

Diálogos posibles entre renta básica universal y buen vivir

*Possible dialogues between universal
basic income and buen vivir*

ALBERTO TENA CAMPORESI Y GUSTAVO MOURA DE OLIVEIRA

Recibido: 26 de septiembre de 2024

Aceptado: 12 de agosto de 2025

Resumen: Este artículo examina la relación entre la *renta básica universal* (RBU) y el *buen vivir*, proponiendo que ambas elaboraciones/prácticas pueden combinar ciertos elementos para superar el paradigma del desarrollo. Partiendo de una revisión de la literatura, se sostiene que, aunque sea difícil conciliar el *buen vivir* y la forma Estado, éste aún aparece como principal vía de implementación de la RBU. Con base en coincidencias posibles, se propone impulsar la RBU desde la acción estatal-institucional y apoyar dinámicas comunitarias que fundan bases al *buen vivir* más allá de su carácter identitario indígena, es decir, como horizonte anticalitista. Finalmente, aunque este texto argumenta a favor de la implementación de la RBU, siempre y cuando esté estrechamente vinculada a los valores y el horizonte del *buen vivir*, el objetivo no es plantear respuestas definitivas a las inquietudes expuestas, sino más bien dar un marco para incentivar la discusión académica y política.

Palabras clave: renta básica universal, *buen vivir*, desarrollo, políticas sociales, comunidad.

Abstract: This article examines the relationship between *universal basic income* (UBI) and *buen vivir*, proposing that both concepts/practices can combine certain elements to transcend the development paradigm. Based on a review of the literature, it argues that, although it may be difficult to reconcile *buen vivir* with the state form, the state still appears as the main vehicle for implementing UBI. Drawing on potential overlaps, the article suggests promoting UBI through state-institutional action, and supporting community dynamics that establish foundations for *buen vivir* beyond its indigenous identity, as an anti-capitalist horizon. Finally, while this text argues in favor of implementing UBI—provided that it remains closely linked to the values and horizon of *buen vivir*—its objective is not to provide definitive answers to the concerns raised. Rather, it aims to offer a framework that fosters academic and political discussion.

Keywords: universal basic income, *buen vivir*, development, social policies, community.

La definición estándar de *renta básica universal* (RBU), ingreso básico o salario ciudadano es bastante sencilla: “un ingreso regular que se pague en efectivo a todos los miembros de una sociedad sin importar los ingresos que obtengan de otras fuentes y sin ponerles ninguna condición” (Parijs y Vanderborght, 2017). Una propuesta que finalmente busca asegurar un ingreso a todas las personas integrantes de una determinada comunidad, como un derecho, y de forma independiente de cualquier otra consideración. Respecto a otras propuestas, la RBU puede leerse tanto como una política pública concreta como una propuesta con potencial utópico, lo que la ha vuelto permeable a diversas tradiciones ideológicas. Ésta es la razón de que diversos autores se hayan referido a ella como una *utopía concreta* (Bregman, 2017) o *utopía real* (Wright, 2014). Su concreción como política pública es la que la hace sensible a ser confrontada con otro tipo de políticas públicas de garantía de ingresos y sus diferentes posibilidades técnicas; su evocación de un horizonte liberador la pone a discutir con proyectos políticos con amplia visión como el feminismo, el ecologismo, el comunismo, la socialdemocracia, el liberalismo o el igualitarismo, y todas sus vertientes internas.

Por su parte, el *buen vivir* es también tanto práctica concreta como horizonte histórico a la vez. En el calor de la aparición y afirmación de los movimientos antineoliberales de la década de 1990 en América Latina, hay algo que la historia no ha permitido ocultar: la emergencia de los pueblos indígenas (Bengoa, 2000). No por primera vez en la historia de la región, la última década del siglo pasado quedaría enmarcada por un sinnúmero de levantamientos y organización de movimientos indígenas, especialmente en la zona andina y la centroamericana y el sureste mexicano que reclamaban sus territorios y modos de vida, frente a la etapa más destructiva del sistema social del capital que hemos conocido hasta la fecha: el neoliberalismo de acumulación ilimitada del capital, por un lado, y de destrucción acelerada del entorno natural, por el otro lado.

Fue en este contexto de luchas más o menos antisistémicas que los pueblos indígenas latinoamericanos pusieron sobre la mesa la propuesta del *buen vivir* como horizonte histórico ya prefigurado desde el *aquí y ahora* —por lo tanto, ya practicado por aquellos pueblos— por diversas geografías de la región. Un modo de vida propio basado en el equilibrio y armonía de la humanidad-cultura-naturaleza y en usos y costumbres ancestrales. Además,

un modo de vida que, en términos de gestión de las necesidades materiales y simbólicas y del trabajo, pone la vida en el centro, proponiendo lógicas radicalmente distintas de aquellas establecidas por el sistema social del capital.

Frente a lo anterior, en este texto, nuestro objetivo principal es poner sobre la mesa un diálogo y una confrontación de la propuesta de la RBU con la práctica y el horizonte histórico del buen vivir, con lo que se coloca el diálogo de las teorías y concepciones del Norte global con las del Sur. Adicionalmente, reflexionar sobre la posible (o no) combinación de ambas ideas-prácticas —en el caso de la RBU, una idea-práctica-herramienta; en el del buen vivir, una idea-práctica-horizonte-histórico— hacia la superación del paradigma del desarrollo y, por consecuencia, del capitalismo —como conjunto de dinámicas e instituciones tanto económicas como políticas— en sí. Finalmente, no se trata de encontrar fórmulas mágicas ni de resolver problemas complejos de forma sencilla, sino de establecer lenguajes comunes para conectar estas dos ideas.

En términos metodológicos este texto es, primero, una selección y revisión de la literatura especializada que consideramos pertinente para este diálogo, resultado tanto de investigaciones empíricas como teóricas. Y segundo, una reflexión unificada que trata de hibridar estos dos lenguajes, *a priori* pertenecientes a genealogías distintas, en un único argumento.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE LA RENTA BÁSICA UNIVERSAL?

La historia de la propuesta de la RBU es larga e intrincada, tanto que sería más acertado pensarla en términos de genealogías dispersas. Su conceptualización contemporánea, tanto en estos términos políticos como en el de objeto de investigación académico en sí mismo, podemos situarla en Europa, más concretamente entre Holanda y Bélgica, a mediados de la década de 1980 (Vanderborght, 2004). El problema de la desindustrialización en Europa y la necesaria adaptación de sus sistemas de bienestar, y en especial de las políticas de garantía de rentas, trajo una amplia discusión sobre cómo debía actualizarse. En este proceso, comenzó a sistematizarse la idea de RBU en términos más académicos, de la mano del colectivo Charles Fourier y bajo el liderazgo de Philippe van Parijs. Se generaron también sus instituciones,

congresos y redes internacionales, como la Basic Income Earth Network o sus revistas especializadas como *Basic Income Studies*.

Este abordaje académico y más sistemático fue profundizando poco a poco en la definición precisa de las características clave de la propuesta. La RBU podemos definirla ahora en términos de un pago en efectivo, individual, universal, incondicional y suficiente, características pensadas en términos de oposición a otras ideas, como la de pago en especie, familiar, focalizado, condicionado e insuficiente. Cada uno de estos pares dicotómicos ha servido para discutir los contenidos normativos al interior de esta propuesta y, en conjunto, son los pilares necesarios para entrar poco a poco en la discusión.

Para comenzar, la idea de *pago en efectivo* está pensada para distanciarse de la idea de que a “los pobres” hay que orientarlos desde el Estado sobre cuál es la forma correcta de gastar su dinero, siendo mejor el pago en especie. El pago en efectivo permite concebir a las personas como sujetos racionales, condicionados por su propia situación, que saben en qué necesitan gastar su dinero. Un conocimiento que, en cambio, en general la administración o desconoce o malinterpreta (Banerjee y Duflo, 2011). La *individualización*, en cambio, tiene que ver tanto con la oposición a la forma tradicional de considerar a “la familia” como el objeto privilegiado de este tipo de políticas, como con la idea de considerar el hogar como el espacio de convivencia donde se produce una economía de escala en términos de consumo. Muchas prestaciones sociales están pensadas para una sociedad en que el sujeto fundamental articulador de lo social es la familia, entendida como núcleo familiar, sin considerar las posibles relaciones de poder en su interior, y los problemas de incentivos que puede crear la suposición de cálculo de la prestación en función del número de miembros. Como puede apreciarse, esta es una de las características a partir de las cuales el feminismo, por ejemplo, se ha sentido más cercano a esta propuesta. Al considerar a la familia como un espacio en que también existen relaciones de poder y violencia, el acceso a recursos propios de muchas mujeres permitiría equilibrar su capacidad de negociación en su interior.

La *incondicionalidad*, por su lado, abre la discusión sobre la cuestión de la reciprocidad social, y si el dinero como “derecho” debería repartirse, o no, sólo a cambio de una serie de “deberes/condiciones”. Si bien es posible pensar en una prestación monetaria e individual, ésta suele darse con una serie de condiciones que cumplir, que pueden ir desde hacer que los hijos

vayan a la escuela o se vacunen, hasta obligar a la persona a realizar el trabajo que se considera necesario por la comunidad: un curso de formación o el cultivo de algún terreno en específico. En todas estas opciones, el pago de la prestación es un medio para conseguir otros fines. La incondicionalidad del pago de la RBU aseguraría que fuera considerada un fin en sí mismo, evitando el poder de algún intermediario administrativo que debe controlar el cumplimiento.

El penúltimo punto es el que da nombre a la propuesta, el de *universalidad*. Como decíamos más arriba, se contrapone a la idea de focalización en algún grupo social en específico, pero de manera más común a “los pobres”, definidos a partir de algún umbral de ingresos. Estas prestaciones focalizadas por nivel de ingresos tienen el peligro de generar la llamada “trampa de la pobreza”, una profunda penalización a conseguir un trabajo u otra fuente de ingresos, con un fuerte incentivo a mantenerse en la misma situación. La universalidad, el recibir el ingreso sea cual sea la condición de la persona, diluye en gran parte este problema. El receptor no va a perder su ingreso porque cambie su situación laboral o consiga otros ingresos. Esta conexión entre incondicionalidad y los problemas de la focalización excesiva es la que ha estado, en general, en el punto de mira de muchas de las propuestas de reforma socialdemócrata de los sistemas de seguridad social y donde se ha centrado la mayoría de los proyectos piloto, llamados de renta básica universal.

Finalmente, está la cuestión de la *suficiencia*, generalmente tratada a partir del cálculo de alguna línea de pobreza que permita fijar una línea objetiva de ingresos mínimos necesarios para una vida digna; es la característica que directamente nos traslada a la preocupación por su financiación y su instrumentación específica. La forma en la que la RBU encaja en los contextos institucionales preexistentes de cada país, en especial en el sistema llamado de “impuestos-prestaciones” y cómo éste condiciona y complejiza cada uno de los principios anteriormente detallados, es todavía fuente de controversias (Noguera, 2018; Standing, 2018).

Del encaje formal al encaje político

Hasta aquí hemos presentado lo que podríamos llamar las características formales de la definición de la RBU, pero ésta ha adquirido especificidades

cuando se ha concretado dentro de diferentes proyectos políticos. Para los llamados “libertarios de izquierdas” y para los “republicanos”, la concepción de la RBU como un horizonte político transformador se sostiene sobre la actualización de algunos argumentos desarrollados a finales del siglo XVIII. Thomas Paine (1737-1809) y Thomas Spence (1750-1814), considerados de los primeros socialistas agrarios, desarrollaron sus propuestas de RBU como la continuidad de una idea muy específica: la propiedad de la tierra es, de manera natural y otorgada por Dios, propiedad de toda la humanidad. Por esta razón, todo el mundo tiene derecho a parte de sus frutos, en forma de ingreso periódico, y de un conjunto de bienes comunes.

A finales del siglo XVIII, el mencionado argumento en Europa tenía una base teológica, era Dios quien nos había dado la tierra a todos, pero estaba articulada a partir de un proceso de lucha contra el cercamiento de las tierras comunales. De alguna manera, las diferentes formas de redistribución que proponían estos personajes en sus escritos eran formas de devolver los frutos de la tierra a sus propietarios naturales. Desde aquí, la RBU es una forma de hacer efectivo lo común, eliminando el chantaje que implica la pérdida del conjunto de los medios de producción colectivos vinculados a la tierra.

Philippe van Parijs y Yannick Vanderbotgh (2017) entienden hoy la RBU como una forma de actualizar este principio:

Podríamos imaginar que la justicia se entiende de tal modo que se alcance a dar a todo mundo un pedazo de tierra de igual valor, pero la complejidad burocrática y la ineficiencia económica que conllevaría el intento de hacerlo en las presentes condiciones demográficas y tecnológicas es tal que se prefieren otras maneras mucho más atractivas de expresar este mismo principio (Parijs y Vanderborght, 2017: 120).

En los escritos de Thomas Spence de *Los derechos de los infantes* (1797), estas dos propuestas se combinan en un proyecto político pensado como una federación de parroquias propietarias del conjunto de la tierra. Ahí la tierra es repartida de manera igualitaria por toda la comunidad, la cual paga una parte de sus beneficios en forma de alquiler colectivo, con el que se hacen todas las labores necesarias como la educación y la salud, y una parte final es repartida en forma de RBU como derecho colectivo. De este modo, la RBU no es ningún acto de caridad para los pobres, sino más bien

una forma de recaudar una cantidad entre quienes acumulan los beneficios de exprimir los recursos de todos, para devolverlos al común, su legítimo propietario. En palabras de Thomas Paine, “al defender el caso de las personas desposeídas, es un derecho y no caridad lo que estoy exigiendo” (Tena-Camporesi, 2021: 33).

Desde el punto de vista del *marxismo* ha habido diferentes posturas al respecto, que podríamos resumir en dos, referidas a una visión *libertaria* del comunismo marxista en que la RBU encajaría de manera más natural, y una visión llamada *perfeccionista* del comunismo en la cual, en cambio, se generaría más problemas (Kandiyali, 2022). La visión libertaria apoyaría la propuesta en la medida en que ayuda a eliminar el trabajo forzoso, o al menos empuja en mejorar la capacidad de negociación de los trabajadores. De algún modo la RBU devuelve cierta cantidad de medios de subsistencia, permitiendo que cada uno pudiera producir “según sus capacidades”. Con una RBU suficiente, las personas tendrían una alternativa razonable para vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral. Los llamados experimentos de RBU refuerzan esta idea y demuestran con evidencia empírica que, efectivamente, la gente no dejaría de trabajar por recibir un ingreso de forma incondicional, sino que lo dedicaría a otro tipo de actividades: a trabajar menos horas o a buscar mejores empleos (Tena-Camporesi, 2018). En definitiva, su contribución a la sociedad no estaría mediada por la obligación de la producción, sino que sería una elección, si no libre, al menos más libre.

Desde la perspectiva perfeccionista, que asocia el comunismo no con la liberación del trabajo asalariado, sino con una visión específica de la buena vida y la autorrealización, el encaje es algo más complejo.¹ “Lo que hace que el comunismo sea bueno, desde este punto de vista, no es solamente que concede a las personas un amplio espacio de libertad, sino que les permite llevar un tipo específico de vida que se considera preminentemente valiosa” (Kandialy, 2022: 9); centrándose en la definición amplia de alienación, el argumento principal de Kandialy (2022) es que la RBU sería quizás una condición necesaria, pero no suficiente, para eliminar la relación de alienación con el resto de los individuos y la comunidad, aspectos sobre los que no tendría incidencia alguna: “En el centro de esta visión está la idea de que nuestra necesidad y dependencia de los demás no es un hecho

¹ Basado en las ideas de Marx de *Manuscritos económico-filosóficos de 1944*.

lamentable del que estaríamos mejor sin él, sino una característica positiva de la existencia humana. De hecho, es la base de la buena vida" (Kandialy, 2022: 22). Esta tensión entre la RBU como una herramienta para lograr independencia material, en un contexto de relaciones de interdependencia comunales deseables, es parte del tema que seguiremos tratando.

ALGUNOS APUNTES SOBRE EL BUEN VIVIR

Lo primero que consideramos importante señalar es que para nosotros las discusiones e interpretaciones sobre el buen vivir, en términos teórico-políticos se enmarcan en el amplio abanico de discusiones sobre el *desarrollo* y el *desarrollismo*. Es decir, en el marco de las discusiones sobre *sustitución de importaciones*, las *teorías de la modernización e industrialización*, las *teorías de la dependencia* y el *desarrollismo* en sí, hasta llegar al *postdesarrollismo*.

Para Alberto Acosta (2015), pensar desde la clave del buen vivir no se trata simplemente de pensar en *desarrollos alternativos*, sino más bien en *alternativas al desarrollo*. En este sentido, posiblemente la gran contribución de los postdesarrollistas, registrada hasta la fecha y que incluso podría ser leída en términos paradigmáticos, es precisamente la que argumenta a favor de la idea del buen vivir² como alternativa al desarrollo (Acosta, 2015; 2016; Escobar, 2014; 2017; Gudynas y Acosta, 2011; Svampa, 2019).

En este sentido, es importante considerar que al referirse al buen vivir como alternativa al desarrollo estamos señalando al buen vivir en el marco de las discusiones académicas sobre el desarrollo, lo que implica pensarlo también en términos estructurales. Esta aclaración es importante porque, en un ámbito más micro, es decir, territorial-comunitario, podemos encontrar miles de experiencias de buen vivir en las distintas geografías de América

2 Acerca del surgimiento del buen vivir en las discusiones académicas sobre el desarrollo, hay dos comentarios de suma importancia que deben mencionarse. En primer lugar, importa considerar que el buen vivir, en su expresión concreta, es decir, desde el quehacer cotidiano de un sinnúmero de comunidades originarias en América Latina, se remonta al periodo precolonial. Las formas de vida, reproducción material y simbólica, y la organización de los asuntos colectivos, que hoy podrían ser consideradas como formas de realización del buen vivir son milenarias y ancestrales, aunque en alguna medida han sido adaptadas a la actualidad debido al proceso colonial. En segundo lugar, hay que destacar que, en la década de 1970, Iván Illich, autor europeo con gran aceptación e influencia en Latinoamérica, llamaba la atención desde sus estudios y crítica cultural hacia los límites de la sociedad del consumo y de la idea misma de desarrollo. Aunque no se haya referido estrictamente a la expresión *buen vivir*, sus reflexiones anticiparon críticas importantes sobre el paradigma dominante.

Latina e, incluso, de otras partes del mundo; experiencias que en muchas ocasiones no se identifican como buen vivir, a pesar de que lo son.³

El concepto de buen vivir es oriundo de la región andina de América Latina, donde hoy están Bolivia, Ecuador y Chile, y surge con sus nombres propios basados en las lenguas originarias de las poblaciones autóctonas de cada región: *Sumak Kawsay* (en kíchwa), *Suma Qamaña* (en aymara), o aun *Ñande Reko* o *Tekó Porã* (en guaraní). Por su parte, ya en castellano y en el ámbito de los Estados nacionales, el concepto de buen vivir ha sido más usado en Ecuador; en Bolivia lo han llamado también *vivir bien*. La idea-fuerza del buen vivir se ha difundido muy rápidamente porque en 2008 y 2009, respectivamente en Ecuador y Bolivia se aprobó ese concepto (como conjunto de valores y prácticas) en las constituyentes de cada uno de los países.

Frente a lo expuesto hasta aquí, la pregunta que surge es ¿podrá el buen vivir confirmarse como otro horizonte histórico, un nuevo paradigma que va mucho más allá de los textos constitucionales, capaz de superar por completo las antiguas ideas y prácticas desarrollistas que nos están llevando de forma acelerada al colapso ecológico? Asumiendo el no tener una respuesta única y definitiva para la mencionada pregunta, entendemos el buen vivir, en su amplia diversidad de enfoques, como una alternativa *al* desarrollo y no simplemente como una alternativa *de* desarrollo, enunciación geográficamente ubicada desde América Latina. Esta perspectiva se fundamenta en tres supuestos fundamentales.

En primer lugar, busca reconocer y valorar la sabiduría y las formas de vida indígena y afrodescendiente, es decir, una tarea tanto política como teórica y epistemológica. Esto implica considerarlas como formas válidas y factibles para organizar diversos aspectos relacionados con la afirmación y la reproducción material y simbólica de la vida en común, así como la convivencia mediante reglas y acuerdos, desde una perspectiva *anticolonial*.

En segundo lugar, se relaciona con el entorno natural, e implica el respeto hacia este mismo, además de que supera la perspectiva de humanidad-cultura y naturaleza como entidades desconectadas. Es decir, una vez que se entiende que humanidad-cultura y naturaleza son parte de un mismo *corpus* vivo, pierde totalmente el sentido el que la humanidad (en este caso, la

³ Por ejemplo: *swaraj* en India, *ubuntu* en África, *kyosei* en Japón y *autonomías* en México.

dinámica del capital llevada solamente por una parte reducida de la humanidad) busque dominar y destruir la naturaleza porque se trata de destruir a la humanidad-cultura-naturaleza a la vez. Estamos hablando de un proceso tanto económico como ecológico que, en este caso, se enuncia desde una perspectiva *antiextractivista*. Cabe resaltar que los dos supuestos se relacionan entre sí, es decir, conviven de forma mutua, ya que la sabiduría de los mencionados pueblos se fundamenta justamente en su forma de relacionarse de manera integrada con la naturaleza.

En tercer lugar, se trata de pensar desde la relación sistema/estructura *versus* experiencias determinadas, en el ámbito de las distintas formas de organizar el trabajo; pensar el buen vivir como una alternativa al desarrollo significa, en términos estructurales, reflexionar sobre la *reproducción ampliada de la vida* en contraposición a la idea aún dominante de *reproducción ampliada del capital* (Coraggio, 1998). Es considerar que la afirmación y reproducción de la vida humana y no humana deben priorizarse ante el capital; por ende, se vuelve necesario rescatar las sabidurías ancestrales desde una perspectiva anticolonial y, al mismo tiempo, superar la separación humanidad-cultura *versus* naturaleza, desde el antiextractivismo. Estos enfoques se presentan como condicionantes fundamentales para la afirmación y la reproducción de la vida humana en el planeta Tierra.

Entonces, el buen vivir aparece primero con un horizonte histórico de sentidos, o sea, como un conjunto de dinámicas y lógicas imaginadas en una forma propia de ser y estar en el mundo, una estructura propia de organización social. Es decir, el buen vivir como un sistema o estructura con el objetivo de coordinar la diversidad de experiencias de las llamadas otras economías (economía popular, economía solidaria, economía feminista, economía comunitaria, economía indígena, economía campesina, agroecología, etc.), que podrán ser más o menos contrahegemónicas.

Ahora bien, ¿qué relación existe en términos concretos entre el buen vivir y estas otras economías? Una respuesta, entre tantas posibles, es que las otras economías emergen desde lo micro, es decir, desde los sujetos y sujetas y del conjunto de grupos de trabajo colectivo-asociado que, día tras día, en su cotidianidad van desarrollando formas alternativas (otra vez, más o menos contrahegemónicas) de gestionar las necesidades materiales y el trabajo. Por lo tanto, desde un enfoque más vinculado a la dimensión económica de la vida, el buen vivir se concreta en las experiencias seña-

ladas de otras economías. Además, el buen vivir se relaciona también con el ocio —o con el derecho al ocio—, es decir, va más allá de las formas más o menos contrahegemónicas de gestionar lo económico. Esta mirada que relaciona el buen vivir con el trabajo —o con el ocio— y con la dimensión económica de la vida, es decir, con la idea de clase, contribuye también a pensar mucho más allá de la perspectiva identitaria que lo vincula exclusivamente a los pueblos indígenas⁴ y afrodescendientes, y lo relaciona con otros proyectos considerados de corte amplio y emancipatorio como el feminismo, el ecologismo, el comunismo, el anarquismo, el igualitarismo.

A pesar de que los planteamientos hasta aquí expuestos proponen que el buen vivir debe, o al menos debería, romper de forma totalizante con las dinámicas, lógicas y símbolos del *sistema-mundo capitalista-colonial*, sus experimentos prácticos registrados hasta la fecha, en clave de institucionalización desde los gobiernos nacionales, no han sido capaces de romper tampoco con la dinámica *extractivista* (Svampa, 2019) y mucho menos con otras dinámicas e instituciones del sistema capitalista mundial, como es el caso del Estado, en términos estrictos, el Estado-nación.

RENTA BÁSICA UNIVERSAL Y EL POSTDESARROLLISMO, ¿CAMINOS HACIA EL BUEN VIVIR?

Como decíamos más arriba, la idea de RBU tiene diferentes genealogías. Hay una que es propiamente latinoamericana, específicamente mexicana y, aunque ambivalente en algunos puntos, se construye precisamente como una crítica a algunos principios del desarrollismo. La primera idea de RBU en Latinoamérica se conoció en un artículo del poeta y escritor Gabriel Zaid con el título de “Repartir en efectivo”, en las páginas de la revista *Plural*, publicado en 1973 en Ciudad de México. Zaid desarrolló esta propuesta en los siguientes años y la publicaría como parte de su libro *El progreso improductivo* en 1979, en el que se ha dado a conocer más. En la década de 1970, el poeta regiomontano desarrolló una amplia gama de críticas al llamado desarrollo estabilizador mexicano, como parte de un examen más amplio a la propia idea de progreso y modernidad.

4 Más que indígenas en sentido estricto, se puede pensar en la idea de *campesindios* planteada por Armando Bartra (2010).

El argumento central por el que Zaid propone en ese contexto la posibilidad de una RBU es, precisamente, que esta búsqueda del progreso y modernidad había llevado en la práctica a una forma de burocratización que nada más permitía redistribuir recursos al interior del Estado. La provisión de servicios estatales en especie, organizada sólo para la población urbana “moderna”, estaba dejando a una gran mayoría campesina e indígena fuera del juego.

El progreso es el mito de los antropólogos, de los misioneros, de los empresarios, de los trabajadores sociales, de los políticos, que necesitan atraso para ejercer su profesión, y que no pueden ver en la baja productividad otra forma de abundancia: tiempo libre, aire libre, espacio libre de la vida del campo (Zaid, 1979: 52).

Su propuesta era reorientar el Estado a redistribuir medios de producción, en especial de producción de alimentos, junto a una política universal de reparto de dinero en efectivo. Para Zaid, dentro de un clima de época, la idea de que el proyecto desarrollista estaba centrado en integrar la mayor parte de la población a la modernidad por medio de mercados de trabajo formales y prestaciones laborales había llegado a su límite en México. Esto lo lleva a plantear una serie de argumentos muy centrados en la idea de dejar espacio a las formas de vida tradicionales, supuestamente “no modernas”, y a reorientar el sentido del Estado a sostenerlas y no a sustituirlas. “De este modo la economía de subsistencia no tiene que ser la economía de los muertos de hambre, sino la economía que permite aumentar el consumo en todo aquello en el que la autosuficiencia es más eficiente que el intercambio” (Zaid, 1979: 130). De alguna manera, Zaid consideraba que el proyecto estatista posrevolucionario no había conseguido resolver los problemas de desigualdad y reparto de la riqueza que se había propuesto:

La esencia del contrato social en México, el bálsamo que apacigua los ánimos, concilia los espíritus, y resuelve las contradicciones, es el dinero estatal. No quedan fuera sino los marginados: unos cuantos testarudos. Y los millones que tuvieron la mala suerte de nacer huicholes, tarahumaras, etc., para los cuales no hay sino la vaga esperanza de que vayan siendo integrados, no se sabe cómo [...]. Repartir en efectivo sería como repartir el poder de compra entre

los ciudadanos, lo que, en último término, a gran escala, sería como disolver la policía y el ejército (Zaid, 1979: 160-161).

Aunque la trayectoria posterior de Zaid es compleja y contradictoria en términos políticos, en estos momentos estaba dialogando en su crítica con algunas de las problematizaciones que se estaban realizando a las tesis del desarrollismo y de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en toda Latinoamérica, y que hoy se recogen en parte en las teorías del buen vivir.

EL BUEN VIVIR, LA RENTA BÁSICA UNIVERSAL Y LA LIBERTAD REPUBLICANA

Continuando con las afinidades entre propuestas alternativas al desarrollo modernizador, como el buen vivir, y la discusión sobre la RBU como herramienta, nos centraremos brevemente en un punto relevante para esta discusión: la RBU como herramienta de libertad. Como veíamos en los primeros epígrafes, esta idea ha sido acompañada de una importante discusión sobre la cuestión de la libertad. Se podría pensar que es una propuesta orientada a fomentarla en un sentido estrictamente individualista, pero esto no es exactamente así. La RBU, en su orientación más comunitaria, se ha construido sobre una tradición republicana de debates que entiende la libertad de manera diferente.

La libertad republicana debe entenderse como una tercera forma de libertad, más allá de las clásicas libertades positiva y negativa célebremente estandarizadas por Isaiah Berlin. Según Bertomeu y Raventós (2020: 199), “es republicanamente libre quien no depende de otro particular para vivir, es decir, el que goza de una existencia social autónoma garantizada porque tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros”. Esta noción de independencia se entiende aquí como la libertad de vivir sin permiso de otros, es decir, sin estar sometido a otros en términos de una relación de poder extrema. Es una comprensión de la libertad antigua, en un sentido premoderno, como una condición para ser considerado un miembro libre de la comunidad y no un esclavo.

Esta idea de que la libertad es poder vivir sin permiso se contrapone explícitamente a la idea de libertad liberal/moderna como no interferencia.

La libertad liberal se piensa desde el individuo, para quien la ausencia de interferencia —normalmente del Estado— es condición esencial para vivir en libertad. La libertad republicana, en cambio, requiere la ausencia de la capacidad de otra persona o grupo no sólo para interferir en tu vida, sino para hacerlo de forma arbitraria. Aquí, la noción de arbitrariedad es clave porque abre el espacio a la posibilidad de algunas coerciones colectivas o comunitarias como aceptables (Pettit, 2017).

Las restricciones decididas colectivamente, ya sea en forma de ley o de decisión asamblearia, son limitaciones no arbitrarias porque siguen una lógica proveniente del colectivo y del bien común: “Se puede decir que un acto es arbitrario si sólo está sujeto al *arbitrium*, la decisión o el juicio del agente; el agente podía elegirlo o no elegirlo a su antojo” (Pettit, 2017: 225). Es decir, pongamos, por ejemplo, un agente que puede mandar sobre la vida de quien lee esto durante la jornada laboral para beneficio propio y bajo su estricta voluntad, al que tiene que obedecer porque necesita un salario para vivir. Desde esta concepción, fomentar la libertad no se trata solamente de legislar o penalizar ciertos comportamientos, sino de generar las condiciones para que nadie tenga la capacidad de someter a otro de forma arbitraria; lo que Daniel Raventós ha llamado las condiciones materiales de la libertad (Raventós, 2007). Donde existe una desigualdad de poder lo suficientemente grande para que unos dominen a otros, la libertad republicana está en peligro. Para los defensores de la libertad republicana, la RBU se ha convertido en una herramienta fundamental para sostener la posibilidad de vivir sin permiso de otros y cuestionar una idea de libertad únicamente pensada desde el individualismo.

DE LAS POLÍTICAS SOCIALES DE CORTE ASISTENCIALISTA A LA RENTA BÁSICA UNIVERSAL. EFECTOS EN EXPERIENCIAS DE PREFIGURACIÓN DEL BUEN VIVIR

Con el fin de pensar qué tanto la RBU y el buen vivir combinan entre sí, consideramos importante poner sobre la mesa algunas reflexiones sobre las ya bastante conocidas *políticas sociales* y lo que podríamos llamar *forma comunitaria de organización de la vida en común*.⁵ En sentido estricto,

5 Véase la idea de *autogobierno popular-comunitario* en Oliveira y Aguilar (2022).

nos interesa comprender si la aplicación de la RBU desde el Estado podría generar efectos distintos en el contexto comunitario de aquellos generados por las políticas sociales de corte asistencialista y focalizado.

Considerando lo anterior, vale la pena retomar lo que dice Raúl Zibechi sobre el efecto controlador de las políticas sociales cuando se llevan al interior de comunidades que practican la autogestión y el autogobierno:

En el caso específico de los zapatistas, si bien no se encontraba totalmente ausente, es sabido que el Estado comenzó a llegar de forma descarnada (vale decir, como aparato represivo) a las comunidades rebeldes especialmente luego del levantamiento del 1 de enero de 1994. Su presencia resultó ser ante todo coercitiva, aunque desde hace años incursiona bajo la forma solapada de políticas sociales “asistencialistas”, que apuntan a desmembrar los focos autogestivos y antiestatales que han germinado desde aquel entonces en Chiapas (Zibechi, 2011: 259).

Resulta crucial analizar cómo estas políticas sociales, señaladas como asistencialistas por estudiosos del tema como Zibechi, pueden llevar a la fragmentación de las comunidades, sobre todo rurales y autogestivas. Los programas sociales, aunque presentan una fachada de apoyo y progreso, a menudo son diseñados sin considerar las dinámicas internas y las necesidades específicas de estas comunidades. Al imponer soluciones externas, estas políticas no sólo ignoran los sistemas de organización propios, sino más bien fomentan la dependencia y la pasividad entre los individuos, minando las iniciativas locales de autosuficiencia y resiliencia comunitaria.

Además, la instrumentación de estas políticas sociales puede alterar profundamente los valores y la cultura comunitaria. Las comunidades que antes se basaban en la cooperación y la ayuda mutua pueden empezar a ver cómo estos principios se erosionan a medida que las personas se vuelven cada vez más dependientes de las ayudas estatales. Este cambio cultural puede ser dañino, en especial en comunidades que históricamente han valorado la solidaridad y la colaboración como pilares fundamentales de su identidad colectiva.

Un ejemplo claro de este fenómeno se puede observar en comunidades indígenas mexicanas, sean las que declaradamente rechazan la relación con el Estado —*autonomías más allá del Estado* (Oliveira y Dowbor, 2023)—,

como los zapatistas en Chiapas, ya señalados por Zibechi; sean las que mantienen un vínculo con él —*autonomías a pesar o con el Estado* (Oliveira y Dowbor, 2023)—, como el municipio indígena de Oxchuc, también de Chiapas, o Cherán, en la meseta Purépecha, en el estado de Michoacán. La intervención del Estado mediante políticas sociales no sólo ha intentado desactivar los focos de resistencia, sino que también ha buscado cooptar a los individuos mediante programas de asistencia que fragmentan el tejido social. Para enfatizar el caso de los zapatistas, ellos han construido un modelo de autogestión y resistencia al margen del Estado, y ven cómo estas políticas intentan socavar su autonomía y debilitar la cohesión de su lucha colectiva.

Por otra parte, la presencia de políticas sociales también puede ser utilizada estratégicamente por el Estado para controlar y pacificar zonas de resistencia. Al ofrecer beneficios económicos y servicios básicos, el Estado puede intentar desmovilizar movimientos sociales y cooptar líderes comunitarios. Esta estrategia, aunque pueda parecer benigna, busca desactivar la resistencia desde dentro, debilitando las estructuras organizativas, dividiendo a las comunidades desde su núcleo y mercantilizando las relaciones y vínculos sociales. Por ejemplo, cuando las políticas sociales de transferencia de renta llegan a comunidades donde se practica el *tequio*,⁶ es muy grande la probabilidad de que esta dinámica poco a poco pierda espacio para el trabajo mercantilizado mediano por el dinero.

Además, es importante reconocer que, aunque las políticas sociales pueden tener objetivos nobles, su aplicación sin una comprensión profunda de las dinámicas comunitarias y sin un enfoque participativo puede llevar a resultados contraproducentes. En lugar de fortalecer a las comunidades, pueden debilitarlas, fomentar la dependencia y erosionar los lazos sociales, esenciales para la resiliencia y la autonomía.

Asimismo, estas políticas pueden tener un efecto divisorio debido a que crean una brecha entre quienes reciben beneficios y quienes no lo reciben. Este diferencial en el acceso a recursos puede generar tensiones y resentimientos dentro de la comunidad, socavar la unidad y fomentar conflictos internos. La percepción de inequidad y favoritismo puede erosionar la

6 Denominación que algunos pueblos mexicanos utilizan para referirse al trabajo colectivo-comunitario de ayuda mutua, es decir, sin cobro; también conocido en el país como *faena*. Otros ejemplos son la *minga* en Colombia y Ecuador, y el *mutirão* en Brasil.

confianza mutua, elemento esencial para la cohesión y el funcionamiento efectivo de cualquier comunidad. Por ello, resulta crucial repensar estas políticas desde una perspectiva que empodere a las comunidades, respete su autonomía y fortalezca sus capacidades internas de autoorganización y resistencia, y es justo ahí donde entendemos que puede tener lugar la renta básica universal.

Frente a este último, la evidencia empírica disponible en la que podemos basarnos para prever el posible impacto de una RBU, con datos provenientes de contextos tan diversos como la India y Namibia rural o entornos urbanos en Canadá y Estados Unidos, parece darnos la razón. Mays y Torry (2023) enfatizaron recientemente los posibles efectos positivos de una RBU, no sólo en un nivel individual y familiar, sino también en uno comunitario. En su revisión de esta evidencia empírica, los autores observan indicios claros de un posible impacto positivo en términos de participación democrática, el surgimiento de proyectos comunitarios y la creación de colectivos:

Esta evidencia y la estructura de la RBU sugieren que, en países con economías tanto en desarrollo como más desarrolladas, podemos esperar ver a individuos y hogares alejarse del creciente énfasis actual en la autosuficiencia individual hacia vínculos más estrechos con sus comunidades, aumentando la pertenencia, la visión y la actividad a nivel comunitario, así como una mayor confianza y respeto mutuo (Mays y Torry, 2023: 96).

En esta misma línea, en un informe de 2020 del Basic Income Policy Lab de la Universidad de Stanford, en el cual se revisaba también la información disponible hasta ese momento sobre el posible impacto de la RBU, se han detectado estos efectos positivos en el plano comunitario. Sin embargo, este informe señalaba explícitamente también las limitaciones de la evidencia respecto a “una mejor comprensión de los efectos ‘indirectos’, arrojando luz sobre lo que ocurre cuando se produce una inyección de efectivo dentro de una comunidad o región” (Hasdell, 2020: 20). El éxito reciente de políticas con monedas digitales de uso local, como la instrumentada en el municipio de Maricá en Brasil desde 2013 y extendida como política casi universal durante la pandemia de la Covid-19, también apunta en esta dirección de fortalecimiento de los lazos comunitarios y la economía local (De Wispelaere, Morales, y Waltenberg, 2024; Gama, 2023). Aunque sólo tenemos evidencia

preliminar, el piloto de RBU en marcha en las comunidades asháninka y yánesha en Perú (el primero enfocado específicamente en pueblos indígenas), parece también reforzar esta idea. Según los primeros resultados públicos, las familias beneficiarias al liberarse de preocupaciones financieras están participando más activamente en la conservación y la reforestación del Amazonas (Cool Earth, 2023).

Revisiones más recientes sobre el impacto de transferencias monetarias condicionadas en esta línea sugieren que los aspectos negativos, en términos de cohesión, se han derivado precisamente de la distinción entre beneficiarios y no beneficiarios, justamente la distinción que se eliminaría con una RBU (Yoshino, 2023; Nawaz y Hussain, 2024). Aunque siempre es peligroso extraer conclusiones generalistas y válidas para cualquier contexto en este tipo de evidencia empírica experimental, en general, los indicios sugieren que esta tesis podría ser cierta.

Finalmente, cabe mencionar dos puntos sobre la RBU y el buen vivir en el contexto latinoamericano. El primero: no existen experiencias empíricas en las que la RBU y el buen vivir se hayan puesto a prueba en los términos aquí planteados, es decir, de manera combinada y con la RBU como política pública estrechamente vinculada a los valores y al horizonte del buen vivir. El segundo: se reconoce la diversidad de raíces culturales, económicas y políticas de los distintos países de la región, lo que implica pensar tanto el buen vivir como la RBU, así como su combinación, a partir de las características específicas de cada localidad, zona o país. En este sentido, cabe destacar que el interés por la RBU en América Latina ha crecido significativamente a raíz de la pandemia de la Covid-19, especialmente a partir del llamado urgente realizado por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2020) para concretar un *ingreso básico de emergencia* dirigido a la población más vulnerable, el cual debería evolucionar hacia un ingreso básico universal permanente.

Más recientemente, Rodríguez Enríquez (2024) enfatizaba que, aunque los argumentos favorables y críticos sobre la RBU se repiten desde hace años, un esquema de RBU podría integrarse efectivamente en lo que denomina “un nuevo pacto eco-social” para la región. Una RBU podría tener, en los contextos adecuados, la capacidad de ser un impulso para este tipo de economías alternativas y, por su parte, del buen vivir. Otro ejemplo importante es la

demandas de *salario básico universal* y las discusiones en Argentina por parte de diferentes organizaciones de la economía popular (Logiudice, 2023).

Aunque una crítica común es que la RBU no podría aplicarse en países periféricos, en realidad hay una situación paradójica: es precisamente en contextos con altos niveles de informalidad económica que la implementación administrativa de una RBU podría resultar mucho más sencilla. A diferencia de muchos países europeos que cuentan con extensos sistemas contributivos, en los cuales la introducción de una RBU requeriría complejos ajustes y equilibrios institucionales y políticos, la naturaleza predominantemente informal de la economía en América Latina facilita la administración de transferencias universales. Y aunque el reconocer su financiamiento equitativo se dificultaría más y debido a esto, el nivel de las rentas básicas sería necesariamente modesto en comparación con lo que se puede alcanzar en países del centro, podría resultar suficiente para reducir significativamente la pobreza extrema, sin profundizar en las trampas de la pobreza asociadas a los sistemas condicionados que ya comentamos.

Precisamente, en una entrevista, Philippe van Parijs (Zamora y Parijs, 2021: 298) recordaba cómo un colega sudafricano le había criticado por sostener que la RBU sólo era posible en el Norte global. Según ese colega, tal postura era equiparable al error de Marx al pensar que el socialismo sólo era viable en países industrializados. A pesar de las particularidades económicas y administrativas, la lógica universalista podría resultar más intuitiva y políticamente aceptable en contextos caracterizados por informalidad, clientelismo y fragmentación administrativa. Esta es probablemente una de las razones por las que se está abriendo espacio para un debate académico y político renovado sobre cómo integrar la RBU a estrategias más amplias de transformación social y económica en América Latina.⁷

A MODO DE CIERRE APERTURA: FORTALECER EL ESTADO PARA DISOLVERLO

En un artículo seminal de la literatura y discusiones contemporáneas sobre la RBU, Veen y Parijs intitulaban su trabajo como *Un camino capitalista*

⁷ Para profundizar más sobre estos debates véase también Santos, Farías y Robles (2023); Lavinas (2021); Tena-Camporesi (2024).

hacia el comunismo (Veen y Parijs, 1986). En él, de manera más bien provocadora y en un contexto de aparente derrota en las discusiones sobre el socialismo, los autores planteaban el debate sobre la posibilidad de pensar el comunismo directamente, sin transición socialista ni control estatal de los medios de producción, y el papel que podría desempeñar ahí la RBU. Para ellos, el comunismo se definiría finalmente como un sistema capaz de diluir la distinción entre trabajo y ocio, haciendo del primero algo deseable y acorde con la propia vitalidad, al mismo tiempo que distribuye los recursos producidos en función de las necesidades de cada uno.

A partir de esta premisa, tratan de responder de manera tentativa a la pregunta “¿Cómo evoluciona la economía una vez introducido ese subsidio universal?” (Veen y Parijs, 1986: 653). Con mucha precaución, pero con precisión analítica, a lo largo del artículo los autores señalan que, en un contexto de abundancia, con una RBU suficiente y financiada por un impuesto marginal lo más alto posible, la tendencia razonable debería ser la de un aumento del salario del trabajo poco atractivo y gratificante, junto a una disminución del salario de los empleos atractivos e intrínsecamente gratificantes. Esto debido a que una vez que las necesidades fundamentales están cubiertas por la RBU, la gente podría aceptar trabajos de buena calidad que la llenen, aunque recibieran pagos bajos.

Se aventuraban entonces a premonizar que, en el largo plazo, este aumento de los costos del trabajo penoso empujaría, además, hacia el cambio tecnológico y organizativo que fomentara la mejoría de la calidad del trabajo y la reducción del tiempo dedicado a este tipo de actividades. Una sociedad donde, entonces, el objetivo primordial ya no se encaminara únicamente hacia el crecimiento del producto interno bruto (PIB), sino también se preocupa por cambiar el modelo de distribución y la disminución del incentivo al esfuerzo sólo mediante recompensas monetarias: “las sociedades capitalistas avanzarán sin problemas hacia el comunismo total” (Veen y Parijs, 1986: 654). En definitiva, un uso de los aumentos de productividad no orientados a seguir valorizando el valor, si no a mejorar la vida en común.

Ahora bien, frente a lo anteriormente dicho en esta sección final, la pregunta que queda es ¿ese pensar el comunismo directamente, sin transición socialista y el control estatal de los medios de producción y el papel que podría jugar ahí la RBU nos podrá llevar al buen vivir? Aquí la cuestión que queda abierta, desde nuestra perspectiva y sin meternos en las polé-

micas discusiones entre John Holloway y sus críticos —sobre cambiar el mundo sin tomar el poder—, es que el dilema histórico de la teoría crítica y movimientos de izquierda, sobre contar o no con el Estado como un campo de luchas persiste desde hace más de un siglo y parece no tener fin. Es decir, considerando las características de la RBU y las del buen vivir que hemos señalado anteriormente, y de sus coincidencias como prácticas y horizonte histórico, ¿es posible pensar en la RBU instrumentada desde el Estado como camino hacia el buen vivir? ¿De hecho la RBU trae consigo características distintas de las políticas sociales estándar y podría aparecer como impulsora hacia el buen vivir desde el ámbito comunitario? ¿Puede la RBU ayudar a reducir las desigualdades estructurales al interior de las comunidades, como la de género, y apoyar así también la sostenibilidad material del buen vivir?

No tenemos, ni buscamos una respuesta contundente a las inquietudes señaladas. Es decir, más allá de lo reflexionado en las secciones anteriores, nuestro objetivo es que sirvan de estímulo para futuras investigaciones. En este sentido, se vuelve fundamental abrir nuevas líneas de investigación que profundicen en las posibilidades, tensiones y límites de articular una propuesta de RBU con las prácticas y el horizonte del buen vivir. Es necesario investigar, por ejemplo, cuáles serían las condiciones institucionales, fiscales, territoriales y socioecológicas requeridas para implementar una RBU en contextos donde prácticas comunitarias vinculadas al buen vivir ya estén operando. Asimismo, sería crucial comprender en qué condiciones la introducción de transferencias monetarias incondicionales podría fortalecer la capacidad de generar dichas prácticas de forma autónoma, y en cuáles, por el contrario, tendería a generar dinámicas que erosionan el tejido comunitario.

Finalmente, futuras investigaciones podrían considerar dimensiones clave —como el papel de los saberes ancestrales, la relación con el territorio, los sistemas normativos propios y las economías populares y solidarias— que podrían tener efectos sinérgicos para avanzar hacia propuestas que no se limiten a la inclusión monetaria, sino que contribuyan a la transformación civilizatoria que plantea el buen vivir.

Aunque ambas propuestas parten de lógicas distintas —una desde el campo de la política redistributiva estatal y la otra desde cosmovisiones indígenas y comunitarias—, creemos que se complementan estratégicamente.

La RBU, en su versión comunitarista y republicana, puede constituir un soporte material para procesos de transición hacia formas de vida dignas, populares y comunitarias. Su aplicación, sin embargo, debe estar firmemente anclada en proyectos emancipatorios que resguarden sus efectos comunitarios y eviten su captura por lógicas individualistas y consumistas. En este sentido, el buen vivir puede actuar como horizonte normativo que “vacune” a la RBU contra estas derivas y la RBU como un sustento material para aumentar el grado de autonomía respecto a la necesidad de ingresos. De ahí que se proponga una doble estrategia: por un lado, la lucha institucional para promover la RBU desde una perspectiva que fortalezca derechos y amplíe la libertad material entendida como la posibilidad de vivir “sin permiso de otros”; por otro lado, el apoyo activo a dinámicas comunitarias que fortalezcan y construyan desde abajo las bases del buen vivir.

La evidencia empírica disponible sugiere que no es sencilla la construcción del buen vivir desde el ámbito del Estado, pero también que la RBU podría tener un impacto positivo en la cohesión social, estimulando la participación democrática, la creación de colectivos y el fortalecimiento de vínculos comunitarios, en contraste con los efectos fragmentarios de las transferencias focalizadas. En este cruce de Estado y comunidad, entre redistribución y transformación/construcción, se abren posibilidades para imaginar nuevas formas de vida más allá del capital.

En tal contexto —y para enfatizar lo difícil que es construir el buen vivir desde el Estado—, vale la pena reforzar, como ya hemos señalado, que el concepto del buen vivir ha sido incorporado en las constituciones de Ecuador y Bolivia, en 2008 y 2009, respectivamente, promoviendo derechos interculturales y de la naturaleza, pensando en la armonía humanidad-cultura-naturaleza. En Ecuador se ha fomentado la producción desde dinámicas milenarias vinculadas a los pueblos indígenas, como el trabajo comunitario y la ayuda mutua —la minga, en términos propios— para el fortalecimiento de prácticas del buen vivir, y se ha intentado desalentar prácticas productivas que atenten contra el entorno natural (como la minería, por ejemplo) y contra los derechos de los pueblos originarios. En Bolivia, se ha reconocido la integralidad de los territorios indígenas y sus derechos a la consulta y participación en la toma de decisiones sobre el territorio. Sin embargo, ambos países no han logrado hacer efectivo lo establecido en sus cartas magnas ni superar el extractivismo y el desprecio por sus pue-

blos indígenas, lo que evidencia un vacío entre los principios del buen vivir y las prácticas político-económicas vigentes, lo cual resalta en análisis críticos para Ecuador y Bolivia, como los de Erika Lorena Arteaga-Cruz (2017) y Luis Tapia (2023).

De acuerdo con los estudios mencionados, a pesar de las innovadoras declaraciones constitucionales que reconocen el buen vivir en Ecuador y el Estado Plurinacional en Bolivia, ambos procesos han fracasado en desmontar las estructuras coloniales y extractivistas que sustentan sus modelos de desarrollo. En Ecuador, el buen vivir fue vaciado de su contenido territorial, espiritual y comunitario, y se transformó en un discurso funcional al Estado desarrollista que instrumentalizó el concepto para legitimar megaproyectos extractivos y asistencialismo, sin alterar los patrones de acumulación ni de redistribución. El *Sumak Kawsay* propuesto por los pueblos indígenas, que implicaba una relación sagrada con la naturaleza y una economía no capitalista, fue reducido a una narrativa progresista de un “capitalismo con rostro humano”. En Bolivia, la proclamada plurinacionalidad se diluyó en la práctica ante la negativa del Estado a ceder poder real a las autonomías indígenas. El diseño constitucional mantuvo la jerarquía cultural del derecho liberal moderno y negó principios claves como la codecisión y el voto, neutralizando el autogobierno indígena. Así, tanto en Ecuador como en Bolivia, la ausencia de voluntad política para transformar el núcleo estatal y su lógica extractiva ha perpetuado una inclusión subordinada de los pueblos indígenas, reafirmando el colonialismo interno bajo nuevos ropajes discursivos.

Identificamos, por lo tanto, una incompatibilidad del buen vivir con la estructura del Estado-nación caracterizado por la participación representativa, la jerarquización y la centralización, ajenas a los principios emancipatorios del buen vivir —y de la RBU, por lo menos desde la mirada de la libertad republicana—, como la participación directa, la descentralización, la horizontalidad, la armonía. La relación simbiótica entre el Estado-nación y el desarrollo —y, por su parte, el capitalismo—, como señala Aníbal Quijano (2000), sugiere que es improbable que el buen vivir se cumpla dentro de estos marcos. Al mismo tiempo, es indispensable considerar que ni Ecuador ni Bolivia —es decir, los ejemplos que aquí tenemos sobre la mesa— han apostado a la RBU como una de las herramientas para dinamizar la construc-

ción del buen vivir, lo que deja en abierta la factibilidad de la combinación de ambas propuestas.

Sea en Ecuador, en Bolivia, en México, en Brasil, en Colombia o en otros países latinoamericanos con mayor o menor presencia de pueblos indígenas y afrodescendientes, uno de los principales desafíos para pensar una articulación factible entre la RBU, las prácticas y el horizonte del buen vivir radica en cómo gestionar las tensiones entre las formas políticas estatales —basadas en lógicas centralizadas, universalistas y burocráticas— y las formas comunitarias —ancladas en la territorialidad, la interdependencia, la complementariedad y el autogobierno—. La coexistencia de estas racionalidades exige repensar los marcos institucionales desde una perspectiva pluricultural y pluriversal que no subordine lo comunitario a lo estatal, sino que habilite espacios de interlocución simétrica, de codecisión y de factibilidad en términos de ejercicios de las autonomías comunitarias. Esto implica reconocer que las contradicciones no pueden resolverse de manera técnica, normativa o desde la lógica de mando y obediencia, sino que deben gestionarse políticamente mediante procesos abiertos de diálogo hacia la construcción de consensos.

Por lo anterior, y retomando la idea de Kandialy que citamos al inicio de este texto, sobre las limitaciones de la propuesta de RBU para una idea “perfeccionista” del comunismo, al no hacerse cargo de la alienación sobre los vínculos comunitarios, queremos poner en valor los aspectos que tendría el vincularse con los grandes lineamientos del buen vivir. Como hemos dicho, la RBU podría ser el sostén material en los procesos de transición hacia una vida digna generalizada, de carácter popular y territorial-comunitario; y el buen vivir —más allá de las identidades indígena y afrodescendiente— un modo de vida, una forma de vivir y entender el mundo donde la comunidad estuviera en el centro y que vacunara a la sociedad con la RBU en contra de una posible individualización de las experiencias, centradas exclusivamente en la capacidad de consumo. Sabemos que políticas como la RBU han sido apoyadas en muchas ocasiones por proyectos profundamente individualizadores y orientados al mercado, como el de Charles Murray (2008), y esta es parte de las razones que nos ha llevado a explorar estos vínculos. Es necesario reconocer el potencial peligro que tiene una propuesta como la RBU si no está arraigada en proyectos políticos más amplios y con un horizonte

emancipador. Así la RBU, presentada junto a los valores y horizontes del buen vivir, aparece como un impulso para quienes apoyan esta propuesta.

Para concluir, reconocemos que es de difícil resolución la ecuación de forma Estado *versus* buen vivir, y que la ausencia de casos empíricos sobre su combinación no sólo dificulta nuestro análisis, sino que también impulsa a investigadoras e investigadores a seguir reflexionando sobre el tema. Por otro lado, reconocemos que el Estado es real y mientras siga vigente y produzca confianza en la ciudadanía en general, quizás el camino más factible de relacionarse con él sea la aplicación de políticas como la RBU; por lo que acompañamos a Enrique Dussel (2014) y su propuesta del “Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado”.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2015). “El buen vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”. *Política y Sociedad* 52 (2): 299-330.
- Acosta, Alberto (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Arteaga-Cruz, Erika Lorena (2017). “Buen vivir (*Sumak Kawsay*). Definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador”. *Saúde em Debate* 41 (114): 907-919.
- Banerjee, Abhijit, y Esther Duflo (2011). *Poor Economics. A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. Nueva York: Public Affairs.
- Bartra, Armando (2010). “Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”. *Memoria* 248: 4-13.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertomeu, María Julia, y Daniel Raventós (2020). “Renta básica y renta máxima: una concepción republicano-democrática”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 81: 197-213.
- Bregman, Rutger (2017). *Utopía para realistas: A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras*. Barcelona: Salamandra.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2020). “CEPAL propone avanzar hacia un ingreso básico para ayudar a la población más vulnerable a superar los efectos del coronavirus”. CEPAL [en línea]. Disponible en <<https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-propone-avanzar-un-ingreso-basico-ayudar-la-poblacion-mas-vulnerable-superar>> (consulta: junio de 2025).
- Cool Earth. (2023). *Basic Income: Early Results Show Significant Impact* [en línea]. Disponible en <<https://www.coolearth.org/es/news/basic-income-early-results-show-significant-impact/>> (consulta: junio de 2025).

- Coraggio, José L. (1998). *Economía urbana. La perspectiva popular*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- De Wispelaere, Jurgen, Leticia Morales, y Fabio Waltenberg (2024). “Basic income as a pandemic social protection instrument: Lessons from Maricá, Brazil”. *International Social Security Review* 77 (1-2): 121-136.
- Dussel, Enrique (2014). “Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado”. En *El Estado desde el horizonte histórico de Nuestra América*, compilado por José Guadalupe Gendarilla y Rebeca Peralta, 573-590. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gama, Andrea (2023). *We Take Mumbucas Charting the Complementary Currency that's Transforming a Brazilian City* [en línea]. Jain Family Institute. Disponible en <<https://jainfamilyinstitute.org/we-take-mumbucas-charting-the-complementary-currency-thats-transforming-a-brazilian-city/>> (consulta: junio de 2025).
- Gudynas, Eduardo, y Alberto Acosta (2011). “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71-83.
- Hasdell, Rebecca (2020). *What we Know about Universal Basic Income. A Cross-Synthesis* [en línea]. Stanford Basic Income Lab. Disponible en <https://basicincome.stanford.edu/uploads/Umbrella%20Review%20BI_final.pdf> (consulta: junio de 2025).
- Kandiyal, Jan (2022). “Marx, Communism, and Basic Income”. *Social Theory and Practice*, 48 (4): 647-664.
- Lavinas, Lena (2021). “Latin America at the crossroads yet again: What income policies in the post-pandemic era?”. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement* 42 (1-2): 79-89. doi:10.1080/02255189.2021.1890002.
- Logiudice, Ana (2023). “Políticas públicas para la economía popular en la Argentina: tensiones, avances y perspectivas”. *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo* 18, e038. doi.org/10.24215/27969851e038.
- Mays, Jennifer y Malcom Torry (2023). “Social effects of Basic Income”. En *The Palgrave International Handbook of Basic Income: Exploring the Basic Income Guarantee*, editado por M. Torry, 91-108. Cham: Palgrave Macmillan. doi.org/10.1007/978-3-031-41001-7_5.
- Murray, Charles (2008). “Guaranteed income as a replacement for the welfare state”. *Basic Income Studies* 3 (2): 1-12. doi.org/10.2202/1932-0183.1115.
- Nawaz, Saima, y Sajid Hussain (2024). “Unveiling effects of cash transfers on poverty and social cohesion in conflict-affected zones: Insights from ex-FATA, Pakistan”. *World Development Perspectives* 33: 1-9. doi.org/10.1016/j.wdp.2024.100570.
- Noguera, José A. (2018). “The Second-Best Road Ahead for Basic Income”. *Comparative Labor Law & Policy Journal* 40 (2): 223-237.

- Oliveira, Gustavo M. de, y Eduardo E. Aguilar (2022). “Hacia otra economía y otra política. De la interdependencia al autogobierno popular-comunitario”. *Ecología Política* 63: 61-64.
- Oliveira, Gustavo M. de, y Monika Dowbor (2023). “Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado”. En *Movimentos sociais e autonomias. Imaginação, experiências e teorias na América Latina*, coordinado por Gustavo M. de Oliveira y Monika Dowbor. Marília: Lutas Anticapital.
- Quijano, Aníbal (2000). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6 (2): 73-90.
- Parijs, Philippe van y Yannick Vanderborght (2017). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pettit, Philippe (2017). “The republican ideal of freedom”. En *The Liberty Reader*, editado por D. Miller, 223-242. Londres y Nueva York: Routledge [en línea]. Disponible en <<https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315091822-12-republican-ideal-freedom-philip-pettit>>.
- Raventós, Daniel. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Rodríguez Enríquez, C. (2024). “Renta básica y políticas sociales: debates persistentes y necesarios en América Latina”. *Análisis Carolina* 3: 1-13. Madrid: Fundación Carolina. doi.org/10.33960/AC_03.2024.
- Santos García, Raquel, Consuelo Fariás, y Claudia Robles (coords.) (2023). *La protección social de los ingresos en América Latina y el Caribe: debates sobre opciones de política*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Standing, Guy (2018). “Basic Income as Common Dividends: A Rejoinder Basic Income”. *Comparative Labor Law & Policy Journal* 40 (2): 239-246.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
- Tapia, Luis (2023). “Los límites de las autonomías”. En *Movimientos sociales y autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*, coordinado por Gustavo M. de Oliveira y Monika Dowbor, 337-364. Marília: Lutas Anticapital.
- Tena-Camporesi, Alberto (2018). “La renta básica universal basada en la evidencia”. *Política y Sociedad* 55 (3): 851-871. dx.doi.org/10.5209/POSO.58497.
- Tena-Camporesi, Alberto (2021). *Los orígenes revolucionarios de la renta básica. Textos de Thomas Paine y Thomas Spence del último tercio del siglo XVIII*. Madrid: Postmetropolis.
- Tena-Camporesi, Alberto (2024). “Perspectivas de política social: una comparación entre el impuesto negativo sobre la renta y la renta básica universal para América Latina”. *La Cuestión Social en América Latina y el Caribe. Boletín del Grupo de*

- Trabajo Pobreza y Políticas Sociales* 3: 23-30. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Vanderborght, Yannick (2004). “Universal Basic Income in Belgium and the Netherlands: Implementation through the back door?” [en línea]. EUI Working Paper SPS 2004/4: 1-31. Florencia, Italia: Instituto Universitario Europeo. Disponible en <<https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/1875/sps2004-04.pdf>>.
- Veen, Robert J. van der, y Philippe van Parijs (1986). “A Capitalist Road to Communism”. *Theory and Society* 15 (5): 635-655.
- Wright, Erick O. (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Yoshino, C. A., K. Sidney-Annerstedt, T. Wingfield, B. Kirubi, K. Viney, D. Boccia, y S. Atkins (2023). “Experiences of conditional and unconditional cash transfers intended for improving health outcomes and health service use: A qualitative evidence synthesis”. *Cochrane Database of Systematic Reviews* 3. doi.org/10.1002/14651858.CD013635.pub2.
- Zaid, Gabriel (1979). *El progreso improductivo*. Siglo XXI Editores.
- Zamora Vargas, Daniel y Philippe van Parijs (2021). “Philippe Van Parijs on the history of basic income: An interview”. En *Universal Basic Income in Historical Perspective*, editado por Peter Sloman, Daniel Zamora Vargas y Pedro Ramos Pinto, 285-298. Cham: Palgrave Macmillan. doi.org/10.1007/978-3-030-75706-9_12.
- Zibechi, Raúl (2011). “Las zonas grises de las dominaciones y las autonomías”. En *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado* coordinado por Ezequiel Adamovsky, 239-254. México: Sísifo Ediciones/Bajo Tierra.

Alberto Tena Camporesi

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, Ciudad de México. Adscripción: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Temas de especialización: historia intelectual, historia del pensamiento económico, políticas sociales. ORCID: 0000-0003-1902-9914.

Gustavo Moura de Oliveira

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil. Adscripción: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Temas de especialización: buen vivir y economías solidarias, economía política latinoamericana, movimientos sociales y autonomías. ORCID: 0000-0002-1994-3864.

Agradecemos enormemente a Laura Collin y Alberto Acosta por sus valiosos comentarios sobre versiones anteriores de este texto.

