

El “nosotros contra ellos” del Vivir Bien. Continuidades del trauma colectivo secular como origen de la explotación humano y no humano

José Manuel Rocha Balboa

Introducción

El Vivir Bien (VB) se teoriza a partir de expresiones indígenas presentes en la Amazonía de Ecuador y en pueblos andinos de Bolivia (Ranta 2021). Para el caso ecuatoriano, Descola (1988) acuñó el término *Shiir Waras* o Bien Vivir al estudiar el pueblo achuar, destacando la armoniosa relación entre individuos, sociedad y naturaleza. Posteriormente, Carlos Viteri Gualinga, antropólogo y activista ecuatoriano, recuperó el concepto *Sumak Kawsay* o Buen Vivir – en armonía de los pueblos sarayaku, con el objetivo de fortalecer la defensa territorial de los pueblos indígenas en Ecuador (Ranta 2021, 422).

Asimismo, y para el contexto boliviano, los académicos del Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA), en los años 90 e inicios del nuevo siglo, teorizaron el concepto *Suma Qamaña* basado en la experiencia aymara. Este concepto, al igual que el retomado de los pueblos amazónicos de Ecuador, promueve una relación recíproca entre los individuos, su entorno, la comunidad y lo sagrado. *Suma Qamaña* se utilizó para fortalecer las tradiciones organizacionales del ayllu, revitalizando la búsqueda de autonomías territoriales de movimientos indígenas y campesinos, como el Consejo Nacional de los Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) (Ranta 2021, 423).

En ambos contextos, el *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* son definidos como filosofías que promueven una convivencia humano/no humano en equilibrio, con igualdad de oportunidades, relacionando a las personas con su comunidad, con la naturaleza y con lo sagrado (Ranta 2021; Puente 2011).

Así, el VB:

- es recuperado del mundo indígena amazónico y andino por políticos, académicos y activistas;
- por sus bases históricas, gana un sentido identitario y con ello se fortalecen los objetivos políticos de los pueblos indígenas, así como de las organizaciones campesinas;
- y, por su definición de “vida en equilibrio” o también denominado “vida en armonía”, el VB es caracterizado como un concepto antagónico a sistemas económicos que se basan en la explotación humana y no/humana.

Por ello, comenta Puente (2011), que la adopción del VB por parte de movimientos indígenas y campesinos está estrechamente ligada a sus luchas históricas. Sus raíces indígenas refuerzan y enriquecen los objetivos político-económicos de estos grupos, permitiendo que el VB sea parte del discurso de partidos políticos y regímenes progresistas de izquierda, los cuales llegan a introducir el concepto en las normas y acciones formales del Estado.

Un ejemplo de ello es el artículo 8 de la Nueva Constitución Política del Estado (CPE) (2009) de Bolivia, que establece los principios morales fundamentales de la nación, asignando al VB el rol de guiar dicha acción (Kunstek 2021). En este contexto, el VB, promovido por políticos, activistas y académicos, se enuncia como una alternativa al arraigado carácter capitalista colonial¹ que definió a Bolivia desde su fundación como país (Ranta 2016a; Puente 2011).

No obstante, Ranta admite que la búsqueda de aplicar el VB desde los poderes del Estado presenta límites y que las relaciones de “[...] convivencia entre humanos y no/humanos comenzaron a aparecer una mera retórica” (2021, 425).

Así, la autora expone que el Movimiento al Socialismo (MAS), partido político de autoproclamado origen indígena y facilitador de las reformas constitucionales en Bolivia, durante su control estatal entre 2006 y 2019,

1 El capitalismo colonial es un modelo ideológico que impulsa sistemas económicos, políticos e institucionales sustentados en conocimientos y epistemologías de origen europeo, con el objetivo de perpetuar modelos sociales capitalistas que benefician a poderes coloniales en base a la explotación de seres humanos y no humanos (Puente 2011; Ranta 2016b; Gudynas 2011).

promueve sistemas económicos extractivistas para financiar programas de redistribución económica. Estas políticas públicas habrían logrado alcanzar niveles sostenidos de crecimiento económico (UDAPE 2021), contrastados, sin embargo, con altos grados de explotación forestal (FAO 2020), llegando a ser el Estado el principal promotor de dicha deforestación (MDRyT 2016).

Gudynas denomina a este accionar estatal como “neoextractivismo”. Este modelo económico se presenta como “[...] un nuevo ingrediente de una versión contemporánea y sudamericana del desarrollismo” (Gudynas 2011, 89), provocado por un aparente “[...] sentido de necesidad y urgencia” (Gudynas 2011, 87) por parte de gobiernos de tinte progresista para redistribuir recursos económicos.

En este contexto, por ejemplo, el Estado boliviano, desde 2006, sostuvo incrementos en el Salario mínimo con el objetivo de mejorar los derechos laborales y proveer una redistribución equitativa de los ingresos (UDAPE 2021). No obstante, a medida que el tiempo transcurre, y la educación formal pierde impacto y/o relevancia en el salario de los trabajadores (Rocha y Rocha 2021), el país presenta una economía basada en la informalidad, llegando a situarse, para 2018, en un 62 % (Medina y Schneider 2018) resultando, así, entre 2011 y 2019, que “el 69,18% de la población de ocupados cuenta con empleos de mala calidad” (Salazar Aramayo 2021, 5).

De esta manera, un incremento gradual y constante de la economía nacional, acompañada, además, de una mayor explotación de recursos naturales, pone en duda los indicadores sociales que el gobierno anuncia, y, siguiendo la interpretación de Ranta (2021), añade mayor escepticismo a los alcances y aplicaciones del VB desde el aparato del Estado.

De ahí que, el VB, aunque considerado como un norte moral transformador capaz de cambiar las dinámicas de convivencia y superar sistemas capitalistas, paradójicamente se ve integrado en normas y acciones estatales que perpetúan la explotación humana y no humana.

Entonces, ¿Por qué, a pesar de estar incluido en las normas del Estado, el VB falla en guiar nuevas formas de convivencia entre lo humano y lo no humano? Más aún ¿Por qué el VB, entendido como guía filosófica y sustentado en epistemologías indígenas, no logra orientar las acciones estatales y gubernamentales a superar sistemas económicos desarrollistas?

Como un acercamiento a estas interrogantes, los expertos del VB, citados hasta el momento, responden a estas paradojas separando al concepto

VB de su aplicación estatal. En otras palabras, para ellos, las contradicciones sociales y/o económicas en las que incurre Bolivia son producto de variables exógenas al origen y postulados del VB, dado que son las necesidades económicas y el contexto altamente globalizado, junto a los sesgos político-partidarios, los que detienen al VB lograr su cometido de vida en armonía.

En este sentido, los autores nombrados aún mantienen la esperanza en los principios del VB, debido a sus fundamentos epistemológicos arraigados en el mundo indígena. Estos fundamentos tendrían la capacidad de brindar respuesta a la “necesidad urgente de encontrar diálogos, convivencia en el Buen Vivir y entendimiento entre extremos ideológicos cada vez más polarizados, [como] también al anhelo moderno de conexión con uno mismo, otros seres humanos y seres de la tierra” (Ranta 2021, 427).

No obstante, ¿es posible separar el concepto VB de las manifestaciones y/o acciones del Estado? Como se afirmó líneas arriba, el VB está institucionalizado en las normas estatales. Fue aplicado por el gobierno del MAS. Ha sido propuesto por la academia e integrado en las expresiones discursivas de los movimientos campesinos/indígenas y organizaciones sociales desde una estructura conceptual común: buscar y/o lograr una convivencia equilibrada entre lo humano y lo no humano mediante la recuperación de valores y normas del mundo indígena.

Así, y por la imposibilidad de separar el concepto VB de la acción estatal, se puede concluir que las acciones sociales y/o económicas en las que incurre la nación, como el incremento en la explotación de recursos naturales y la creciente inseguridad laboral, son una manifestación y/o producto directo del nacimiento y desarrollo de la concepción del VB.

En consecuencia, y buscando profundizar la anterior afirmación, el presente trabajo plantea: ¿Cómo se explicaría que el VB, recuperado del mundo indígena por políticos, académicos y activistas, esté integrado en normas estatales que violen los principios fundamentales de la vida en armonía? Es más ¿Qué elementos del VB permiten al Estado sostener y/o amplificar sistemas económicos y sociales que promueven mayor explotación de recursos humanos y no humanos?

Las razones de ser de estas preguntas clave radicarían en la hipótesis del “trauma colectivo” de Volkan (2006) y Boccara (2014), la misma que requerirá ser tratada con análisis históricos, antropológicos y psicoanalíticos, tal como fueron abordados por Fromm (1985).

Por un lado, Boccara (2014), a partir de métodos psicosociales, centra su estudio en Bolivia y expone que los traumas grupales son el principal motor de comportamientos de alta intensidad, también conocidos como conductas ansiosas, que impiden a una determinada sociedad sobrellevar sucesos de profundo alcance histórico.

Estos actos ansiosos, explica Volkan (2006), son consecuencia de eventos de marcado dolor social que quedan arraigados en la psique colectiva de una nación. Estos eventos, al ser internalizados, desencadenan en comportamientos compulsivos que generan conflictos internos en la sociedad y/o, desde la acción del Estado, impulsan políticas que buscan rectificar el pasado, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

Asimismo, Fromm (1985) explora la tensión entre las normas preindustriales del mundo occidental y las nuevas dinámicas que surgen de la sociedad industrial moderna. A través de un enfoque multidisciplinario, el autor desarrolla hipótesis que explican el comportamiento de los europeos comunes y cómo estos se enfrentan, se adaptan e incluso contribuyen a la ampliación de fenómenos socioeconómicos y políticos altamente contradictorios.

Por ello, y en base a la apertura teórica del trauma colectivo de Volkan (2006) y Boccara (2014), así como en los enfoques históricos, antropológicos y psicoanalíticos propuestos por Fromm (1985), el objetivo central del presente trabajo es analizar las razones por las cuales el concepto del VB, integrado en normativas estatales, contradicen los principios de la denominada vida en armonía; además, exponer cómo dicho término contribuye a la amplificación de sistemas económicos y sociales que promueven una mayor explotación de recursos humanos y no humanos.

Así, el presente trabajo se organiza en cuatro secciones. La primera, establece un marco teórico básico sobre el trauma colectivo y su vínculo con la (re)construcción de identidad grupal del mundo indígena. En la segunda sección se analizan los principios de la vida en armonía y su articulación con las conductas de la sociedad boliviana. Posteriormente, la tercera sección examina los efectos resultantes de la implementación del VB por parte del Estado. Por último, se presentan las conclusiones derivadas de los análisis.

El trauma colectivo como generador de identidad

Hirschberger define al trauma colectivo como “un evento catastrófico que rompe el tejido básico de la sociedad” (2018, 2). Estos eventos catastróficos pueden ser desastres naturales o provocados por el hombre y se caracterizan por producir secuelas psicológicas que persisten en el tiempo (Somasundaram 2007). Adicionalmente, y debido a su naturaleza colectiva, los traumas grupales, comenta Hirschberger (2018), tienden a formar parte de un conjunto de normas culturales que guían a las generaciones futuras a reconocer amenazas similares.

Dichas normas se enmarca dentro de lo que Volkan (2001) define como “identidad grupal”. Esta identidad se caracteriza por ser una experiencia subjetiva común por miles o millones de personas, por compartir el trauma colectivo. El autor destaca que esta identidad está más allá de divisiones basadas en diferentes tipos de identidades, como las nacionales, las étnicas y/o religiosas. En cambio, prioriza los factores psicodinámicos que pertenecen a todos ellos como conjunto.

No obstante, una identidad grupal resultado de eventos catastróficos provocado por grupos humanos específicos se caracteriza por una ecuación básica: un “nosotros contra ellos” (Volkan 2006). El “nosotros” se construye a partir de emociones compartidas, que permiten, a quienes conforman la identidad grupal, diferenciarse de otros grupos humanos percibidos como antagonistas a la identidad colectiva, a quienes se denomina “ellos”.

Por ejemplo, una gran identidad grupal sería lo indígena; una identidad compartida que supera la adscripción religiosa, la región de nacimiento, etc. El ser indígena se convierte en un factor identitario que reúne experiencias comunes y llega a representar a un amplio conjunto de personas.

Históricamente, es debido a la incapacidad mental de los colonizadores a poder interactuar con otros pueblos (Amelang y Garcia-Arenal 2020) que la noción de “lo indígena” se construye como un “nosotros” en cada individuo sometido a los sistemas coloniales, mientras que se identifica como un “ellos” a los impulsores y/o amplificadores del sistema institucional de la colonia.

Es en este contexto, que las (re)construcciones ideológicas de Tupac Amaru (1738-1781) destacan como un caso claro de la incorporación de un nosotros contra ellos en la acción social de los movimientos indígenas prerrepúblicanos. Morales (2010) sostiene que el sistema colonial provocó en los pueblos indígenas la organización de insurrecciones con el objetivo

principal de recuperar normas socio-políticas precoloniales. Por ello, y a finales del siglo XVIII, el levantamiento de Túpac Amaru “[...] pretendió restablecer la gloria y la independencia del Imperio Inca y expulsar definitivamente del altiplano a los odiados españoles y sus aliados” (Morales 2010, 33).

Adicionalmente, Volkan (2001) desarrolla el concepto de “traumas elegidos”, los cuales son eventos que permiten a los agentes identificar sucesos históricos que se convierten en algo más que un recuerdo del pasado; se transforman en parte íntegra de la cultura grupal. El autor expone que con el paso del tiempo, el trauma elegido no representa una precisa u objetiva descripción de un evento histórico, lo que importa es compartir un hecho traumático, sus emociones y sensaciones entre los miembros del grupo humano, permitiendo entretejer características similares en la identidad grupal.

Sin embargo, los traumas elegidos tienden a permanecer inactivos por mucho tiempo, siendo (re)vividos solo en etapas en las que se gestan altos niveles de estrés y/o conflicto social (Volkan 2006). La historia trágica del grupo humano usualmente es reactivada por líderes sociales que comprenden las motivaciones de su pueblo, desencadenando y/o sosteniendo eventos de alto compromiso social con el objetivo de (re)confirmar y/o ampliar la identidad grupal. Este fenómeno, explica Volkan (2001), colapsa el tiempo, llevando al pasado y al presente a mezclarse entre sí permitiendo a los “enemigos del pasado” convertirse, también, en los “enemigos del presente” creando un ciclo constante de rectificación y de memoria del pasado a través de un conflicto social.

Un ejemplo notable sería la denominada “guerra del Gas” en Bolivia, la cual fue sostenida y amplificada por líderes locales (Boccaro 2014). En dicho contexto, el discurso político y social se caracterizaba por un “nos volverán a saquear, como en la colonia”; convirtiendo al evento colonial, un hecho histórico con casi 500 años de antigüedad, en el trauma elegido de los bolivianos para sostener los conflictos sociales en 2003.

Por ello, el trauma elegido establece un vínculo entre la generación actual y las limitaciones de la generación pasada: el trauma colectivo de generaciones anteriores se transmite a las nuevas generaciones, extendiendo la identidad mediante el lamento por las pérdidas humanas, territoriales o de prestigio. Esto señala el fracaso o la incapacidad de la identidad grupal para revertir el daño y la humillación infligida por otro grupo humano. Por consiguiente, si bien cada individuo dentro de un grupo traumatizado

tiene su propia identidad y reacción personal ante el trauma, todos los miembros comparten las representaciones mentales de las tragedias que soporta el grupo, creándose o transfiriéndose, así, ansiedad e identidad a las generaciones futuras (Volkan 2001).

El trauma colectivo como generador de heurísticas y búsqueda de sentidos

Los individuos, para navegar en la cotidianidad, necesitan de heurísticas, un conjunto de “[...] supuestos básicos” (Kahneman 2012, 13) que “simplifica [la vida] al crear un mundo mucho más ordenado que la realidad” (Kahneman 2012, 152). En otras palabras, las heurísticas son interpretaciones o mapas mentales que permiten a los agentes explicar, de manera sencilla y rápida, el mundo que les rodea (Kahneman 2012). Adicionalmente, las heurísticas, al ser acumuladas y racionalizadas, conforman cuerpos narrativos que llegan a explicar la vida de un conjunto humano. Un ejemplo de ello radica en las religiones. Camus (1991) plantea que las explicaciones religiosas son un conjunto de ideas y narrativas que permiten a los seres humanos comprender sus acciones consigo, con los demás y con lo sagrado. De esta manera, las religiones y sus normas se convierten en mapas que brindan a los individuos y a los grupos la capacidad de explicar su pasado, presente y futuro, al mismo tiempo que facilitan sus interacciones, tanto internas como con los demás.

No obstante, un cataclismo (generado por el hombre o por la naturaleza) tiende a destruir y/o violar muchas de las suposiciones básicas que las personas tienen sobre sí mismas y sobre el mundo que les rodea. Por ello, expone Hirschberger (2018), sociedades que experimentaron traumas colectivos significativos presentan un continuo proceso de (re)construcción del significado del trauma, no tanto con el objetivo de comprender el pasado en sí mismo, sino como una necesidad imperante de encontrar sentido y coherencia en un presente caracterizado por el caos y la complejidad.

La construcción conceptual del mundo indígena y la representación teatral de la Danza de los Incas son ejemplos claros de cómo los pueblos autóctonos buscaron encontrar sentido y establecer un orden a entornos marcados por el conflicto social.

El mundo indígena como creación heurística en Felipe Guamán Poma de Ayala

Ossio (2008) describe a las crónicas coloniales como instrumentos de registro y exaltación de las conquistas en Sudamérica, al mismo tiempo que presentan a la población indígena dentro de un contexto sociológico e histórico específico. Estas crónicas desempeñaron un papel fundamental al permitir a los españoles construir narrativas que respaldaban y justificaban la dominación colonial.

Es en dicho contexto que Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) escribe la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), crónica que, según Ossio, es “[...] un espejo fiel de la época en que fue escrita” (2008, 195).

En ella, Guamán Poma de Ayala sintetiza las estructuras jerárquicas, lingüísticas y científicas-astronómicas de los pueblos autóctonos de la región, evidenciando, así, la creación de una heurística: el mundo indígena. Esta heurística es compartida tanto por líderes indígenas como por funcionarios coloniales. No obstante, estos últimos la utilizaron principalmente como una estrategia para extender su control colonial.

En este contexto, la construcción heurística del mundo indígena revela una doble virtud: por un lado, proporciona una comprensión profunda de las características de los pueblos indígenas, y por otro, proporciona soluciones a los entornos marcados por el caos y el conflicto social. Según Ossio (2008), la crónica de Guamán Poma no se limitaba simplemente a describir las particularidades de los indígenas, sino que también expresaba el anhelo del autor a establecer un orden social basado en el respeto y la perpetuación del pasado local. De ahí que el cronista indígena sostuviera la importancia de “perpetuar el antiguo orden jerárquico y conservar la pureza de la sangre [...] para evitar la descomposición del orden social” (Ossio 2008, 196).

Esta tensión entre el supuesto orden preincaico, contrastado con una presente colonial conflictivo y/o desordenado, refleja el deseo de Guamán Poma de armonizar las normas precoloniales con las reglas sociales de los colonizadores (Ossio 2008).

Por ello, y en base al trauma ejercido por la colonia, la creación heurística del mundo indígena se presenta, también, como un ancla para la recuperación de las normas, jerarquías y legitimidad de los pueblos previos a la llegada de los españoles, tiempo que, como expone Guamán Poma, era puro y sin dolencias (Ossio 2008).

La Danza de los Incas como heurística y búsqueda de sentido

Otro claro ejemplo de la búsqueda de orden y sentido al trauma colectivo mediante la creación del mundo indígena se asienta en el teatro-mito de la Danza de los Incas. Esta expresión cultural formó parte del esfuerzo del pueblo quechua para explicar la brutalidad de la hacienda entre 1935 y 1952 en Cochabamba, Bolivia. Rocha (2021) describe que el relato, acompañado de la música y la expresión corporal, buscaba explicar la gloria y caída de los Incas ante el dominio de la invasión española. El acto teatral no describe con precisión los hechos de la conquista, mucho menos las complejas relaciones socio-políticas generadas en la interacción español-indígena post 1530. Sin embargo, el mito cumple el rol de explicar a sus espectadores el supuesto pasado glorioso del orden gubernamental de los Incas y su contraste institucional fundado por la casta española. Por ello, la Danza de los Incas, explica Rocha (2021), permitió a los movimientos indígenas lograr, por un lado, la (re)construcción de su identidad, y por otro, crear acción política con el objetivo de recuperar poder sobre las haciendas en los valles cochabambinos, exigiendo la devolución de las tierras usurpadas de los legítimos dueños, los indígenas.

El deseo de una vida en armonía como ansiedad colectiva: la ideología del “nosotros contra ellos”

La caracterización del mundo indígena, expuesta en *Antecedentes* y analizada en el capítulo anterior, cumple con tres características básicas del trauma colectivo: en primer lugar, se origina en el choque cultural de la colonia (Ossio 2008), evento que provocó la destrucción del tejido social de los pueblos autóctonos de la región y dejó una huella profunda en la psique de amplios grupos humanos (Volkan 2006; Hirschberger 2018); en segundo lugar, establece una identidad grupal que transfiere las experiencias de duelo a las generaciones posteriores. Esta identidad colectiva se manifiesta en la ecuación “nosotros contra ellos” (Volkan 2006), permitiendo a aquellos que se adhieren al mundo indígena, identificarse como protectores de las cosmovisiones nativas frente a “enemigos” que se presentan como los perpetradores y/o amplificadores de los síntomas del trauma colectivo; y por último, genera heurísticas (interpretaciones) o mapas mentales que no solo confieren un profundo sentido al grupo humano, sino que también brindan explicaciones a entornos altamente conflictivos y caóticos.

Por ello, y en cada una de las manifestaciones del mundo indígena, sea a través de la expresión artística como la Danza de los Incas y su relato, o mediante conductas altamente belicosas como la guerra del Gas en 2003, se evidencia una constante: el deseo de una vida en armonía.

Este anhelo futuro, producto del nosotros contra ellos del mundo indígena, se fundamenta en el retorno a las normas, valores y acciones sociales precoloniales que, como Ossio (2008) expone de Guamán Poma o los movimientos kataristas, analizados por Morales (2010), deriva en un momento o tiempo abstracto ordenado, en paz y armonía entre seres de la tierra y lo sagrado.

Así, el deseo de una vida en armonía solo se cumple al dominar y/o controlar el entorno afectado por el grupo humano responsable del trauma colectivo. En otras palabras, la búsqueda de un momento abstracto y armónico adquiere sentido cuando la identidad grupal, encarnada por el “nosotros”, reconoce la existencia de otro grupo humano como generador del desorden y representante del trauma elegido, personificada en el “ellos”.

La última afirmación concuerda con “la fantasía social” de Žižek (1992). El autor explica que por la presencia de “un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social” (Žižek 1992, 173) es por donde “la negatividad social adquiere existencia” (Žižek 1992, 174). Por lo tanto, es solo a través de un agente extraño que trae desorden a la sociedad ideal que la ideología (conjunto de ideas y visiones del mundo) se forja y se mantiene.

Esto permite al deseo de una vida en armonía constituirse como la base ideológica de todo grupo humano que se arrime e identifique con las representaciones heurísticas del mundo indígena.

Empero, la búsqueda de un momento de orden, paz y armonía impone a la identidad grupal la continua tarea de (re)vivir los traumas del pasado. En este sentido, los recuerdos del daño y la humillación infligida por el grupo responsable del trauma elegido intensifican los sentimientos de fracaso e impotencia, generando así conductas ansiosas y altamente conflictivas.

Por ejemplo, Boccara (2014) analiza las conductas colectivas ansiosas y belicosas surgieron como resultado de las nuevas oportunidades de explotación de gas en Bolivia. No obstante, los sentimientos y comportamientos de alta intensidad observados durante los conflictos de la guerra del Gas en 2003 no se limitan únicamente a la búsqueda de beneficios económicos. Muchas de las narrativas y actitudes conflictivas en los primeros años del

siglo XXI buscaban recuperar agencia social. En otras palabras, la historia contemporánea de Bolivia, desde la Revolución de 1952 hasta las dictaduras de los años 70, la hiperinflación de los años 80 y la década neoliberal, se caracterizaron, en la mente colectiva de la identidad grupal, como periodos con poco control sobre lo económico, lo social e incluso lo estatal, dando paso a conductas ansiosas y altamente combativas.

Por ello, el deseo de una vida en armonía no solo se convierte en el precursor principal de conductas ansiosas también permite a los conflictos sociales ser sostenidos debido a su capacidad de amplificar el antagonismo inscrito en el nosotros contra ellos .

Un ejemplo evidente del uso de una vida en armonía como medio para perpetuar el antagonismo del nosotros contra ellos se asienta en el sentido milenarista presente en los movimientos kataristas. Según el katarismo, “[...] el regreso triunfal del Inca y establecimiento de un nuevo orden divinamente ordenado” profetiza “[...] la restauración del dominio nativo, [en donde] la cultura blanca y todos los no indígenas de la región serían exterminados” (Morales 2010, 38).

En consecuencia, el anhelo de una vida en armonía desencadena un ciclo cerrado de emociones negativas. Este ciclo se inicia con el deseo de alcanzar un momento ordenado y equilibrado, basado en la memoria de las normas ideales del mundo indígena. A su vez, este recuerdo intensifica los sentimientos negativos hacia los responsables del trauma elegido. Estos sentimientos refuerzan el anhelo de la identidad grupal por (re)vivir un momento ideal sin la interferencia de estos grupos considerados como antagonicos, lo que reinicia el ciclo emocional al volver al deseo de un momento ideal, ordenado y en equilibrio.

Así, este ciclo interconectado en el que el anhelo de una vida en armonía engendra y alimenta emociones negativas del nosotros contra ellos de la identidad grupal se convierte en el motor principal de la ansiedad colectiva. Este proceso perpetúa la dinámica de emociones negativas, lo que a su vez contribuye a la creación de situaciones de alto compromiso social.

El Vivir Bien como prolongación de la ansiedad colectiva: el origen de la explotación humano y no/humano

Recapitulando, el deseo de una vida en armonía no solo forma parte intrínseca de la heurística del mundo indígena, sino que también se postula como una respuesta para superar los traumas colectivos ocasionados por

la colonia: llegar a un momento ordenado y en equilibrio a través de la recuperación y aplicación de las normas precoloniales.

Por ello, estas representaciones mentales desempeñan un papel fundamental en el análisis y comprensión de los traumas colectivos. Según Volkan (2006) y Hirschberger (2018), estos traumas son dinámicos y en constante búsqueda de reinterpretar los sentimientos traumáticos que se (re)viven en entornos altamente conflictivos. Estas representaciones, como manifestación humana y dinámica frente a la impotencia generada por los traumas colectivos, se caracterizan principalmente por su naturaleza cíclica, activándose y desactivándose según las necesidades del conflicto social.

Esta característica cíclica se evidencia en las luchas históricas de movimientos indígenas y campesinos, quienes, inmersos en décadas plagadas de conflictos sociales, respaldan sus discursos y acciones con los principios y epistemologías del mundo indígena en busca de alcanzar un estado armónico.

En el contexto de estas luchas históricas, el VB gana reconocimiento y legitimidad a través del respaldo académico, de las iniciativas de los activistas y de los partidos izquierdistas convirtiéndose en un ideal que busca alcanzar un equilibrio entre lo humano y lo no humano, guiado por el anhelo de una vida en armonía, promovido por el nosotros contra ellos de la identidad grupal.

Por ello, la incorporación del VB en el discurso de movimientos indígenas y organizaciones sociales, así como su posterior adopción en las normas y principios de Bolivia tras la llegada al poder de partidos políticos de izquierda, se debe a su capacidad para reflejar, fortalecer y enriquecer las soluciones propuestas por la heurística del mundo indígena (véase *Antecedentes*).

En otras palabras, el VB se integra al discurso y la acción de movimientos campesinos/indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda no solo porque brinda estructura, sentido y coherencia a los sentimientos de dolor, pérdida y humillación enraizados en los traumas colectivos de Bolivia, sino que además potencia y fortalece la solución propuesta por el mundo indígena: el anhelo de una vida en armonía.

Así, el VB logra convertirse en una heurística, un “mapa de ideas”, que permite a los individuos que se adscriben a sus postulados comprender sus alcances y objetivos. Por un lado, su origen en las ideas del mundo indígena refuerza la identidad de los agentes sociales (movimientos campesinos/ indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda), y por

otro lado, su enfoque de vida en equilibrio se presenta como una alternativa a sistemas económicos basados en explotación humano y no/humano.

Sin embargo, y en base a los análisis expuestos en el capítulo anterior, se derivan de ello dos consecuencias significativas. En primer lugar, la integración del VB en los discursos y acciones de los actores sociales prolonga el antagonismo básico del nosotros contra ellos y por ende la ansiedad colectiva, y, en segundo lugar, la formalización del VB en las normas del Estado recae en políticas que buscan “rectificar el pasado”, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

Por ello, el VB, el cual presenta al mundo indígena como una fuente de orden y equilibrio, obliga a la identidad grupal a recordar de manera constante la brutalidad de los eventos coloniales reactivando los sentimientos negativos presente en el nosotros contra ellos de los traumas elegidos. Así, la integración del VB en los discursos y acciones de los agentes sociales prolonga aún más los anhelos de la identidad grupal por lograr una vida en armonía, sin embargo, extendiendo casi indefinidamente la ansiedad colectiva y sus paradojas.

Por ejemplo, en diciembre de 2022, el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca, lanza, en un evento realizado en las ruinas de Tiawanaku, la propuesta “Geopolítica del Vivir Bien” (ABI 2022). Este plan se presenta como una solución al entorno atravesado por las incapacidades del sistema capitalista y promete “volver al equilibrio” a través de los valores indígenas precoloniales. No obstante, y en los primeros segundos del reportaje, el vicepresidente expresa: “pero no solamente los Ekekos nos han robado los suizos, sino varios países de Europa nos han robado”. Así, el discurso regresa, en varios puntos de la noticia, a la idea de “desorden” y “enfrentamiento” vivenciados en los 500 años de opresión colonial, como relanzamiento del anhelo de una “vida en armonía” (Choquehuanca 2022).

Asimismo, la incorporación del VB en la nueva Constitución Política del Estado (CPE) confiere al Estado la responsabilidad de implementar políticas basadas en los principios de una vida en equilibrio. Empero, y debido a la prolongación de la ansiedad colectiva generada por el VB, el Estado crea políticas y acciones económicas que, si bien buscan corregir los errores históricos cometidos por Estados de carácter capitalista-colonial, desencadenan nuevos y altos niveles de explotación humano y no humano.

Así, la búsqueda de rectificar el pasado mediante la utilización de los poderes del Estado se centran, sobre todo, en la eliminación de las des-

igualdades sociales, lo cual obliga a los poderes públicos, no obstante, a adoptar estrategias de “crecimiento económico basado en la industria extractiva, [recreando] mentalmente la colonización, [en políticas que ofrecen] al Estado la oportunidad de revertir el saqueo” (Boccaro 2014, 68).

Por ejemplo, el Estado redistribuye excedentes de recursos naturales para mejorar el consumo interno y reducir la pobreza (UDAPE 2021). Pero, para mantener ingresos económicos óptimos, en 2018, Bolivia explora la formalización de nuevos contratos entre CanCambria Energy Corp y YPFB para extraer gas mediante la técnica de fracturación hidráulica o *fracking*² (Velarde Ponce de León y Lozano Acosta 2021).

Asimismo, y a pesar de que el Estado promulga leyes para proteger los bosques nacionales, simultáneamente establece normas formales que incentivan la deforestación (Córdova y Navia 2022). Como resultado, Bolivia se posiciona como uno de los países que más deforesta en la región (Gutierrez *et al.* 2023), lo cual contribuye al aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero a niveles comparables con los países occidentales (Andersen, Gonzales y Malky 2022).

De similar forma, y en un esfuerzo por corregir los errores económicos del pasado, el Estado busca reducir las desigualdades laborales incrementando el salario mínimo nacional de 500 Bs. en 2006 a 2164 Bs. en 2021 (INE 2021), reduciendo, entre 2006 y 2019, los coeficientes de GINI de 0,60 a 0,42 (UDAPE 2021). No obstante, el contexto económico del país se caracteriza por una alta informalidad (Medina y Schneider 2018), lo cual reduce el impacto de la instrucción formal en la acumulación de los ingresos laborales (Rocha y Rocha 2021), resultando en mayores empleos de baja calidad (Salazar Aramayo 2021), generando, así, altos niveles de explotación laboral.³

2 Técnicas de extracción que requiere un uso intensivo de agua y causa altos niveles de contaminación del aire, daños geológicos y efectos adversos en la salud (Schroeder y Noguera 2016).

3 Por ejemplo, y en trabajo conjunto con el Mgr. Oxa Valentin, la aplicación de Modelos econométricos de elección discreta ordenada a las Encuestas de Hogares del Instituto Nacional de Estadística (INE) revela, para el periodo 2004-2021, un incremento en la probabilidad de trabajar por debajo del salario mínimo de subsistencia. Así, en 2004, autoidentificarse como indígena implicaba un 23% de probabilidad de trabajar por debajo del salario mínimo. Sin embargo, en 2021, dicha probabilidad incrementa al 44%. Lo mismo ocurre para aquellos que no se identifican como indígenas: en 2004, se observaba un 19% de probabilidad de tener ingresos por debajo del mínimo nacional, pero en 2021, esta probabilidad se eleva al 47%.

Por consiguiente, y buscando lograr los deseos de una vida en armonía, el Estado amplifica la explotación de recursos no humanos (hidrocarburos, minerales, bosques, entre otros) porque estos se convierten en la principal fuente de ingresos del país, que, sirven, a su vez, como un medio para saldar la ansiedad colectiva amplificada por los postulados del VB.

De similar forma, y tratando de rectificar los traumas del pasado, el Estado promueve políticas públicas que buscan mejorar la realidad de sus trabajadores, creando escenarios con aparente equidad en los ingresos, caracterizados, sin embargo, por altos niveles de explotación laboral.

Esto permite afirmar que el aumento en la explotación de recursos naturales y la creciente inseguridad laboral en el Estado Plurinacional de Bolivia son consecuencias de los fundamentos y principios del VB. Esta filosofía, al incorporar los deseos de una vida en armonía, propuesta por la heurística del mundo indígena, prolonga la “ansiedad colectiva” y profundiza la ecuación “nosotros contra ellos”.

Conclusiones

El VB se fundamenta en la heurística del mundo indígena. Este mapa mental, surgido del choque cultural de la colonial, establece una identidad grupal basada en un antagonismo básico: un nosotros contra ellos. Esta dinámica social permite a los individuos que se arriman a los principios del mundo indígena identificarse con un nosotros, el cual tiene como objetivo proteger las cosmovisiones nativas frente a aquellos que promueven y/o amplifican modelos de carácter colonial (ellos).

Por su particularidad antagónica, el nosotros contra ellos del mundo indígena llega a manifestarse en conductas sociales altamente conflictivas, los cuales comparten un patrón común: el deseo de vida en armonía.

Este anhelo abstracto, se caracteriza por lograr un momento ordenado, en paz y equilibrio entre seres de la tierra y lo sagrado; tiempo que solo se manifiesta con la recuperación de las normas, valores y jerarquías pre-coloniales. No obstante, este deseo surge de las impotencias del presente, convirtiendo la búsqueda de una vida en armonía en el principal motor de recurrentes conflictos sociales, es el caso de las insurrecciones indígenas prerrepúblicas, los movimientos indígena-campesinos entre 1935 a 1952, y la guerra del Gas en 2003, hechos que revelan la naturaleza dinámica y cíclica de los traumas colectivos de Bolivia.

Consiguientemente, e inspirado por los deseos del mundo indígena, el VB emerge como un ideal que busca alcanzar un equilibrio entre lo humano y lo no humano. Su formalización conceptual es integrada en el discurso de movimientos campesinos/indígenas, organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda no solo porque permite a cada uno de estos agentes sociales estructurar y dar coherencia a los sentimientos de dolor, pérdida y humillación enraizados en los “traumas colectivos” de Bolivia, sino también porque potencia y fortalece los anhelos de una vida en armonía.

No obstante, la integración del VB en los discursos y acciones de los agentes sociales prolonga el antagonismo básico del nosotros contra ellos que existe en la heurística del mundo indígena, lo que amplifica de manera continua la ansiedad colectiva por alcanzar una vida en armonía. Esta prolongación de la ansiedad colectiva permite la formalización e integración del VB en las normativas estatales, llevando al Estado a desarrollar políticas públicas que buscan rectificar el pasado, independientemente de si estas afectan de manera positiva o negativa a la sociedad.

En consecuencia, los favorables indicadores económicos del Estado (alto crecimiento económico, baja inflación, bajo desempleo, menor desigualdad salarial), son sostenidos, no obstante, por altos niveles de explotación de recursos naturales (bosques, hidrocarburos) e incrementos preocupantes de subempleo y explotación laboral.

Concluyendo, así, que los mayores niveles de explotación humano y no/humano son producto de los mismos principios y fundamentos del VB.

Referencias bibliográficas

- ABI (Agencia Boliviana de Información). 2022. “Bolivia presenta la ‘Geopolítica del Vivir Bien’ para sustituir al capitalismo que languidece y tiene sus achaques de viejito”. <https://www.abi.bo/index.php/noticias/economia/34-notas/noticias/gobierno/31491-bolivia-presenta-la-geopolitica-del-vivir-bien-para-sustituir-al-capitalismo-que-languidece-y-tiene-sus-achaques-de-viejito> (15.02.2023).
- Amelang, James y Mercedes García-Arenal. 2020. “Religious Conversion and Identities in the Iberian Peninsula”. En *The Iberian World: 1450-1820*, editado por Fernando Bouza, Pedro Cardim y Antonio Feros, 245-260. London: Routledge.
- Andersen, Lykke, Luis Gonzales y Alfonso Malky. 2022. “Bolivia’s Net Zero Path: Investment Needs, Challenges, and Opportunities”. *Frontiers in Climate* 4: 1-17. <https://doi.org/10.3389/fclim.2022.1026344>.

- Boccaro, Bruno. 2014. *Bolivia: Revirtiendo traumas*. La Paz: Plural.
- Camus, Albert. 1991. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Traducido por Justin O'Brien. London: Vintage.
- Choquehuanca, David. 2022. "Es tiempo de cuidar la vida, de volver al equilibrio". Bolivia TV Oficial, 21 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=ydBWVZuaeZg> (15.02.2023).
- Córdova, Daniel y Patrick Navia. 2022. "Deforestación en Bolivia: un breve análisis para el período 2001-2020". *Serie Ideas y Reflexiones IISEC-UCB* 4. https://iisec.ucb.edu.bo/assets_iisec/publicacion/4_19122022_HSS_CORDOVA_NAVIA.pdf (15.02.2023).
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducido por Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito/Lima: Abya-Yala/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FAO. 2020. "Evaluación de los recursos forestales: Bolivia". <https://www.fao.org/3/cb0095es/cb0095es.pdf> (15.02.2023).
- Fromm, Erich. 1985. *El miedo a la libertad*. Traducido por Gino Germani. México, D.F.: Artemisa.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur: tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones". En *Colonialismos del siglo XXI: negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, editado por Alberto Acosta et al., 75-92. Barcelona: Icaria/Antrazyt.
- Gutierrez, Ronald, Frank Escusa, Miluska Rosas y Mario Guevara. 2023. "Agricultural Land Degradation in Peru and Bolivia". En *Impact of a Agriculture on Soil Degradation I*, editado por Paula Pereira, Miriam Muñoz-Rojas, Igor Bogunovic y Wenwu Zhao, 69-109. Cham: Springer.
- Hirschberger, Gilad. 2018. "Collective Trauma and the Social Construction of Meaning". *Frontiers in Psychology* 9: s.p. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>.
- INE. 2021. "Salario Mínimo Nacional". <https://www.ine.gob.bo/index.php/estadisticas-economicas/salario-minimo-nacional-cuadros-estadisticos/> (15.02.2023).
- Kahneman, Daniel. 2012. *Pensar rápido, pensar despacio*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Debate.
- Kunstek, Camilo. 2021. *Buscando el sentido*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Medina, Leandro y Friedrich Schneider. 2018. *Shadow Economies Around the World: What Did We Learn Over the Last 20 Years?* IMF Working Paper 18/17. <https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2018/01/25/Shadow-Economies-Around-the-World-What-Did-We-Learn-Over-the-Last-20-Years-45583> (15.02.2023).
- Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras. 2016. "Plan Estratégico Institucional 2016-2020". <https://www.ruralytierras.gob.bo/download.php?file=202117061623.pdf> (15.02.2023).
- Morales, Waltraud. 2010. *A Brief History of Bolivia*. New York: Lexington Associates.
- Ossio, Juan M. 2008. *En busca del orden perdido: La idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Puente, Rafael. 2011. "Vivir Bien y descolonización". En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*, editado por Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo, 345-364. La Paz: Plural.

- Ranta, Eija. 2016a. “Toward a Decolonial Alternative to Development? The Emergence and Shortcomings of *Vivir Bien* as State Policy in Bolivia in the Era of Globalization”. *Globalizations* 13, n.º 4: 425-439. <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1141596>.
- Ranta, Eija. 2016b. “*Vivir bien* Governance in Bolivia: Chimera or Attainable Utopia?”. *Third World Quarterly* 38, n.º 7: 1603-1618. <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1224551>.
- Ranta, Eija. 2021. “Toward Human/No Human Conviviality: Buen Vivir as a Transformative Alternative to Capitalist Coloniality”. En *The Routledge Handbook Of Transformative Global Studies*, editado por Hamed Hosseini, James Goodman, Sara Motta y Barry Gills, 419-430. New York: Routledge.
- Rocha Torrico, José Antonio. 2021. *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás: ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba (1935-1952)*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Rocha Torrico, José Antonio y José Manuel Rocha Balboa. 2021. “Retornos económicos de la educación en Bolivia (1999-2017)”. *Revista Economía, Innovación y Emprendimiento* 1, n.º 2: 4-25. <https://investigacionfacefa.unitepc.edu.bo/revistas/index.php/eie/article/view/37> (04.02.2025).
- Salazar Aramayo, Julio Álvaro. 2021. “El índice de calidad del empleo en Bolivia y sus componentes”. *Investigación y Desarrollo* 21, n.º 2: 5-17. <https://doi.org/10.23881/idupbo.021.2-1e>.
- Schroeder, Caroline y Tania Noguera, eds. 2016. *Principio de precaución: herramienta jurídica ante los impactos del fracking*. México, D.F.: Heinrich-Böll-Stiftung/ AIDA Greenprint. <https://app.box.com/s/95j842h4wm34o0ujas3zqmsdazt8mwiz> (15.02.2023).
- Somasundaram, Daya. 2007. “Collective Trauma in Northern Sri Lanka: A Qualitative Psychosocial-Ecological Study”. *International Journal of Mental Health Systems* 1: s. p. <https://doi.org/10.1186/1752-4458-1-5>.
- UDAPE. 2021. *Informe Nacional Voluntario de Bolivia*. La Paz: Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas. https://www.udape.gob.bo/wp-content/uploads/2024/05/ods_informe.pdf (15.02.2023).
- Velarde Ponce de León, Claudia y Carlos Lozano Acosta. 2021. “Reflexiones para una Bolivia libre de fracking”. En *#Transformar la crisis, tomo II. Crisis ecológica y del cuidado, extractivismo y pueblos indígenas*, editado por Jan Sovereign y Nicole Jordán, 51-66. La Paz: Friedrich-Ebert-Stiftung/Plural. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/18235.pdf> (15.02.2023).
- Volkman, Vamik. 2001. “Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity”. *Group Analysis* 34, n.º 1: 79-97. <https://doi.org/10.1177/0533316012207730>.
- Volkman, Vamik. 2006. *Killing in the Name of Identity*. Charlottesville: Pitchstone.
- Žižek, Slavoj. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Traducido por Isabel Vericat Núñez. México, D.F.: Siglo XXI.