido basadas en la emisión monetaria sin control, que dinamitaron la funcionalidad de las relaciones crédito-monetarias; vii) Abandono de los criterios de eficacia y calidad a favor de objetivos exclusivamente cuantitativos, instrumentalizados a través de una planificación burocratizada que detallaba los objetivos en cantidades físicas hasta los niveles más elementales; viii) Diferenciación creciente de rentas salariales y preponderancia de la recaudación impositiva indirecta en detrimento de otros mecanismos fiscales basados en la progresividad; ix) Supresión de derechos laborales-sindicales e imposición generalizada de sistemas de coerción sobre la fuerza de trabajo tanto en la agricultura como en la industria; x) Todo ello coronado por la eliminación de todo resquicio democrático y la estructuración de un inmenso aparato represivo militar-policial, omnipresente en toda la vida social. (Arrizabalo, 2016: 271)

Huelga decir que al anterior conjunto de dificultades hay que agregar: los negativos impactos ambientales del modelo; el extractivismo; la poca o nula libertad de expresión artística; la carrera armamentista, entre varios otros. Ante este panorama (“socialismo” totalitario, altamente burocratizado y dogmático) la utopía de Chayanov configura un destino de testamento político que llama con urgencia -tanto a las generaciones de la época como a las presentes- a construir un socialismo y un marxismo con rostro humano. De esta manera, en el planteamiento de la posibilidad de emprender un *magical mystery tour*, Chayanov invita a efectuar una radical corrección utópica al marxismo. Ante la deshumanización del ensayo socialista, que empezaba a

prefigurarse con el asenso de Stalin al poder, Chayanov invita a la catarsis, releer de nuevo a los utópicos. Relatando la influencia de Herzen¹⁸ sobre Alexei Kremnev, escribe:

“Y así esta hecha –pensó Alexei Kremnev, observando el Moscú nocturno- Viejo Morris, virtuoso Moro [...] y vosotros buenos y queridos utopistas ¡Vuestros sueños solitarios se han transformado en convicción general, vuestras audacias más impulsivas en programa oficial y banalidad cotidiana. En el año cuatro de la revolución, el socialismo puede considerarse el patrón único ¿Estáis satisfechos, pioneros utopistas?

Y Kremnev observó el retrato de Fourier, colgado de uno de los armarios de su biblioteca.

Sin embargo, para él, viejo socialista [...] no todo era precisamente perfecto en esa encarnación; sentía un recuerdo confuso del pasado: una especie de telaraña de psicología burguesa oscurecía todavía su conciencia socialista [...] deslizando la mirada sobre las encuadernaciones de los libros [...] los nombres de Chernishevski, Herzen y Plejanov lo observaban desde las cuidadas encuadernaciones. Sonrió como se sonríe a un recuerdo de la infancia, y tomó del estante el tomo de Herzen [...] Palabras buenas, nobles y puerilmente ingenuas desfilaban ante los ojos de Kremnev. La lectura cautivaba, conmovía como lo hacen los recuerdos del primer amor juvenil, del primer juramento de la adolescencia.” (Chayanov, 1986: 5)

Chayanov está diciendo que el socialismo corre el riesgo de volverse conservador, de convertirse en “programa oficial”, en “banalidad cotidiana”, de perder el impulso; que es necesario volver nuevamente a los utópicos para abastecerse de imaginación, para construir preludios a “otros mundos posibles”. Lo cual es necesario hasta la actualidad porque la visión de Marx, Engels y Lenin de los socialistas utópicos ha perdido vigencia. Me explico: las críticas del marxismo a los socialistas utópicos fueron fundamentalmente dos:

En primer lugar, los socialistas utópicos no entendieron el papel histórico de la clase obrera como la clase verdaderamente revolucionaria y, en segundo lugar, en que ellos buscaban la solución al problema no en el desarrollo de la gran industria hasta desembocar en su socialización, como paso al comunismo, sino en la disolución de empresas pequeñas, lo cual era considerado por Marx y Engels como una actitud reaccionaria.” (Sabogal, 2007: 144)

Las dinámicas de la luchas sociales mundiales demostraron que la revolución no se desató en los países de capitalismo avanzado, donde existía un amplio contingente de clase obrera debido al desarrollo industrial, sino en la periferia del sistema como en el caso de la propia Rusia y, más

¹⁸ Aleksandr Ivánovich Herzen (1812-1870) revolucionario ruso, ideólogo de la revolución campesina, publicista, filósofo materialista y economista. Se manifestó contra el absolutismo y el régimen de servidumbre, después de crear una variante peculiar del socialismo utópico, el “socialismo campesino”, basado en la idea de que la sociedad rusa debía progresar a través de la revolución campesina.

adelante, en China, Cuba, Vietnam y Camboya¹⁹ o países con un alto porcentaje de población rural.

Lenin, al igual que Marx y Engels, consideraba no adecuada la pequeña producción para la construcción del socialismo; los tres enfatizaban en el desarrollo de las fuerzas productivas y de la gran industria. Lenin criticó a Sismondi, calificándolo como “romántico de la economía” porque consideraba que para evitar las crisis económicas se debía distribuir las grandes empresas en empresas pequeñas, multiplicando así la demanda. En los años 20 del siglo pasado Lenin tiene sólidos argumentos contra Sismondi, en tanto el pujante capitalismo se concentraba en la gran industria; hoy la realidad ha cambiado y en el mundo existen diversas empresas donde lo eficiente y lo pequeño no se excluyen (Sabogal, 2007: 146). Otro argumento que contradice los planteamientos de los clásicos marxistas sobre los socialistas utópicos es el de Amin (2007:33) quien declara que la agricultura campesina produce cerca del 70% de la comida del planeta. Lo que lleva a pensar que, teniendo en cuenta las grandes movilizaciones y protestas sociales protagonizadas por los movimientos campesinos a lo largo del mundo, como en el caso de Vía Campesina, el campesinado -lejos de ser en un sector de clase con carácter conservador- ha venido asumiendo un papel altamente transformador a diferencia del actual proletariado.

Así, por ejemplo, desde el campo de la praxis la respuesta al llamado de Chayanov de volver a la utopía aparece reflejada casi un siglo más tarde en los movimientos campesinos de América Latina. En Colombia, las movilizaciones sociales protagonizadas por organizaciones indígenas, afro y campesinas, muestran un carácter emancipador y no solo reivindicativo; las plataformas de Marcha Patriótica y Congreso de los Pueblos tienen claros rasgos emancipadores al exigir del Estado colombiano el reconocimiento del campesinado como sujeto político y de derechos, a la vez que enarbolan las banderas de la soberanía alimentaria, la agroecología y el Buen Vivir, en una perspectiva de lucha y de defensa del Territorio. Algo similar ocurre con los Sin Tierra de Brasil, los indígenas Mapuche de Chile, los cocaleros de Bolivia y diferentes organizaciones indígenas en Ecuador y otros países. En la Plataforma Política de Marcha Patriótica y congreso de los pueblos se manifiesta respectivamente:

¹⁹ En Camboya los Jemeres Rojos, dirigidos por Pol Pot, instauraron un régimen de socialismo agrario entre 1975-1979, para lo cual obligaron a los habitantes de las ciudades a trasladarse a granjas agrícolas de trabajo forzado. Después de la intervención militar de la República Democrática de Vietnam para liberar a Camboya, el régimen de Pol Pot y los Jemeres Rojos fueron juzgados por genocidio (Affonco, 2013).

Marcha Patriótica sintetiza aspiraciones históricas del campesinado [...] sus luchas por la tierra, la organización democrática comunitaria del modo de producción y de vida con fundamento en los valores de la solidaridad y la cooperación, la defensa de la producción campesina, en especial de la producción de alimentos, la dignificación y reivindicación del campesinado como sujeto político de la transformación social, y la construcción de formas alternativas de poder popular. [...] valora las experiencias de los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes, raizales y palenqueras por el territorio [...] propone al pueblo y a la sociedad colombiana en su conjunto [...] reforma agraria integral para la paz y la autonomía y soberanía alimentarias [...] las transformaciones sociales que impulsa la Marcha son al mismo tiempo transformaciones socioambientales, encauzadas precisamente a la redefinición colectiva del modo de producción y de vida y a garantizar el buen vivir de las gentes del común. (Movimiento político y social Marcha Patriótica, 2015)

El Congreso de los Pueblos aspira a la defensa de los territorios mediante un ordenamiento territorial popular, así como la elaboración de los planes de vida y planes de manejo que generen el buen vivir y la soberanía de los pueblos [...] la liberación de la madre tierra como estrategia primordial de defensa del territorio, incluyendo la suspensión de las concesiones de tierras y la expulsión a empresas transnacionales, el rechazo a la economía extractiva, a la gran minería, los monocultivos, los agronegocios y la estrategia de militarización u otras formas de control territorial. Una verdadera reforma agraria soberana y popular impulsada y construida por los pueblos, que garantice el control, la tenencia y el uso de la tierra y el territorio a las comunidades de campesinos, indígenas, afros, mujeres y demás sectores urbanos y populares. (Congreso de los pueblos, 2015).

Marcha Patriótica y Congreso de los pueblos también aspiran a la construcción de un propuesta socialista renovada, donde no solamente este presente el sujeto proletario sino además el sujeto campesino, indígena y afrocolombiano. Socialismo que si bien no aparece de facto en sus plataformas de lucha, si es compartido por el conjunto de las organizaciones que componen estos movimientos, así como por su base y dirigencia.

Por su parte, La Vía Campesina lanzó su visión política de la soberanía alimentaria en la Cumbre Mundial sobre Alimentación en 1996. Para esta organización, la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, producidos de forma sostenible y el derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo; la soberanía alimentaria incluye la lucha por la tierra y la reforma agraria. La Vía Campesina promueve la agroecología como una forma clave de resistencia a un sistema económico que antepone el lucro sobre la vida; también promueve los derechos de los campesinos, el derecho a la vida y nivel de vida adecuado, el derecho a la tierra y el territorio, a las semillas, la información, la justicia y la igualdad entre hombres y mujeres (Vía Campesina, 2013).

Junto a estos movimientos, encontramos la reciente promulgación de la Declaración sobre los derechos de los campesinos de la ONU (2013), que recoge los planteamientos defendidos por el movimiento campesino internacional desde cuando la Vía Campesina lanzó su propuesta de declaración. Aunque deja por fuera el tema del territorio, que si bien aparece en el artículo 4 no se desarrolla sino desde el acceso económico a la tierra más no desde la cosmovisión territorial campesina, la declaración de la ONU (2013) sobre los derechos de los campesinos manifiesta lo siguiente:

Los campesinos son iguales a las demás personas... en el ejercicio de sus derechos deben estar libres de cualquier forma de discriminación, en particular la discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, propiedades, riqueza, nacimiento o cualquier otra condición [...] Los campesinos tienen derecho a elaborar sistemas de comercialización comunitarios con el fin de garantizar la soberanía alimentaria. [...] tienen una relación directa y especial con la tierra y la naturaleza a través de la producción de alimentos u otros productos agrícolas. Los campesinos trabajan la tierra por sí mismos y dependen sobre todo del trabajo en familia y otras formas en pequeña escala de organización del trabajo. Los campesinos... cuidan el entorno natural local y los sistemas agroecológicos. (ONU, 2013: 3).

Si tenemos en cuenta sus planteamientos programáticos este abanico de movimientos campesinos, étnicos y populares podrían calificarse como movimientos que *luchan por la emancipación humana de la naturaleza y la insurrección de la Madre Tierra* (Giraldo, 2014), en tanto distan mucho de contener en su seno al sujeto histórico proletario que había reclamado el marxismo clásico, y, por el contrario, viran al horizonte de la utopía campesina.

Continuando con el análisis de Chayanov es pertinente referirme al puente que podría establecerse entre *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina* y el debate en el marxismo sobre el futuro de la comuna rural; este debate inicia en 1881 con la respuesta de Marx a Vera Zasulich, quien le pregunta sobre el destino de la comuna rural rusa, sobre si es preciso que para llegar al socialismo ésta deba tomar el camino capitalista o, por el contrario, pueda realizar determinados “saltos históricos” alcanzando el socialismo sin pasar por determinadas fases del desarrollo capitalista. Marx responde:

Analizando la génesis de la producción capitalista digo: en el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción [...] la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra [...] Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino. (El capital, edición francesa, p. 316). La «fatalidad histórica» de este movimiento

está, pues, expresamente restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII:

La propiedad privada, fundada en el trabajo personal [...] va a ser suplantada por la propiedad capitalista fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (op. cit., p. 340). En este movimiento occidental se trata, pues, de la transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que transformar su propiedad común en propiedad privada.

El análisis presentado en El capital no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, más para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo (Marx, 1881: 161).

Es decir, Marx afirma que lo que se requiere para “salvar” a la forma comunal allí donde ella se ha preservado en una escala nacional es “desarrollarla” convirtiéndola en “punto de partida directo” de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal (García, 2015). Y esto fue lo que se puso en práctica en el país de la utopía campesina porque

En el fondo lo que se necesitaban no eran nuevos principios, nuestra tarea consistía en la afirmación de antiguos principios seculares que habían estado en la base de la economía campesina. Nuestro objetivo consistía solo en reforzar estos grandes principios inmemoriales, profundizar su valor cultural, transformarlos espiritualmente y dar a su encarnación una organización técnico-social tal que ellos no sólo pudiesen manifestar la excepcional fuerza de resistencia pasiva que desde siempre les fue propia, sino que también tuviesen potencia activa, agilidad, y, si se quiere, fuerza de empuje. En la base de nuestro sistema económico, como en la base de la antigua Rusia, está la hacienda campesina individual. La hemos considerado y seguiremos considerándola como el tipo más perfecto de actividad económica. En ella el hombre no se opone a la naturaleza, en ella el trabajo se efectúa en contacto creativo con todas las fuerzas del cosmos, y crea nuevas formas de existencia. Cada trabajador es un creador, cada manifestación de su individualidad es el arte del trabajo (Chayanov, 1986: 24).

A pesar de ser un texto de narrativa utópica, no deja de sorprender por su actualidad. La economía campesina hoy tiene la posibilidad de enfriar el planeta, además que produce cerca del 60% de los alimentos que se consumen en el mundo, pero además los campesinos del tercer mundo vienen siendo afectados por reformas agrarias inconclusas, destierro y despojo, violencia política, pobreza, etc.; pero en los países de los gobiernos del Buen Vivir han logrado reconocimiento político y mejoras en las condiciones de vida como consecuencia de un cambio en la orientación del Estado. El texto de Chayanov es anticipatorio en cuanto a la participación del Estado, para rechazarlo como única expresión de la sociedad pues deja por fuera las formas

de vida comunal, su cultura y organización económica que pueden ser el vínculo entre lo arcaico, el presente y el futuro utópico. Al respecto dice

Siempre hemos opinado que el estado y su aparato no eran en efecto la única expresión de la vida de la sociedad; por eso, en la parte principal de nuestra reforma, hemos confiado en métodos sociales de solución de los problemas planteados y no en procedimientos de coacción estatal [...] Para nosotros estaba clarísimo que el capitalismo industrial no era otra cosa que un ataque monstruoso de una enfermedad que había golpeado a la industria manufacturera como consecuencia de las peculiaridades de su naturaleza, y no constituía en efecto un freno para el desarrollo de la economía nacional. Gracias a la naturaleza profundamente sana de la agricultura, ésta evitó el cáliz amargo del capitalismo, y no tuvimos necesidad de dirigir su desarrollo sobre dicha vía... (Chayanov, 1986: 25- 26)

La utopía campesina de Chayanov será entonces una nueva forma de producción basada en la economía campesina, hacia la cual curiosamente los movimientos indígenas, afro y campesinos de América Latina y el gobierno de Evo Morales, también se encaminan como posibilidad y praxis de superación del capitalismo. La propuesta utópica de Chayanov es una hipotética obra de reconstrucción de la comunidad rural en una forma superior de organización social del tipo socialismo agrario donde el Estado es una forma anticuada de organización de la vida social y las nueve décimas partes del trabajo se efectúan mediante: asociaciones, cooperativas, congresos, alianzas, periódicos, otros órganos de opinión pública, academias, y círculos (Chayanov, 1986). En el país de la utopía campesina, las ciudades fueron abolidas por cuanto *la ciudad capitalista se basa no ya en la subordinación del campo a la ciudad, como en el caso de la ciudad burguesa, sino en la subsunción total de lo rural a lo urbano, en la sujeción, la explotación, la destrucción incluso, del campo en beneficio de la ciudad. La gran ciudad es –diría Braudel– un parásito que se constituye en la negación absoluta de lo rural* (Echeverría, 2013: 75); y en lugar de las ciudades *“hay un punto de aplicación de un modo de relaciones sociales. Cada ciudad es simplemente un lugar de reuniones, la plaza central del distrito. No es un lugar donde se vive, sino un lugar de diversión de reunión, y de algunas actividades. Un punto, no una entidad social* (Chayanov, 1986: 14).

3.7 El concepto de Utopías Campesinas del Buen Vivir

El desarrollo de esta investigación, tuvo como punto de partida dos interrogantes: 1) ¿Qué planteamientos utópicos de Chayanov, qué ideas del pensamiento alternativo y utópico latinoamericano, qué fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos asociados a la crítica del Desarrollo Rural y del Capitalismo, realizada con fundamento en la noción de Buen Vivir de

los movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos, permiten contribuir a formular el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir?*; 2) ¿Qué definición le corresponde a este concepto?

Con base en estos interrogantes, los resultados obtenidos durante el proceso de investigación son los siguientes:

- 1) De los planteamientos utópicos de Chayanov, tomo los siguientes aspectos: Mientras para Marx, Engels y Lenin los socialistas utópicos han perdido vigencia, Chayanov desde su papel anticipatorio reclama que el socialismo corre el riesgo de volverse conservador siendo necesario volver a la utopía para construir caminos a “otros mundos posibles”; para Marx el sujeto de lucha estaba representado en el proletariado, para Chayanov en el campesinado, hecho que obedece a su respectivo contexto histórico; Chayanov coincide con Marx sobre el destino de la comuna rural: “salvar” a la forma comunal consiste en “desarrollarla” convirtiéndola en “punto de partida directo” de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal; el país de la utopía campesina es una nueva forma de producción basada en la economía campesina, hacia la cual transitan los movimientos indígenas, afro y campesinos de América Latina; la propuesta de Chayanov es una hipotética obra de reconstrucción de la comunidad rural en una forma superior de organización social del tipo socialismo agrario donde el Estado es una forma anticuada de organización de la vida social y las nueve décimas partes del trabajo se efectúan de forma autogestionaria; por último, el llamado de Chayanov de edificar el país de la utopía campesina.

Del pensamiento alternativo y utópico latinoamericano se toma los planteamientos del pensador latinoamericano Horacio Cerutti Guldberg (1984) para quien hay dos niveles de interpretación de lo utópico: la noción común de utopía que la entiende como lo irrealizable; y el entendimiento de la utopía como algo factible. En esta disertación me adscribo al segundo nivel. Sin embargo, según Cerutti (1984: 19), este segundo nivel no es homogéneo, deben distinguirse cuatro usos diversos: 1) el horizonte utópico, aquello que se busca instaurar en la realidad político social; 2) el género de lo utópico, es decir, los textos fruto de la obra de un autor individual; 3) el ejercicio utópico que busca rechazar lo vigente y construir una propuesta alternativa, un “mundo nuevo”. En este caso, uno de los ejercicios utópicos comunes es la organización de comunidades donde se intenta poner en práctica las sugerencias consignadas en los textos del género utópico; y 4) el razonamiento hipotético,

donde la utopía opera como hipótesis científica. Para la definición del concepto UCB, en esta disertación se hizo uso de los tres primeros tres niveles y, además, se adoptó el enfoque de Botero (2002) que comprende la utopía como *la distancia entre una racionalidad dominante, gastada y castrante, y una racionalidad previsible, que posibilita un pensamiento y una acción más ricos, más comprensivos o gratificantes* (Botero, 2002: 36).

En el caso de los fenómenos sociales y epistémicos asociados a la crítica del Desarrollo Rural y del Capitalismo, realizada con fundamento en la noción de Buen Vivir de los movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y campesinos se consideró: a) que las dinámicas de las luchas sociales mundiales demostraron que la revolución no se desató en los países de capitalismo avanzado, con amplio contingente de clase obrera, sino en la periferia del sistema donde existe un alto porcentaje de población campesina. Por consiguiente, desde la praxis la respuesta al llamado de Chayanov de edificar el país de la utopía campesina aparece reflejada, un siglo más tarde, en los movimientos indígenas, campesinos y afro de América Latina; b) El Buen Vivir cuestiona la construcción de la política desde la perspectiva de la democracia liberal. Se plantea otras formas de hacer política desde el pensamiento latinoamericano, las cuales van a desplazar algunos elementos de la política y de la construcción de poder heredados de Occidente; c) El Buen Vivir inaugura las teorías del post-desarrollo, desde el pensamiento propio, mostrando cómo la crisis ambiental no es solucionable con el mercado y plantean la necesidad de salvaguardar la naturaleza como patrimonio de la unidad el mundo, lo cual no es posible sin un proyecto anticapitalista. Por ello, el fundamento de una nueva sociedad no es posible sin la comunidad soberana y autosuficiente; d) En el ámbito de esas “epistemologías del sur” una cuestión importante es la incorporación de nuevos temas centrados en las reflexiones sobre las dos dimensiones de las rebeliones: los hechos históricos producidos por los movimientos y la proyección figurativa de la nueva sociedad. El cuestionamiento epistemológico del Buen Vivir también se dirige a la teoría económica convencional que bajo los postulados cartesianos-newtonianos, ha estado basada en la certeza y la certidumbre; e) En el estudio de las organizaciones sociales de base indígena, afro y campesina, particularmente de la FARC, centré mi análisis en la frontera entre lo metafórico, lo mítico, la mística, el mundo imaginario, el heroísmo y el relato histórico. Fue desde este horizonte interpretativo que estudié a las FARC en perspectiva utópica; también lo hice desde el pensamiento indigenista de Mariátegui (1959) porque acogí el dictamen de que *“la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria [...] es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han*

desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos. Los pueblos capaces de la victoria son los pueblos capaces del mito multitudinario (Mariátegui 1959: 22). En este caso específico llegue a la conclusión de que la apuesta utópica por hacer realidad la Reforma Rural Integral, contenida en el acuerdo de paz de La Habana juega un papel trascendental para lograr el Buen Vivir de las comunidades campesinas colombianas; f) nos acercamos a una bifurcación epistemológica, como parte de una bifurcación histórica. Los procesos sociales son históricos; eso quiere decir que tienen un origen una periodo de desarrollo y finalmente fenecen, el mecanismo de cambio es la bifurcación, por eso de antemano no es posible determinar el futuro, la alternativa que tome el fenómeno es solo probable, claro que si aceptamos la flecha del tiempo aceptamos también que no puede ser un regreso.

- 2) Con base los anteriores planteamientos, el concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir* (UCBV) designa la praxis de carácter social, cultural, económico, organizativo y político, implementada por comunidades, organizaciones y movimientos sociales de base indígena, afro y campesino, de Bolivia, Colombia y Ecuador, orientada a cimentar una racionalidad alternativa al capitalismo, otros mundos posibles, desde los principios filosóficos del Buen Vivir, del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* de las comunidades indígenas y campesinas, del *Ubuntu* de las comunidades afro, y, en consecuencia, desde la Soberanía Alimentaria, la Agroecología y el Ecosocialismo²⁰. Dicha racionalidad alternativa tiene el carácter de utopía realizable, de utopía factible, es decir, se trata de una praxis que edifica una realidad emergente diferente al capitalismo y no sólo falsos castillos en el aire.

En las UCBV la economía campesina es el punto de partida para la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal; para este nuevo sistema de organización social, el Estado es una forma anticuada de organización de la vida social, por lo tanto se debe renovar su papel y dar prioridad a la autogestión comunitaria. En consecuencia, las UCBV cuestionan la construcción de la política desde la perspectiva de la democracia liberal y plantean otras formas de hacer política desde abajo.

²⁰ El ecosocialismo se enraíza en el ideal de una organización económico-social no enajenadora, sustentada en el predominio del valor de uso sobre el valor de cambio, en la propiedad común de los medios de producción, en la asociación libre de trabajadores y trabajadoras, de organizaciones sociales y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas que cimientan las bases de un modo de vida ecocéntrico (Löwy, 2014) y avanzan hacia una nueva fase de la evolución humana como opción ética deseable en el crecimiento espiritual, personal y comunitario (Sarmiento, 2002).

Para las UCBV la crisis ambiental no es solucionable con el mercado por eso plantean la necesidad de salvaguardar la naturaleza como patrimonio de la humanidad, lo cual no es posible sin un proyecto anticapitalista.

Las UCBV se diferencian de los modos de producir conocimientos de la racionalidad instrumental del capitalismo, es decir, de la Modernidad, porque esta sólo “*da cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de la producción[...] Este modo de producción de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad*” (Quijano, 2007: 94). Desde un punto de vista epistémico, las UCBV transitan los caminos de la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la ecología de saberes (De Sousa Santos, 2009).

Las UCBV hacen un cuestionamiento epistemológico a la teoría económica convencional y a los paradigmas del Desarrollo Rural. Por lo tanto, el pensamiento que sustenta a las UCBV es alternativo y diverge del *statu quo*. Así, mientras para el paradigma del Desarrollo Rural los procesos económicos son autónomos, son un fin en sí mismos, por lo cual los seres humanos están al servicio de la economía; las UCBV consideran, por el contrario, que la racionalidad de mercado debe ser invertida para poner la economía al servicio de los hombres y de las mujeres del común, en consecuencia, no hay lugar para la ganancia sino para el valor de uso de lo producido y la distribución del producto, a fin de que este llegue efectivamente a satisfacer las necesidades fundamentales de las personas.

Las UCBV consideran que el futuro de la especie humana requiere un cambio en la racionalidad por cuanto la racionalidad de la ganancia es destructora de las fuentes de riqueza y pone en peligro la existencia de la especie humana. Para las UCBV un cambio de racionalidad implica un cambio en la forma de relacionarse los seres humanos en el proceso económico, en la manera de producir, distribuir y cambiar las riquezas necesarias para la vida. Las UCBV buscan que las relaciones de igualdad, libertad y equidad, que tienen lugar

en el lado visible del proceso económico, en el mercado, tengan lugar también en el lado oculto del proceso, en la producción, la distribución y el consumo. De esta manera, las UCBV se distancian del modelo imperante porque en dicho modelo, en primer lugar, las relaciones establecidas en el proceso de producción permite que los propietarios de los medios de producción se apropien de una parte del valor creado por la clase obrera, que es la plusvalía, lo cual lleva consigo la destrucción de vida humana, en el esfuerzo por incrementar la plusvalía, y que, en segundo lugar, la racionalidad de la ganancia lleva irremediablemente a producir ilimitadamente, con lo cual se tiende a destruir las condiciones naturales apropiadas para la vida humana. Las UCBV son una *racionalidad para la vida*, suponen posible y ponen en práctica un tipo de relaciones en la producción que den lugar a la equidad, la solidaridad y la libertad.

Las UCBV consideran ilusorio buscar alternativas de organización social al capitalismo con teorías caducas, por cuanto las ciencias sociales propias del modelo no permiten encontrar algo distinto a lo existente y un planteamiento central de dicho concepto es que la forma de organización social imperante en el mundo no es la mejor de las posibles y que no es ilusoria la búsqueda de alternativas superiores. Por esta razón, en el concepto utopías campesinas del Buen Vivir se considera acertado el planteamiento de Albert Einstein: si queremos llegar a lugares nuevos no podemos transitar por el camino de siempre, es decir, si buscamos una alternativa al capitalismo requerimos de un método diferente. En consecuencia, una fuente vital para este propósito reside en el pensamiento utópico, en las experiencias que inspiradas en él fueron puestas en práctica en América Latina.

Las UCBV no invitan a contemplar la naturaleza en su estado prístino, sino a utilizar las riquezas naturales sin agotarlas. Los bienes no renovables, como los combustibles fósiles, pueden ser utilizados racionalmente, de acuerdo con las necesidades de consumo, de tal manera que no se agoten, al menos antes de que puedan ser reemplazados por otras fuentes energéticas.

Las UCBV consideran que todos los medios de consumo indispensables para la vida deben ser considerados como derechos humanos. Todos los miembros de la comunidad, por el solo hecho de serlo, tienen derecho a la vida, no en abstracto sino a contar con las condiciones necesarias para mantener una vida digna. Al ser humano no le basta consumir, respirar y permanecer vivo, requiere además Buen Vivir. Además de las condiciones para la

vida, las relacionadas con el Buen Vivir tienen que ver fundamentalmente con libertades, tales como las siguientes: de opinar libre e informadamente, lo cual implica educación, formación e información adecuadas; participar en la vida social, tanto en organización de la sociedad como en la construcción de su futuro, lo cual requiere de una organización democrática, no democracia formal sino real e integral; ejercer sus preferencias sexuales, religiosas, artísticas, etc., siempre que no impliquen vulneración de los derechos de otros seres humanos o agresión a la naturaleza.

Las UCBV tienen como espacio fundamental la comunidad rural y, particularmente, la producción a pequeña escala o comunitaria. Desde las Utopías Campesinas del Buen vivir se consideran que la mirada sobre el campo debe ser integral, donde no se separe el espacio geográfico de la cultura o esta de la historia, etc. La categoría que mejor expresa esta integralidad, por su construcción totalizadora y su raigambre en las tradiciones ancestrales, es la de *territorio*²¹.

Las UCBV transitan en la frontera entre lo metafórico, lo mítico, la mística, el mundo imaginario, el heroísmo y el relato histórico. Las UCBV, a la vez, son parte de una bifurcación epistemológica, como parte de una bifurcación histórica hacia otras formas de organización social alternativas al capitalismo.

²¹ Para las utopías campesinas del Buen vivir, el territorio puede entenderse como el espacio geográfico, histórico y cultural en el que una comunidad desarrolla su vida colectiva en sus múltiples dimensiones. Dicho lugar adquiere significado en tanto representa simbólicamente unos orígenes, cuenta una historia, alberga relaciones familiares, de vecindad, de amistad, de amor, de poder, ideológicas y religiosas, en una construcción permanente de la vida diaria y del futuro común. El territorio es por lo tanto un escenario real y simbólico. Las condiciones materiales con que cuenta una comunidad, el ambiente físico, las potencialidades de producción, el patrimonio natural –en las comunidades ancestrales, el agua, la vegetación, la fauna, los minerales, el aire no son recursos, son patrimonio– y la ubicación geográfica, dan sustento a las relaciones sociales tanto de producción en su sentido más básico –entendidas como el trabajo del ser humano materializado en valores de uso– como a aquellas que constituyen la cultura: los imaginarios, costumbres e identidad.

CAPÍTULO 4

CONCLUSIONES

*-Es demasiado tarde para corregirlo
-dijo la Reina Roja.
Una vez que has dicho algo, ahí queda y debes aceptar las consecuencias
Lewis Carroll
Alicia en el país de las maravillas*

Esta investigación me permitió construir un concepto de Buen Vivir, con resonancia y aplicabilidad para el campesinado colombiano, a dicho concepto lo he denominado Utopías Campesinas del Buen Vivir. En el proceso investigativo analicé la literatura y los fenómenos socio-políticos, económicos y epistémicos asociados al surgimiento del Buen Vivir, desarrollados por los movimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos, y por los académicos de la región, y cómo estos ponen en cuestión los paradigmas sobre Desarrollo Rural y la racionalidad capitalista; también indagué en los aportes del pensamiento utópico latinoamericano y de Chayanov, incorporando sus principales aportes para la construcción del concepto; por último propuse un concepto sobre Utopías Campesinas del Buen vivir. A continuación presento las conclusiones generadas por la investigación:

- El concepto UCBV está integrado por los resultados de mi disertación sobre: a) el pensamiento utópico de Chayanov y su modelo hipotético de reconstrucción de la comunidad rural en una forma superior de organización social del tipo socialismo agrario; b) el pensamiento utópico latinoamericano, particularmente de Cerutti y Botero; c) las luchas de los movimientos sociales de base indígena, afro y campesina en torno al Buen Vivir y el Ubuntu; d) las consideraciones de Marx sobre el destino de la comuna rural; Las reflexiones de Echeverría (2013) en torno al debate sobre la oposición campo-ciudad; e) las organizaciones sociales de base indígena, afro y campesina como Marcha Patriótica, El Congreso de los Pueblos, Vía Campesina, y, particularmente, de la FARC, donde centré mi análisis en la frontera entre lo metafórico, lo mítico, la mística, el mundo imaginario, el heroísmo y el relato histórico.

- Una síntesis del concepto *Utopías Campesinas del Buen Vivir* (UCBV) es la siguiente: UCBV designa la praxis de carácter social, cultural, económico, organizativo y político, implementada por comunidades, organizaciones y movimientos sociales de base indígena, afro y campesino, de Bolivia, Colombia y Ecuador, orientada a cimentar una racionalidad alternativa al capitalismo, otros mundos posibles, desde los principios filosóficos del Buen Vivir, del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* de las comunidades indígenas y campesinas, del *Ubuntu* de las comunidades afro, y, en consecuencia, desde la Soberanía Alimentaria, la Agroecología y el Ecosocialismo. Dicha racionalidad alternativa tiene el carácter de utopía realizable, de utopía factible, es decir, se trata de una praxis que edifica una realidad emergente diferente al capitalismo y no sólo falsos castillos en el aire.
- En América Latina, al final de los años noventa un nuevo sujeto político y el retorno de las utopías se ven reflejados en los movimientos indígenas, afro y campesinos que luchando contra el neoliberalismo van a construir alternativas al capitalismo. Este hecho implica la reactivación del pensamiento alternativo ligado a la radicalización de los movimientos sociales y a los gobiernos del Buen Vivir en países como Bolivia y Ecuador. Tal pensamiento alternativo no se origina sólo en la academia sino en los movimientos sociales. Entre los temas que aborda ese pensamiento alternativo sobresalen las críticas al campo epistemológico del Desarrollo Rural; las reflexiones sobre los procesos de transición a “otros mundos posibles”; los cuestionamientos a la racionalidad científica del sistema capitalista; las tendencias que buscan invertir la lógica establecida en las jerarquías de conocimiento.
- A diferencia de los movimientos sociales de carácter obrero y urbano (1960-1970) organizados en defensa de reivindicaciones económicas, los movimientos de base indígena, afro y campesina adelantan luchas ontológicas que involucran la defensa de otros modelos de vida y de transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo alternativo al capitalismo. A esto se suman las experiencias históricas que pusieron a prueba el pensamiento utópico en nuestro continente
- Las UCBV emergen como un concepto y una práctica que cuestiona los paradigmas tradicionales de Desarrollo Rural y se constituye en una alternativa a éste y, también, a

la racionalidad capitalista. Incorpora los saberes indígenas, campesino y afro, así como otras corrientes de pensamiento alternativo occidentales y latinoamericanas.

- Las políticas pro-campesinas e indígenas de los gobiernos del Buen Vivir denotan algunas debilidades puesto que: a) Estos gobiernos están en proceso de consolidación; b) Los gobiernos progresistas reciben fuerte presión internacional por parte de los países dominantes y las empresas transnacionales que dificultan el desarrollo de sus programas político-económicos y los obligan a la negociación; c) Los movimientos campesinos y sociales que los sustentan están en la disyuntiva de cerrar filas a favor del gobierno o ampliar su horizonte de lucha hacia posiciones más radicales; y d) La dependencia del sector minero y de los hidrocarburo, su carácter extractivista.
- En el análisis bibliográfico partí del criterio de que las teorías sociales no son dogmas sino visiones del mundo y que estas corresponden a determinados intereses sociales, que la creencia de que las ciencias sociales son absolutamente universales es un mito peligroso. Es un mito porque no corresponde a la verdad y es peligroso porque impide explorar otras alternativas de pensamiento, que correspondan a nuevos contextos históricos y culturales y a los intereses de grupos sociales distintos a los que se ven favorecidos por las teorías tradicionales u ortodoxas. Y, además, que las formas de organización social son históricas, las formas actuales de producción y cambio de objetos no son naturales –ni la propiedad privada ni el valor son naturales, son formas sociales que nacieron en determinado momento de la historia e igualmente pueden desaparecer–. Y los cambios sociales se llevan a cabo mediante la relación dialéctica entre unas condiciones objetivas y la voluntad de los grupos sociales interesados en beneficiarse con ellos.
- La crisis civilizatoria, el agotamiento del neoliberalismo y la inviabilidad de la idea lineal de progreso obligan a construir alternativas en las que se reconozca y se valore a los “campesindios” como sujetos sociales y actores centrales en los procesos de construcción de proyectos que demandan nuestras naciones.
- La utopía es la búsqueda del humanismo, de un campo para acrecer la libertad; la lucha por la dignidad humana y la imaginación.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Alberto (2013) El Buen vivir una alternativa al desarrollo. En: <http://www.jornada.unam.mx/2013/10/19/cam-vivir.html>

AGUILERA, Mario (2010) Las FARC: la guerrilla campesina, 1949-2010: ¿Ideas circulares en un mundo cambiante? Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris (CNAI). Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI), Organización Internacional para las Migraciones (OIM).

AGUIRRE, Carlos (2002) Antimanual del mal historiador. Bogotá: Desde Abajo

ALAPE, Arturo (1989). Las vidas de Pedro Antonio Marín, Manuel Marulanda Vélez TIROFIJO. Bogotá: Planeta.

ALAPE, Arturo (1999). La paz, la violencia testigos de excepción. Bogotá: Editorial Planeta

ALAPE, Arturo (2007). Tirofijo: los sueños y las montañas 1964-1984. Bogotá: Editorial Planeta

ALPONTE, Juan María (2002). Lenin Vida y Verdad .Esclarecimiento de una época. México: Grijalbo.

AMÍN, Samir (2003) *El capitalismo senil*. Ediciones del CEPEN. Buenos Aires

ARIAS, Gerson, PRIETO, Carlos y PERALTA, Milena (2010). ¿Qué quieren las FARC? Agendas de Negociación en los procesos de Paz. Bogotá: Fundación ideas para la paz.

AROCHA, Jaime (1991). Autocontrol Valorativo vs. Recetas Etnográficas. Bogotá: Tras el Muro.

ARRIZABALO, Xavier (2016). Capitalismo y Economía Mundial. Madrid: Instituto Marxista de Economía.

ARTETA, Yezid (2017) La mala reputación ¿Izquierda para existir o para ganar? Bogotá: Ícono

BARABAS, Alicia (1987) Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México. México: Grijalbo.

BARTRA, Armando (2011) Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales. México: ITACA.

BARTRA, Roger (1976) Introducción a Chayanov. En: Nueva antropología, vol. I, núm. 3. México: Asociación Nueva Antropología.

BEHAR, Olga (1985) Las guerras de la paz. Bogotá: Planeta

BELTRAN, Miguel Ángel (2015). Las FARC-EP (1950-2015). Luchas de ira y esperanza. Bogotá: Desde Abajo.

BENJAMÍN, Walter (2013) Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Edición y traducción Bolívar Echeverría. Bogotá: Desde Abajo

BERICAT, Eduardo (2000) La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. En. Papers 62, 2000 14-176. Málaga: Universidad de Málaga.

BERMÚDEZ, Olga (2003) Cultura y ambiente: la educación ambiental, contexto y perspectivas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Ambientales.

BORON, Atilio (2014). América Latina en la geopolítica imperial. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

BOTERO, Darío (2002) *El derecho a la utopía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

BRITAIN, James (2010). Revolutionary social change in Colombia. The origin and direction of the FARC-EP. New York: Pluto Press.

CABEZAS, Omar (1982) La montaña es algo más que una inmensa estepa verde. Cuba: Casa de las Américas.

CASTANEDA, Carlos (1992). La utopía desarmada. México: Tercer Mundo.

CASTILLO, Olga (2007) *Paradigmas y conceptos de desarrollo rural. Colección apuntes No. 2*. Colombia: Universidad Javeriana.

CASTORIADIS, Cornelius (1994) *Reflexiones sobre el "desarrollo" y la "racionalidad"*. En:

CECEÑA, Ana Ester (2012) El desarrollo o la vida: transformaciones hacia el Buen vivir, En: <http://www.fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/el-desarrollo-o-la-vida>

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2014). Guerrilla y población civil: trayectoria de las FARC (1949 – 2013). Bogotá: Centro Nacional De Memoria Histórica.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (1984) Itinerarios de la utopía en Nuestra América. En: Nuestra América, año IV, vol. 12, México, UNAM, septiembre-diciembre.

CONGRESO DE LOS PUEBLOS (2015). Congreso nacional de tierras, territorios y soberanías. Bogotá: Congreso de los Pueblos.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA ECUATORIANA

CORREDOR, Carlos (2013) Economía sin Robinson Crusoe: apuntes para superar el autismo. Popayán: Sentipensar Ediciones.

CRUZ, Edwin (2017). Caminando la palabra, movilizaciones sociales en Colombia (2010-2016). Bogotá: Desde Abajo

CHAYANOV, Alexander (1986) *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina*. En: ARICÓ, José (compilador) *Chayanov y la teoría de la economía campesina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

CHOQUE, María Eugenia (2006) *La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)*. En: International Expert Group Meeting on the millenium development goals, indigenous participation and good goverance, New York, Naciones Unidas.

CHOQUEHUANCA, David (2010) *Hacia la reconstrucción del Bien Vivir*. En: *América Latina en movimiento*, ALAI, No. 452.

DE BLAS, Jesús (1994) *La formación del “mecanismo económico stalinista” (M.E.E) en la antigua URSS y su imposición en Europa del Este; el caso de Hungría (crisis de la concepción estalinista autárquica “versus” proceso de integración en la economía capitalista mundial)*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

DEL BUFALO, Enzo (2002). *Las reformas económicas en América Latina*. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 8. No. 2. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Departamento de Trabajo Social, Universidad Nacional de Colombia.

DEUTSCHER, Isaac (1979). *Trotsky el profeta desterrado*. México: ERA

ECHEVERRÍA, Bolívar (2013) *Modelos experimentales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: ITACA.

ELIAS, Norbert (1998). *¿Cómo pueden las utopías científicas y literarias influir sobre el futuro?* En: *Figuraciones en proceso*. Bogotá, Utópicas Ediciones.

ESCOBAR, Arturo (1996) *La invención del tercer mundo construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

ESCOBAR, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y resistencia*. Bogotá: Ediciones UNAULA.

ESTEFANÍA, Joaquín (1997). *Contra el pensamiento único*. Madrid: Taurus.

FAJARDO, Darío (1983). *Haciendas, campesinos y políticas agrarias en Colombia 1920-1980*. Bogotá: Oveja Negra.

FAJARDO, Darío (2002). *Tierra, poder político y reformas agraria y rural*. En: *cuadernos de tierra y justicia* No. 1. Bogotá: ILSA.

FAJARDO, Darío (2003). *Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Ambientales IDEA.

FARC-EP (1964). *Programa Agrario de los guerrilleros de Marquetalia*. Colombia: mimeo

FARC-EP (1998). *Plataforma para un gobierno de reconstrucción y reconciliación nacional*. Colombia: mimeo.

- FARC-EP (2000). Carta de Reunión del Movimiento Bolivariano. Colombia: mimeo.
- FERNÁNDEZ, Miriela y LUGO, Llanisca (compiladoras) (2012) *Reencauzar la utopía movimientos sociales y cambio político en América Latina*. La Habana: Editorial Caminos.
- FERRO, Juan Guillermo y URIBE, Graciela (2002) El orden de la guerra. Las FARC-EP: entre la organización y la política. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- FOUCAULT, Michael (2007) La arqueología del saber. México, Siglo XXI.
- FORERO, Jaime (1999) Economía y sociedad rural en los Andes colombianos. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales.
- FORERO, Jaime, TORRES, Elba, Durana, Rimgaila y otros (2002) *Sistemas de producción rurales en la región andina de colombiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- FUCUYAMA, Francis (2002). El fin de la historia y el último hombre. Barcelona: Planeta
- FUENTES, Carlos (2016). Aquiles o el guerrillero y el asesino. Colombia: Fondo de Cultura Económica, Alfaguara.
- FUNES, Santiago (1981) *Introducción a la utopía de Chayanov*. En: ARICÓ, José (compilador) Chayanov y la teoría de la economía campesina. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- GARCÍA Linera, Álvaro (2008) *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.
- GARCÍA Linera, Álvaro (2015) *Forma valor y forma comunidad aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- GASCÓN, Jordi y MONTAGUT, Xavier (2011). Estado, movimientos sociales y soberanía alimentaria en América Latina. Quito: CLACSO.
- GEORGESCU, Nicholas (1996) La ley de la entropía y el proceso económico. Madrid, Visor.
- GRAMSCI, Antonio. (1985) Notas críticas sobre un intento de ensayo popular de sociología. En: Obras maestras del pensamiento contemporáneo Antonio Gramsci La política y el Estado moderno (1985), Colombia: Planeta.
- GUDYNAS, Eduardo (2011) Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. . En: América Latina en movimiento, ALAI, No. 462.
- GUILLÉN, Alejandro y PHELÁN, Mauricio (2012) *Construyendo el Buen Vivir*. Ecuador: Pydlos ediciones.
- GUNDER FRANK, André (1973), Lumpemburguesia: lumpendesarrollo. Argentina: Ediciones Periferia.

- HARVEY, David (2007) *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal
- HINKELAMMERT, Franz y Mora, Henry (2014) *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.
- HOBSBAWM, Eric (1995) *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica
- HOBSBAWM, Eric (2011) *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona: Crítica.
- JARAMILLO URIBE, Jaime (2009) *Memorias intelectuales*. Bogotá:Taurus.
- JARAMILLO, Rubén. *Vigencia de la utopía* (2004) En: PALIMPESTO No 4. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional.
- KAKOZI, Jean Bosco (2015). *La dimensión ético política de Ubuntu y la superación del racismo en Nuestra América*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.
- KAY, Cristóbal (2007) *Enfoques sobre desarrollo rural en América Latina y Europa*. En: PÉREZ, Edelmira (compiladora) *La enseñanzas del desarrollo rural enfoques y perspectivas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- KERBLAY, Basile (1981) A.V. Chayanov: su vida, carrera y trabajos. En: ARICÓ, José (compilador) *Chayanov y la teoría de la economía campesina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- LANDER, Eduardo (2013) *Los límites del planeta y la crisis civilizatoria*. En: *Contextualizaciones Latinoamericanas*. No. 8. Revista virtual
- LÖWY, Michael (1991) *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Madrid: Fontamara.
- LÖWY, Michael (2014). *Ecosocialismo*. Bogotá: Ocean Sur.
- LÖWY, Michael y SAYRE, Robert (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MACHADO, Absalón (2004) *La academia y el sector rural: sus vínculos, sus interpretaciones, sus retos*. En: MACHADO, Absalón, SALGADO, Carlos, VÁSQUEZ, Rafael (2004). *La academia y el sector rural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Investigaciones para el Desarrollo.
- MACHADO, Absalón y TORRES, Jorge (1987) *El sistema agroalimentario una visión integral de la cuestión agraria en América Latina*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- MANNHEIM, Karl (2004). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1959) *Alma matinal*. Perú: Amanta.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1979) Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México: ERA.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1987) El artista y la época. Lima: Biblioteca Amauta.

MARIGHELA, Carlos (1969) Mini manual del guerrillero urbano. En: <https://www.marxists.org/espanol/marigh/obras/mini.htm>

MARX, Carlos (1881) *Proyecto de respuesta a la carta de Vera Zasúlich*. En: MARX y ENGELS (1974) *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo II Moscú: Editorial Progreso.

MARX, Carlos (1976) El Capital. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

MARX, Carlos. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858* (Vol. 1). México: Siglo XXI.

MEDINA, Carlos (2009) FARC-EP. Notas para una historia política 1958-2008. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

MEJIA, Marco Raúl (2015) Presentación. En: Ibañez, Alfonso y Ledezma, Noel (2015) Buen vivir, vivir bien una utopía en proceso de construcción. Bogotá: Desde Abajo.

MILLS, Wright (1980) La élite del poder. México: Fondo de Cultura Económica

MOLANO, Alfredo (1987).Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare. Bogotá: El Áncora.

MOLANO, Alfredo (1989). Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras. Bogotá: El Áncora

MOLANO, Alfredo (1994). Trochas y fusiles. Bogotá: El Áncora.

MORENO Pérez, O (2008). Desarrollo Económico y urbanización del oriente de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. México: UNAM.

MOVIMIENTO POLÍTICO Y SOCIAL MARCHA PATRIÓTICA, (2015). MARCHA PATRIÓTICA: *Carácter, plataforma, estructura, declaración*. Bogotá: Media 2

MUMFORD, Lewis (2015) Historia de las utopías. España: Pepitas de calabaza.

ONU (2013) Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los campesinos. Recuperado de: http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/WGPleasants/A-HRC-WG-15-1-2_sp.pdf

OSORIO, Flor Edilma (2006) Dime con quién andas y te diré de qué lado estás. Relaciones, alianzas e investigación social en contextos de guerra. En: Bello, Marta (editora) (2006). Investigación y desplazamiento forzado. Bogotá: REDF, Colciencias.

PIATNISKY, O.V. (2000).Rompiendo la noche. Memorias de un bolchevique. Quito: Partido Comunista del Ecuador.

PIZARRO, Eduardo (1991) *Las FARC (1949 -1996): de las autodefensas a la combinación de todas las formas de lucha*. Bogotá: Tercer Mundo Editores - IEPRI

PROGOFF, (1975) *Journal Workshop: Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability* TarcherPerige

QUIJANO, Anibal (2007) *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: Castro-Gómez y

QUIJANO, Anibal (2009) *Des/colonialidad del poder. El horizonte alternativo*. En: Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (compiladores) *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Abya Yala, Quito.

QUIJANO, Anibal (2011) *¿Sistemas alternativos de producción?* En: DE SOUSA SANTOS, Boaventura (coord.) (2011) *Producir para vivir, los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica

RAMA, Carlos (compilador) (1987) *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

RAMÍREZ, María del Rayo (2012). *Utopología desde Nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.

RAMOSE, Mogobe, B (2002). *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond BooksPublishers,

RIST, Gilbert (2002). *El desarrollo historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.

SÁBATO, Ernesto (1989). *Entre la letra y la sangre: conversaciones con Carlos Catania*. Buenos Aires: Seix Barral.

SÁBATO, Ernesto (2004) *Antes del fin*. Bogotá: Biblioteca el Tiempo.

SABOGAL Aguilar, Juliana (2012) *Agroecología y Desarrollo Sostenible del Campo ¿Dos miradas contrapuestas?* Recuperado de: https://www.icesi.edu.co/congreso_sociologia/images/ponencias/20-SabogalAgroecologia%20y%20Desarrollo%20Sostenible%20del%20Campo%20Dos%20miradas%20contrapuestas.pdf

SABOGAL, Julián (2007) *Desarrollo Humano multidimensional*. Pasto: Editorial universitaria Universidad de Nariño.

SABOGAL, Julián (2012) *Pensamiento propio hacia un modo de vida alternativo*. En: *Pensamiento, Desarrollo y Universidad Alternativos*. Pasto: Editorial universitaria Universidad de Nariño.

SACHS, W (Editor) (1996) *Diccionario del desarrollo una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.

SALGADO, Carlos (2002). *Los campesinos imaginados*. En: *Cuadernos de tierra y justicia*. Bogotá: ILSA.

SALGADO, Carlos y PRADA, Esmeralda (2002) Campesinado y protesta social en Colombia 1980-2995. Bogotá: Cinep.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.

SCHEJTMAN, Alexander; Berdegué, Julio. (2004) Desarrollo Territorial rural .En: Debates y temas rurales No.1 RIMISP. Chile

SERRANO GASSENT, Paz (2003) Introducción a la obra de Vasco de Quiroga. En: Quiroga, Vasco. La utopía en América. Madrid, Promo Libro.

SHANIN, Theodor. (1983). *La clase incómoda. Sociología política del campesinado*. Madrid, España: Alianza.

TAMAYO, Juan (2012) Invitación a la utopía. Madrid: Trotta.

UDAPE y CIMDM (2015).Objetivos de desarrollo del milenio en Bolivia. Octavo informe de progreso. La Paz: Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE) Comité Interinstitucional de las Metas de Desarrollo del Milenio (CIMDM). Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

VALDERRAMA, Mario y MONDRAGÓN, Héctor (1998) *Desarrollo y equidad con campesinos*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

VAN DIJK, Teun (1999) Ideología una aproximación multidisciplinaria. Madrid: Gedisa.

VARGAS LLOSA, Mario (2008) "La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo", Madrid, Alfaguara.

VÁZQUEZ, María Eugenia (2001) Escrito para no morir. Bitácora de una militante. Bogotá: Ministerio de Cultura.

VENDRELL, Ingrid (2009) Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos. En: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol XIV. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras.

VÍA CAMPESINA (2013). La vía campesina movimiento campesino internacional. Recuperado de: <https://viacampesina.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2017/07/La-Via-Campesina-Trifold-Brochure-I-ES-I-Print-ready-min.pdf>

WALLERSTEIN, Immanuel (2005) Las incertidumbres del saber. Barcelona, Gedisa.

WALLERSTEIN, Immanuel (2005a) El moderno sistema mundial. México: Siglo XXI Editores.

WALLERSTEIN, Immanuel (coordinador) (2006) Abrir las ciencias sociales. México: Siglo XXI Editores.

WILLIAMS, Raymond (1991). Novela y poder en Colombia 1844-1987. Bogotá: Tercer Mundo.

WINGARTZ, Oscar (2000) Utopía y Revolución ¿Una necesidad de Nuestro tiempo? En: CERUTTI, Horacio y MNDRAGÓN, Carlos (coordinadores) (2000) Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social. México: UNAM.

WOLF, Eric (1971) Los campesinos. Barcelona: Labor.

ZIBECHI, Raúl (2015) Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias. Bogotá: Desde Abajo.

ZIZEK, Slavoj (2010) El club de la pelea: ¿verdadera o falsa transgresión?, Memoria, núm. 243, junio de 2010, México.