

La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador

Genealogía del diseño y gestión política de la vida

David Cortez
Ecuador

1. Introducción. Diseño y gestión política de la vida

1.1 “Buen vivir” y “desarrollo” como gestión política de la vida

El 28 de septiembre de 2008 se ratificó por medio de referéndum la propuesta de nueva constitución que elaboró la Asamblea Constituyente de la República del Ecuador. Es un hito histórico por varias razones, pero, sobre todo porque no se trata de “una” reforma más, sino de dar paso a la posibilidad de “refundar”^[1] el Estado y la nación en la medida que se recogen planteamientos que provienen de “formas de vida”^[2] de las ancestrales poblaciones indígenas y afroecuatorianas. Es la primera vez en la historia del Ecuador y Latinoamérica que, en otras palabras, se procede a la aprobación^[3] de una constitución que se basa en concepciones de vida que no se basan exclusivamente en tradiciones occidentales.^[4] Hecho complejo e importante porque va más allá de los planteamientos que han sido hasta la fecha la matriz conceptual desde la que se ha procedido al diseño de discursos de “modernidad” en Ecuador.

Observación que, más aún, se queda corta si consideramos que no estamos simplemente ante un acontecimiento de innegable importancia política; en el fondo, asistimos a un verdadero remesón del legado semita-cristiano en el que se prescribieron los marcos para el diseño posible de lo que había que concebirse como una vida legítima. Esto porque la construcción de un continente “latino”^[5] está históricamente ligada al paradigma de vida difundido por la idea de “civilización” que la modernidad occidental construyó en estas tierras desde el legado cristiano.

Las pasiones desatadas a propósito del debate constitucional ecuatoriano hay que ubicarlas en el orden epistémico de la meta-política, porque situándose más allá de las reformas puntuales tienen que ver con la creación y legitimación de prácticas y concepciones con las cuales se instauran patrones de vida. Se trata de la pregunta sobre formas de vida desde las cuales la modernidad ecuatoriana –y latinoamericana– se plantea su visión y práctica del “desarrollo”.

Estos modos de vida otros aparecen en el texto de la nueva Constitución con las expresiones “buen vivir” –en castellano– y “sumak kawsay” –en kiwcha– y constituyen el paradigma de vida hacia el cual deberá orientarse el “desarrollo”. El “buen vivir” o “sumak kawsay” postula un reordenamiento general de lo que el término moderno “desarrollo” había querido expresar.

En la medida que desborda los límites de un proyecto meramente económico, social o político, adquiere el carácter de paradigma regulador del conjunto total de la vida. Su perspectiva “holística” (León 2008a: 137) contrasta con los modelos de “desarrollo” que infructuosamente se han ensayado en la historia ecuatoriana y se plantea desde su novedad como una alternativa al modelo de “civilización” dominante. Así en el texto constitucional:

Régimen de Desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir; el buen vivir requiere que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos y libertades, y ejerzan responsabilidades en el marco del respeto a sus diversidades y la convivencia armónica con la naturaleza. (Art. 275)

La expresión “sumak kawsay” –traducida al castellano como “buen vivir”– proviene del kiwchua y forma parte del legado conceptual y vital de pueblos andinos originarios; existiendo también en otras lenguas de la misma región conceptos que hacen referencia a contenidos similares. En general, su contenido da cuenta de una forma “armónica” de conducción de la vida entre los seres humanos y la naturaleza; con lo cual se hace necesaria una primera aclaración porque esta misma separación no corresponde a su concepción del mundo y de la vida. A partir de esto, también se puede observar que el “sumak kawsay” presenta diferencias con concepciones de la “vida buena” que han sido acuñadas desde tradiciones occidentales, siendo históricamente relevante para Latinoamérica aquellas confeccionadas desde matrices modernas y cristianas. A diferencia de éstas, la expresión “buen vivir” acentúa más en una comprensión de la naturaleza que sirve de base para el diseño de una vida que se tenga por “buena”. En opinión de algunos autores, el término expresaría una especie de “ética cosmológica”^[6] o, a su vez, una “ética ecológica andina”^[7] cuya premisa fundamental sería una vida armónica entre seres humanos como consecuencia de relaciones en los mismos términos con la naturaleza. Acentuando las diferencias, para fines de una primera presentación, el “sumak kawsay” contrasta con la perspectiva trascendental del cristianismo –en la medida que la vida buena se busca en el marco de las posibilidades ofrecidas por la misma naturaleza– y también con las concepciones modernas cuya opción antropológica había argumentado desde categorías subjetivas y racionales, es decir, tomando distancia de la naturaleza.

1.2 El modo de vida occidental-moderno en Latinoamérica

¿Cuáles son los presupuestos discursivos que históricamente han hecho posible el diseño y práctica de patrones de vida predominantes en Latinoamérica? ¿Cuáles han sido los presupuestos “incuestionables” que han sido acuñados de acuerdo a paradigmas moderno-europeos? Han habido dos matrices discursivas predominantes a la hora de diseñar lo que se ha entendido y entiende como una vida aceptable en Latinoamérica: modernidad y cristianismo. Ciertamente que no han sido las únicas, tampoco han sido homogéneas, ni han coincidido necesariamente en un único momento y espacio; sin embargo, se puede decir que históricamente han sido dominantes y han coincidido respecto a, por lo menos, tres cuestiones importantes: naturaleza, hombre y dios. La misma elección de los temas supone ya una cierta comprensión del mundo cuyos orígenes se encuentran en modelos occidentales. Dicho ordenamiento del mundo contraste con las tradiciones no occidentales que han sabido transmitir en el “sumak kawsay” otra manera de concebir y ordenar la vida.

Tanto en el mito “edénico” de la tradición judaica, así como el mito moderno del “buen salvaje” se concibe el inicio de la vida histórica bajo el presupuesto de una inicial ruptura con el orden natural.^[8] En comparación a otras tradiciones, las concepciones occidentales, asentadas en discursos moderno-cristianos– confiere dignidad a la vida humana a partir de una separación ontológica respecto de la naturaleza. Estamos aquí ante los orígenes de una concepción del mundo y de la vida que instauró una radical separación respecto de la naturaleza para buscar en el hombre el sentido mismo de la existencia. A diferencia de otros pueblos, que en los flujos y ritmos de la naturaleza encuentran una explicación de su propia vida en armonía con aquélla, el cristianismo y la modernidad se encargaron de confeccionar una perspectiva antropológica como criterio básico para una vida digna. El concepto moderno de cultura, el concepto cristiano de persona y el concepto griego de “paideia” históricamente separados, unidos y a veces combinados, sirvieron para concebir la vida social como profundamente reñida con la naturaleza. Resultado de esto es el prejuicio occidental de que la naturaleza por sí sola puede conducir a una manifestación abrupta, incontrolada, es decir, autodestructiva. Ni san Francisco ni Bacon dejaron de compartir el presupuesto occidental de que la naturaleza tenía que ser remitida a otro ser, que no fuera ella misma, para alcanzar su dignidad, ya sea en dios, en el hombre o, a su vez, en las múltiples formas con las que Occidente ha sabido recrear su distancia respecto de la naturaleza.

Concomitantemente, la separación de la naturaleza se ha concebido como diseño de un modo de vida vinculado a la ciudad. Se trata de un paradigma de convivencia basado en la ruptura con la naturaleza. Más aún, la condición moderna de ciudadano tiene sus orígenes en la idea de que la vida “civilizada” tendría que concebirse como rechazo del modo de vida vinculado al campo, es decir, de aquellos que se mantienen en el orden de la “barbarie”. Esto se tradujo

históricamente en el rechazo de los modos de vida no occidentales que hicieran de la naturaleza el marco de elaboración de un “buen vivir”. Baste recordar que el abandono de la “barbarie” en nombre de la “civilización” es uno de los pilares sobre los que se procede a fundar los estados-naciones latinoamericanos en el siglo XIX. Esto, sin embargo, no ha significado desentenderse de ella; más bien, se le asignó el rol de proveedora del recurso material necesario para la vida urbana. En este sentido, hay que ver que los procesos de urbanización de la historia latinoamericana transitan paralelamente con la objetivación de la naturaleza que ha sido convertida en simple materia bruta a la que se puede echar mano para satisfacer las demandas de la ciudad, incluso hasta el punto de conducirla a sus límites y, si es necesario, a su agotamiento y destrucción. Como lo muestran hasta los informes más conservadores sobre el estado de la naturaleza latinoamericana.

La producción de conocimientos, ciencias y saberes sobre los modos de vida basados en algún tipo de cercanía con la naturaleza tampoco han escapado a la perspectiva antropológica y objetivadora de la mirada moderna. Si ciertamente aquí no es el momento para explicar cómo la ciencia natural, la antropología, la literatura, la filosofía o la historia, entre otras disciplinas, surgen en su particularidad metodológica y epistemológica, sí lo es en cambio para mostrar que su voluntad de representación descansa en los presupuestos arriba bosquejados. La ciencia moderna funda su discurso en una voluntad de sometimiento del mundo para ponerlo al servicio del hombre. Por eso, otras formas de saber, que encuentran la verdad de su conocimiento en la práctica de modos de vida acordes con la naturaleza, son desterrados al ámbito del conocimiento “mítico”.^[9] La verdad de la ciencia moderna asume la matriz judeocristiana que encuentra en la unidad del “logos” griego la condena del politeísmo y la legitimación del pensamiento único, monoteísta.^[10] La contraparte del ciudadano letrado es el bárbaro pagano, adorador de otros dioses, es decir, quien vive fuera de las normas de la civilización.

1.3 Pregunta investigativa e hipótesis

Objeto del presente ensayo es la construcción social de las expresiones “buen vivir” y “desarrollo”; a propósito del diseño de modos de vida que se tematizaron en la nueva constitución ecuatoriana. En cuanto que se trata de un ejercicio genealógico, la pregunta que se plantea aquí no hace referencia al significado “esencial” de dichos conceptos, sino al entramado discursivo que posibilitó su construcción y uso sociales, ya sea en uno u otros sentidos.

La elaboración de modos de vida, desde la novedad contenida en el “buen vivir”, ocurre en el marco regional, y también de otros continentes, de búsqueda de “alternativas”^[11] ante los límites y fracasos experimentados con la implementación de modelos de “desarrollo” que se han inspirado en paradigmas modernos. Se trata de un momento de profundos replanteamientos que, incluso, cuestionan la posibilidad misma del “desarrollo”. Por lo tanto, el “buen vivir” no aparece como mera alternativa de desarrollo, supone más bien el intento de “experimentar”^[12] y probar concepciones de vida que han sido acuñadas más allá del legado moderno-europeo. En este contexto se puede plantear las siguientes preguntas: ¿qué presupuestos de los discursos de desarrollo probados en la historia ecuatoriana parece que llegan a sus límites, o también, son cuestionados en su fundamento con la irrupción del paradigma del “buen vivir”? ¿Qué correlación de fuerzas, alianzas y asimetrías estratégicas y tácticas posibilitan la construcción social del discurso del “buen vivir”? ¿Qué actores sociales adquieren relevancia en estas luchas? ¿Qué contenidos políticos se priorizaron? ¿Cuáles otros se velaron? En síntesis, ¿en el marco de qué juegos de poder se creó históricamente el “buen vivir”?

Para elaborar esta genealogía del “buen vivir” y del “desarrollo” en Ecuador nos situaremos en la época de su historia reciente, sin dejar por ello de atender su condicionamiento discursivo de más de quinientos años. Para esto, el así llamado “retorno” a la democracia nos puede brindar una referencia temporal para indagar cómo a partir de aquí se ha procedido a su construcción social; siendo la expresión “buen vivir” (sumak kawsay) una de las discusiones últimas en las que se puede analizar el diseño y práctica del “desarrollo” en un momento de críticas, replanteamientos y redefiniciones. El concepto “buen vivir” adquiere su perfil en

debate con los resultados de los intentos “modernizadores” del Estado ecuatoriano y de otros actores que ha recurrido a modelos liberales, o también neoliberales, en el momento de diseñar e implementar políticas de desarrollo. Dichas acciones forman parte de un entramado internacional y transnacional que hoy por hoy están tejidos en complejos procesos de globalización y mundialización.

A manera de hipótesis se consideran las siguientes: a) el “buen vivir” no representa un discurso homogéneo, aunque sí la búsqueda común protagonizada por diferentes actores ante el declive del modo de vida liberal y/o neoliberal (capitalista) y sus diferentes propuestas de desarrollo (“desarrollismo” y “desarrollo sustentable”); b) la constitucionalización del “buen vivir” articula discursivamente la práctica y acumulado históricos de pueblos, grupos y personas desde luchas de resistencia anticolonial y decolonial que dan cuenta de la posibilidad de modos de vida otros, generando una sensibilidad que desborda el tiempo de la nación colonial; c) el “sumak kawsay” supone la construcción social de sujetos plurales que buscan su inserción y el diseño de estructuras políticas que rebasen la matriz monocultural o eurocéntrica desde la que se ha concebido y practicado la nación ecuatoriana. En este sentido, plurinacionalidad e interculturalidad reconfiguran los órdenes políticos en los que se ha inscrito la gestión de la vida.

En resumen, el discurso del “buen vivir” es una construcción social que da paso al diseño y gestión de un modo de vida que cuestiona el discurso blanco-mestizo sobre el cual se habían concebido y practicado proyectos de modernización en el Ecuador. En este sentido, el “sumak kawsay” es un ejercicio político que transforma el discurso del mestizaje desde el cual se habían diseñado e implementado proyectos de modernización en por lo menos cuatro campos estrechamente vinculados: la producción de subjetividades desde una concepción de ciudadanía de corte liberal, relaciones de género estructuradas desde concepciones patriarcales, objetivación de la naturaleza para fines de producción y una comprensión y ejercicio políticos de carácter monocultural.

1.4 Respecto al método

En el presente ensayo se asume la perspectiva teórica sugerida en el análisis de discurso de Michel Foucault; retomando dicho instrumental de análisis para plantear en perspectiva histórica el sentido del “desarrollo” en contextos latinoamericanos, del modo como lo ha hecho, entre otros, Arturo Escobar.^[13] Desde este trasfondo conceptual, “sumak kawsay” y “desarrollo” se consideran como “prácticas sociales” cuyas dinámicas se pueden representar en términos de “discurso”. Por consiguiente, la pregunta metodológica que orienta estas investigaciones no es “objetiva” –por ejemplo, ¿qué es “buen vivir” o, a su vez, “desarrollo”?–, sino “política”: ¿qué actores y con qué estrategias intervinieron socialmente para legitimar discursos sobre la “vida buena” o, a su vez, sobre el “desarrollo”? En este sentido, lo que interesa es un análisis del ejercicio “político” que acompaña el apareamiento de dichos discursos en el marco histórico al cual hacemos referencia. En este sentido, nos referiremos a los debates sobre “buen vivir” (Sumak Kawsay) y “desarrollo” desde las múltiples luchas implicadas (teóricas, prácticas y simbólicas) en la construcción de formas de vida que polemizan con la hegemonía histórica de otras que ha sido implementadas por el Occidente moderno europeo-norteamericano en Latinoamérica y otras regiones del mundo. Hegemonías, dominaciones y resistencias son otras expresiones con las que se puede representar dichas luchas.

Considerados como prácticas discursivas, “buen vivir” y “desarrollo” suponen la producción de verdades destinadas a legitimar un orden o estatuto de saberes (objetos, límites y métodos); así como también una constelación de poderes que se articulan asimétricamente en torno a prácticas protagonizadas por diversas instituciones (Estado, organismos internacionales, sociedad civil); y, además, la elaboración o producción de identidades o subjetividades múltiples.

Referirse al “buen vivir” como una perspectiva política desde estrategias plurales de construcción de espacios de resistencia y alternativas en el contexto de la dominación / opresión experimentadas con la implementación histórica de paradigmas de modernidad en la

historia del estado-nación ecuatoriano. No interesa analizar una visión o sujeto abstracto que sería portador del “buen vivir”, sino la confluencia de múltiples perspectivas que se dan cita alrededor de estrategias que pugnan por la construcción de un “buen vivir”.

2. El “Buen Vivir” antes de los debates constituyentes

En este apartado se aporta en la elaboración de una aproximación histórica de cómo se fue gestando el “sumak kawsay” o “buen vivir” en la sociedad ecuatoriana anterior a los debates constitucionales del año 2008. Se registran acontecimientos en los que están involucrados actores e instituciones de la época que comprende desde el así llamado retorno a la democracia a finales de la década del setenta hasta inicios del nuevo siglo. La construcción discursiva del “sumak kawsay” ocurre en el marco de la consolidación del capitalismo en términos de globalización y los consiguientes efectos negativos generados por la aplicación de programas neoliberales en la región. En este contexto, se destaca el protagonismo alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano, entre otros, así como también un contexto internacional que agudizó los debates en torno al sentido histórico y político de la celebración de los 500 años en 1992, especialmente respecto a las poblaciones originarias. Además, es una época en la que se articula una cierta sensibilidad ambiental que se expresó en eventos como la cumbre de Río en 1992, impulsando una agenda internacional que buscaba alternativas ante el fracaso de programas de desarrollo inspirados en los viejos postulados del industrialismo.

Pero es sobre todo en relación a la construcción política del estado-nación que los conceptos de “plurinacionalidad” e “interculturalidad”, inicialmente propuestas por diversos sectores del movimiento indígena, que lograrán un campo de convergencia discursiva que, posteriormente, se articulará como el centro del “sumak kawsay”.

En primer lugar, se presenta la perspectiva ambientalista que Vladimir Serrano caracteriza como “humanista” y “ecológica”. A continuación, nos referimos al legado de Mariátegui en las filas del Partido Socialista Ecuatoriano, así como también la convergencia que Alberto Taxo considera se da entre “la concepción runa de la economía” (1992) y una antropología de inspiración marxista. Constatando lo mismo en un evento organizado por el Comité Nacional por Renovación del Socialismo en el Ecuador en 2005. Seguidamente se destaca la labor de la “pastoral indígena” que se observa especialmente en la obra y planteamientos del obispo Leonidas Proaño en la provincia de Chimborazo. Se continúa con la presentación del “proyecto político de la Conaie” de 1997; así como con la propuesta pedagógica de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi que ya se refiere explícitamente al “buen vivir”. Finalmente, se aborda el planteamiento de “desarrollo con identidad” que fuera elaborada por el Fondo Indígena, permitiendo una mirada a las tesis de una propuesta regional que también toma el “buen vivir” como planteamiento básico.

2.1 Ambientalismo y desarrollo

Que la “cosmovisión indígena” pudiera contribuir para superar la dicotomía entre economía y ecología, resultante de la aplicación de modelos económicos industrialistas, es una tesis que, sin llegar a desarrollarla, Vladimir Serrano planteó, poco antes de 1992, en su extenso ensayo “El desarrollo económico y social desde una perspectiva humanista y ecológica”.^[14] Contexto general de sus reflexiones es el debate generado por la diferencia de posiciones en materia de economía entre una visión de “desarrollo sostenible”, que fue presentado y dado a conocer por el informe Brundtland (1987) de las Naciones Unidas, por un lado, y la propuesta de “ecodesarrollo” que fue posteriormente elaborado por Morris Strong e Ignacy Sachs, por otro lado. Separándose de la primera, porque todavía mantendría una esperanza únicamente en el desarrollo tecnológico y científico occidental, Serrano se identifica con la segunda posición y propone tres principios que deberían orientar una propuesta de desarrollo: conciencia ecológica, ciencia holística y tecnología intermedia. La perspectiva holística habría que entenderse como producción interdisciplinaria de conocimientos y, sin usar el término, como saber intercultural que recogería el legado de los pueblos orientales e indígenas americanos.

Serrano retoma la crítica de Schumacher a la “tecnología dura” dominante en la economía moderna, que se basaría en un “antropomorfismo económico” al haber olvidado o subordinado el aporte y valor de la naturaleza. Siguiendo al mismo autor, Serrano también recurre al concepto de “tecnología intermedia”, que no es otra cosa que, a su vez, una crítica al presupuesto del predominio antropocéntrico, es decir, la implícita sujeción del hombre a la máquina. Tesis que, según Serrano, también coincidirían con los planteamientos sobre “convivencialidad” que fueran planteados por Ivan Illich. En este marco, nuestro autor ve el acervo tecnológico de las culturas andinas como un campo de saber que en diálogo con saberes occidentales críticos podrían emprender la elaboración de un campo de conocimientos alternativos:

Debe investigarse a fondo la existencia de las antiguas tecnologías andinas producto precisamente de una concepción del mundo y por lo tanto de formulaciones científicas, hay que propiciar su utilización y lograr su propia expansión, enriquecerlas con conocimientos, nuevos incluso tomados de la tecnología occidental pero ahora ya fundamentados en la realidad misma sobre la cual esos conocimientos se aplicarían.[15]

Sin poder saber lo que sería el futuro, Serrano escribía programáticamente:

La verdadera revolución en el Ecuador deberá ser retroprogresiva, esto quiere decir que los grandes cambios se proponen a partir del encuentro con sus raíces culturales, su pasado reivindicado y al mismo tiempo proyectándose hacia el futuro, en función de cambios cualitativos muy importantes que involucren entre otras cosas el forjar su nuevo ser cultural, en el cual la ciencia y la tecnología tienen un papel fundamental, más aún si se toma en cuenta que la verdadera riqueza del país está no tanto en lo que se ha considerado individualmente sus recursos naturales, sino precisamente en la biodiversidad y la enorme riqueza ecológica.[16]

2.2 Marxismo y socialismo

La historia inicial de un acercamiento entre planteamientos marxistas y un pensamiento de raigambre indígena se puede registrar en relación al nombre de José Carlos Mariátegui y el Partido Socialista Ecuatoriano cuya fundación data de 1926. En este sentido, el diario La Tierra –órgano de difusión de este partido–, cuya primera edición apareció en el año 1933, da cuenta de una perspectiva de trabajo que inspirándose en Mariátegui contribuyó para dicho acercamiento no sólo en sus primeros números, sino a lo largo de su aparición intermitente hasta su última edición en 1986.[17] Esto corroboraba Agustín Cueva cuando cuestionaba la supuesta “proscripción”[18] de Mariátegui de lo que algunos historiadores presentan como la larga etapa marxista-leninista, es decir, el período que abarcaría desde aproximadamente 1930 hasta la revolución cubana en 1959. En opinión de Cueva, el aporte de Mariátegui consistiría en haber elaborado un “esquema marxista de interpretación de las modalidades específicas del desarrollo del capitalismo en América Latina en condiciones de dependencia y articulación con otras formas productivas”, habiendo sabido sintetizar, la “vocación totalizadora del marxismo” a la práctica real en campos diversos como son la realidad económica, la producción literaria, el debate regional y “la cuestión étnica”, entre otros temas.[19]

En síntesis, el gran aporte de Mariátegui consistiría en el haber sabido ligar el discurso marxista al análisis de la realidad específica de nuestros países o, para ponerlo en una fórmula, la “nacionalización del marxismo”.[20] Lo cual, según el mismo Cueva, se podría reconfirmar, si se observa después de Mariátegui la vasta producción con la que diversidad de autores contribuyeron a la construcción de una “cultura nacional” que habría recuperado y reinterpretado las raíces, historia y tradiciones de grupos étnicos oprimidos.[21]

En el caso de Ecuador, sostenía el mismo Agustín Cueva hacia finales de los ochenta,[22] sería posible registrar una extensa y compleja relación histórica entre la izquierda política y el movimiento indígena; pudiéndose advertir un eje de convergencia respecto a la lucha contra la situación de sometimiento en que vive la población indígena y, en general, los sectores que padecen en el marco de las relaciones capitalistas de explotación que caracterizan a la formación social ecuatoriana. Sin desconocer la existencia de posiciones que consideran como

fundamentalmente incompatible una relación entre planteamientos marxistas e indigenistas, a las que el autor califica de “neoindigenismo romántico” o “etnopolulismos”, la propuesta de “plurinacionalidad” planteada por la CONAIE, sin embargo, no haría más que con razón salir al paso de un estado-nación que sobre la base de la opresión y la discriminación ha impedido un proyecto nacional plural. De modo que cuando se haya reconocido la diversidad existente en el país, pero entendida como diferencia entre iguales (social, económica y políticamente), y no como desigualdad impuesta estructuralmente, se facilitaría la integración del país.

En otras palabras, Cueva llama la atención sobre el hecho de que el movimiento indígena ecuatoriano buscaría un “equilibrio” entre reivindicaciones étnicas y de clase. Por eso Cueva critica lo que denomina el romanticismo o etnicismo “postmoderno” de Sánchez Parga cuando plantearía que la “afirmación cultural” conduce necesariamente a una ruptura entre el movimiento indígena y lecturas de inspiración marxista. Con todo, el “equilibrio” al que alude Cueva presenta a nivel teórico una preponderancia del análisis de clase sobre elementos que se atribuyen al orden de la superestructura y que sólo podrían ser adecuadamente analizados en el marco de una formación social determinada y de las modalidades concretas de desarrollo del capitalismo. Éste sería el caso de la “cuestión étnica”.^[23]

Años más tarde, en el marco de los debates surgidos por la celebración de los quinientos años y, además, ante la crisis ecológica que estaba siendo analizada en eventos y organismos internacionales, las tradiciones indígenas adquieren actualidad. En este contexto, en un artículo de Alberto Taxo, chamán de la provincia de Cotopaxi, donde se refiere a “La concepción runa de la economía”,^[24] fechado 1992, llamaba la atención, a diferencia del pensamiento moderno economicista, sobre cómo la “cosmovisión indígena” entendía el mundo y los seres humanos desde una concepción “integral”. En su opinión, habría que lograr un “equilibrio” entre los seres humanos y entre éstos y la “pacha mama” o “madre naturaleza”. Esto se concretaría en una forma de vida que tenga como uno de sus elementos centrales el principio andino de la “reciprocidad”. Desde éste se sentarían las bases para un modelo económico que tenga una perspectiva generacional, social y ecológica: “Es necesario una economía humana que responda al futuro del planeta mismo, una vida totalmente equilibrada de todos y cada uno de nosotros entre nosotros, entre uno mismo, entre la naturaleza, con la naturaleza, con el cosmos total.” Se trataría, en suma, “de lo que alguna vez propuso Ernesto Che Guevara el nuevo hombre, de un prototipo de hombre que para nosotros no es nuevo sino la de revivir, la de restaurar, la de recrear el ser humano equilibrado en todos los aspectos”.^[25]

Por su parte, Enrique Ayala Mora publicó un “Manual de cívica”,^[26] en el año 2004, en el que presenta desde una perspectiva socialista una lectura histórica y también las perspectivas políticas que se vislumbrarían para la nación ecuatoriana en un momento de profundas transformaciones. En su opinión, estaríamos asistiendo a la gestación de un “proyecto nacional renovado” que haría de la “diversidad” su planteamiento central. A diferencia del talante homogeneizador que habría acompañado a los intentos de “mestizaje”, característica de la modernidad ecuatoriana hasta bien entrados los años sesenta, ahora se trataría de entender el Ecuador desde el lema de “unidad en la diversidad”. En este sentido, Ayala Mora aboga por la comprensión y el reconocimiento del carácter pluriétnico y pluricultural de la nación ecuatoriana. Más aún, retomando tesis de Walsh, ve la “interculturalidad” como el camino requerido para la convivencia democrática de pueblos indígenas, afroecuatorianos, mestizos y otros grupos del complejo entramado socio cultural ecuatoriano. Esto, sin embargo, no significa que el autor se aleja de la tradición marxista, sino que llama autocríticamente a la superación de una concepción “muy gruesa” de la lucha de clases, la misma que se habría desarrollado desde una visión liberal de la constitución del Estado-nación en el Ecuador y que, además, habría conducido a la negación o falta de profundización de las identidades étnicas.^[27] En este sentido, el autor considera que el socialismo ecuatoriano también ha sabido recoger políticamente el legado proveniente de los pueblos indígenas; en cuyo aporte se estaría jugando un aporte importantísimo en la construcción de una identidad nacional. Se trataría de un proyecto político alternativo que promueve la transformación de nuestra realidad, de modo que –como lo formulara Mariátegui– “no sea ni calco ni copia sino creación heroica”.^[28] La propuesta socialista, por lo tanto, inscribiría las reivindicaciones indígenas en el marco de un proyecto de nación en el que participan un sinnúmero de actores comprometidos en un programa de profundas raíces nacionales e independencia internacional. Así en el texto:

Es alternativa para el Ecuador porque se asienta en las raíces de nuestra identidad: la organización comunitaria indígena y su resistencia a la conquista y el coloniaje; la lucha de los patriotas por la Independencia; las luchas de los esclavos por su libertad; la acción de los revolucionarios alfaristas; la acción popular y los enfrentamientos sociales del siglo XX; el compromiso de generaciones de militantes de izquierda y de cristianos comprometidos con la liberación de nuestro pueblo'.^[29]

Al mismo tiempo, en el marco de un evento organizado por el Comité Nacional por la Renovación del Socialismo en el Ecuador, Carlos Sandoval Peralta planteó una "Propuesta para un programa alternativo al neoliberalismo: una visión desde la cosmovisión indígena" (2004).^[30] Aquí se convoca a la construcción de un nuevo concepto de desarrollo que tenga en cuenta prácticas ancestrales andinas –solidaridad, reciprocidad, armonía, equilibrio– como base para un proyecto a escala mayor que contemple las esferas de la vida económica, política y social.^[31]

Creo que hay mucho por aprender de los ayllus indígenas y sus prácticas de reciprocidad. Los verdaderos socialistas coincidimos con el mundo andino en la importancia de la organización social para el desarrollo en armonía y nos identificamos con la visión de producir, no para acumular sino para vivir mejor, sobre la base de redistribuir solidaria y equitativamente el ingreso y la riqueza.^[32]

Sobre la base de esta "coincidencia" entre un proyecto socialista y el "buen vivir" de las tradiciones andinas es que se avanzará, entre otras cosas, a un proyecto de estado de carácter "plurinacional" e "intercultural" en la nueva constitución ecuatoriana del 2008.

2.3 Pastoral indígena y Teología de la liberación

También desde la labor pastoral desempeñada por sectores eclesiales identificados con la teología de la liberación se revalorizó las formas de vida de la población indígena. En este sentido se destaca el trabajo de monseñor Leonidas Proaño (1910-1988), quien fue presidente del departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, y desarrolló sus tareas pastorales sobre todo en la provincia del Chimborazo. En un discurso pronunciado con motivo de la entrega a su persona del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la universidad alemana de Saarland, en 1988, no sólo que veía en la realidad de la población indígena de su época a los protagonistas privilegiados de la "opción por los pobres", sino que también encontraba una gran compatibilidad entre el mensaje bíblico del Génesis y el sentido profundo que la tierra adquiere en la cosmovisión indígena. En su opinión, retomando una declaración del Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), del año 1985, los indígenas mantendrían "una relación mística con la tierra".^[33] Relación cósmica y religiosa que sería compatible con las tradiciones cristianas:

Esta concepción de la tierra hunde sus raíces en la narración bíblica de la creación del mundo y del hombre. Es fácil descubrir en ella las semillas de Verbo. El Génesis cuenta que 'Yahvé formó el hombre con polvo de la tierra' (2,7); que dijo 'Produce la tierra pasto y hierbas que den semilla y árboles frutales que den sobre la tierra fruto con semilla dentro' (1,11-12); 'produzca la tierra animales vivientes de diferentes especies' (1,24); que entregó al hombre 'para que se alimente, toda clase de hierbas, de semillas y toda clase de árboles frutales' (1,28); que llevó ante el hombre 'todos los animales del campo y todas las aves del cielo para que les pusiera nombre' (2,19).

En vísperas de la anunciada celebración de los 500 años del "descubrimiento" de América, Proaño llamaba la atención críticamente sobre el saldo histórico negativo para la población indígena. Y, además, se unía a la denuncia de las consecuencias de la explotación indiscriminada de la naturaleza, particularmente de la región amazónica, porque comprometía la vida de comunidades originarias. En este contexto, Proaño reivindicaba el valor de las relaciones humanas, y de éstas con su entorno natural, que veían en el modo de vida indígena una base para un ordenamiento social más amplio:

El indio piensa con el corazón que la tierra es su madre. Es su pensamiento fundamental. Es el

anillo central del núcleo pluricelular de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de familia extensa, de igualdad entre todos. Si la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos y, entre sí, son hermanos, llamados a constituir una gran familia. Así como una buena madre no establece diferencias entre sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos.

Mensaje pastoral que, pocos años más tarde, en 1992, en la Conferencia de Episcopado Latinoamericano que se celebró en Santo Domingo, puede ratificarse en el discurso de Juan Pablo II:

Elemento central en las culturas indígenas es el apego y cercanía a la madre tierra. Amáis la tierra y queréis permanecer en contacto con la naturaleza. Uno mi voz a la de cuantos demandan la puesta en acto de estrategias y medios eficaces para proteger y conservar la naturaleza creada por Dios. El respeto debido al medio ambiente ha de ser siempre tutelado por encima de intereses exclusivamente económicos o de la abusiva explotación de recursos en tierras y mares.[34]

2.4 Proyecto político de la Conaie 1997

En el documento “Proyecto político de la CONAIE”,[35] que elaboró y publicó el consejo de gobierno de la misma organización, en 1997, no se menciona el término “buen vivir” o “sumak kawsay”. No obstante, a lo largo del texto se alude a un “modo de vida”, que podría ser constatado en los “valores culturales”, en la “riqueza cultural y espiritual” y en una “cosmovisión” particular, siendo hasta la fecha los pueblos y nacionales indígenas del Ecuador sus principales protagonistas. Los contenidos de dicho “modo de vida” aparecen explicitados sobre todo en el apartado “Nuestros principios políticos e ideológicos”. Aquí aparecen mencionados un “humanismo integral”, “comunitarismo”, “democracia plurinacional, comunitaria y participativa”, “plurinacionalidad”, “interculturalidad”, “autodeterminación”, “soberanía”, “independencia” y “solidaridad internacional”.

El documento se refiere a un “Humanismo Integral” en el que también se expresaría el legado ancestral de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: “El humanismo que los Pueblos y Nacionalidades indígenas practicamos es un Humanismo Integral donde el hombre, la naturaleza y el cosmos en estrecha y armónica interrelación garantizan la vida.”[36] Que este “humanismo integral” encuentra especial sentido en su relación con la naturaleza es algo que se puede notar en la explícita referencia a la “madre naturaleza”. Siendo, además, el modo de vida “comunitario” la forma en la que históricamente hablando los pueblos indígenas habría sabido adaptarse, sufriendo también modificaciones, pero sin haber llegado a desaparecer, siendo practicado hasta la fecha: “El comunitarismo en la forma de vida de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas basada en la reciprocidad, solidaridad e igualdad; un sistema socioeconómico y político de carácter colectivo en el que participan todos sus miembros.”[37]

La CONAIE también propone la construcción de un modelo de “Estado Plurinacional, Plurilingüe y Pluricultural” como eje de su proyecto político; aspiración que en la introducción del documento aparece sintetizada como la “Nueva Sociedad Humanista Intercultural” y en el apartado de principios políticos, a su vez, se presenta como un tipo de democracia plurinacional, comunitaria y participativa. Proyecto en que el contenido de la “plurinacionalidad” se sustentaría en “la diversidad real e innegable de la existencia de los Pueblos y Nacionalidades indígenas como entidades económicas políticas y culturales históricas diferenciadas.” En este sentido, “nación” se define en el documento como un “grupo humano unido por vínculos especiales de homogeneidad cultural, histórica, política, económica y lingüística, que comparten un territorio y están regidos por un mismo gobierno. Territorio de un país. Conjunto de habitantes de un país regidos por un mismo gobierno.”;[38] lo cual no atentaría contra el principio de la unidad política porque la “nación plurinacional” se entendería como “El conjunto de Nacionalidades diversas, asentadas en un territorio definido de un país y regidos por un solo gobierno.”[39] Finalmente, la “interculturalidad” aparece en el documento como el principio que progugna el respeto de la “diversidad de Pueblos y Nacionalidades Indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas, en el campo, económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el Nuevo Estado Plurinacional, en un marco de igualdad de derechos,

respeto mutuo, paz y armonía entre las nacionalidades.”[40]

2.5 La Universidad Intercultural Amawtay Wasi y el “buen vivir”

Fue la Universidad Intercultural Amawtay Wasi quien hizo del “buen vivir” el centro de su propuesta educativa; habiendo publicado bajo el título “Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir” (2004) las líneas de su proyecto.[41] El “buen vivir” no se plantea como mera “cosmovisión”, sino como paradigma de desarrollo en perspectiva intercultural:

“La Universidad Intercultural Amawtay Wasi, se inscribe en la perspectiva de un paradigma intercultural, donde la educación es asumida como una responsabilidad compartida por el conjunto de actores sociales de las diversas culturas que intervienen en el proceso de transformación y gestión del desarrollo humano local, nacional e internacional, a fin de lograr un adecuado ‘bien vivir’ para las actuales y futuras generaciones.”[42]

El “bien vivir” supone aquí relaciones sociales en “consonancia con la Pachamama”, desde “un modelo de desarrollo que tenga como eje la economía comunitaria, que respete tanto la naturaleza del proceso de desarrollo humano desde una perspectiva ambientalmente sustentable, como los principios y valores bio-éticos ancestrales y actuales.”[43] El conjunto armónico de relaciones sociales, culturales y naturales se acuñan en el concepto “kawsay” (vida) como expresión de una vida plena o “bien vivir”; se trataría de una vida regida con criterios artísticos, en el sentido de un arte de vivir: “La síntesis expresada en el KAWSAY (vida), hace referencia al arte de la vida, a la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa.”[44]

2.6 El Fondo Indígena, el “desarrollo con identidad” y el “buen vivir”

A nivel regional, por ejemplo, desde el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena), se asumen los contenidos surgidos desde la perspectiva andina del “buen vivir” como base para una concepción de desarrollo que debe ser implementada por los Estados a nivel local, nacional e internacional. Esta propuesta no se presenta como “buen vivir”, sino como “desarrollo con identidad”. En este contexto, el discurso del “sumak kawsay” frente al “desarrollo” todavía no goza de la legitimidad política post constituyente:

En el mundo indígena hay quienes afirman que el concepto desarrollo no existe y que las ideas con las que está relacionado son las visiones indígenas de “armonía con los vecinos, armonía con la naturaleza y al aprovechamiento equilibrado de la riqueza que de ella se obtiene y, que estaría entendiéndose como el buen vivir, que además significaría el buen estado de salud de las personas y de la naturaleza, palabras que en lengua quishua o quechua se diría suma causai o en lengua aimara, suma camaña o en lengua guaraní, ñanderecoi, que significa tierra sin mal.[45]

Esto, sin embargo, no es obstáculo para que el “desarrollo con identidad” asuma explícitamente el legado cultural implícito en el “buen vivir”: “sujeto comunitario”, “reciprocidad y complementaridad”, “valoración comunitaria de los bienes”, “mecanismos de trabajo comunitario”.

El “desarrollo con identidad”[46] revaloriza explícitamente la concepción indígena de ritualización de la economía: “Una diferenciación clave para la generación de un discurso del desarrollo con identidad, es la noción de recursos naturales dentro del mundo indígena. En primer lugar, para los pueblos y nacionalidades indígenas las nociones de tierra y territorio están íntimamente vinculadas y signadas además por relaciones de tipo ritual y sagrado. La relación misma del hombre con su entorno, con su territorio, es una relación que deriva y depende de lo sagrado. Quizá por ello, sea difícil la adscripción de valores económicos a esta relación, es decir, someterla a mecanismos de intercambio comercial y valorización monetaria, por lo cual, no se pueden proponer mecanismos de extracción indiscriminada de recursos

como alternativa para el `desarrollo´.”[47] La ritualización de la naturaleza supone una economía del desarrollo que abandona la visión moderno-liberal de una naturaleza sujeta a relaciones fundamentalmente objetuales y comerciales. Propuesta que va acompañada de la gestación política de formas de organización social que partiendo de las bases construyen mayores niveles de participación y democracia. El “desarrollo local” es una propuesta que sólo podría implementarse en una política concebida como “gobierno local”. [48]

3. El “Buen Vivir”, el “desarrollo” y la Constituyente

3.1 Matriz indígena y afroecuatoriana

Fueron los pueblos indígenas que, organizados en la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), presentaron a la sociedad ecuatoriana y a la Asamblea Constituyente, en octubre del 2007, al “buen vivir” como eje de sus propuestas que debía ser tenido en cuenta para el debate y elaboración de la nueva constitución ecuatoriana. El subtítulo del documento –“Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico”– indica que se trata de una propuesta política integral donde el “sumak kawsay” hace de principio configurador, en el sentido de un eje transversal. Ya en la introducción, luego de llamar la atención sobre la importancia del momento por el que estaba atravesando el país, el término aparece en medio de una crítica del modelo capitalista y de sus implicaciones coloniales y, además, se lo presenta como un conocimiento de raigambre ancestral que puede sugerir una forma de vida alternativa:

Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y post-colonial, una sociedad que promueva el `buen vivir´ transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama.[49]

Contexto histórico inmediato es la aplicación de un modelo de desarrollo, los últimos veinticinco años, cuyos resultados han sido la concentración de la riqueza, la promoción del despojo y de la desigualdad y la delegación de la soberanía a los grandes monopolios extranjeros. Dicha concepción de desarrollo se ha confeccionado desde matrices liberales y neoliberales, es decir la subordinación o diseño de un modo de vida a su dimensión productiva o económica. Frente a esto los pueblos indígenas proponen, entre otras cosas, una redefinición del rol de la economía en el marco de una concepción más social, solidaria, ecológica, equitativa, soberana, planificada e incluyente. Objetivos que estarían a la base de una comprensión del desarrollo desde el “sumak kawsay”: “El objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el `vivir bien´ el `sumak kawsay´.”[50] La propuesta de la “vida buena” como objetivo del desarrollo supone un conjunto equilibrado de aspectos ecológicos, económicos y sociales:

La propuesta económica deberá fomentar la convivencia armónica de las personas y los pueblos entre sí y con la naturaleza. La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la pachamama, somos parte de la misma, por tanto la relación con los componentes del entorno natural debe ser respetuosa.[51]

Por su parte, la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana (CODAE) también se pronunció con una propuesta ante la Asamblea Nacional Constituyente. Al igual que la CONAIE, su concepción de desarrollo parte de un cuestionamiento del modelo neoliberal implementado en el país. Se trataría de lograr “un modelo desarrollo que más que privilegiar el crecimiento económico haga énfasis en el bienestar humano, en la libertad cultural y en las capacidades.”[52] En esta propuesta no se hace alusión explícita al “sumak kawsay”, sin embargo, la mención del “desarrollo humano” como consecuencia de relaciones económicas basadas en la justicia y la solidaridad permiten observar una plataforma común:

En este contexto los afroecuatorianos proponemos un modelo de desarrollo económico y social de derechos concentrado en el desarrollo humano. Un modelo cuyo centro sea el ser

humano que asegure una real, justa y solidaria distribución de la riqueza. Sobre esta base el Estado reconocerá y garantizará las diversas formas de propiedad basadas en principios como el trabajo digno y solidario, y de la misma manera impulsará e implementará nuevas formas de ejercicio económico incluyente, asociativo, cooperativo y con encadenamientos y recuperación de saberes socioculturales.[53]

Convergencia política con otras organizaciones de pueblos originarios ante los efectos devastadores del neoliberalismo, desde prácticas económicas y culturales basadas en el respeto de la naturaleza:

Es necesario que el estado ejecute una política ambiental que evite y castigue el saqueo de los recursos forestales, la biodiversidad y los recursos marinos [...] Una legislación donde las comunidades ancestrales como los indígenas y afroecuatorianos deben ser estimulados por sus prácticas tradicionales sostenibles del ecosistema.[54]

Dicha convergencia, sin embargo, se hace desde propuestas políticas que no dejan de tener claras diferencias. Mientras que la Conaie acentúa la dimensión de la “plurinacionalidad”, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la CODAE destacan la necesidad de la “interculturalidad”.[55]

3.2 Matriz liberal y neoliberal

En una lectura liberal, como la del ex vicepresidente ecuatoriano Blasco Peñaherrera, el “sumak kawsay” sería simplemente un “eslogan”, algo así como un concepto “indefinible” que no goza de contenidos propios, mucho menos si se piensa que habría sido instrumentalizado por un “modelo anacrónico, irracional, acentuadamente socialista”; por lo tanto, estaríamos ante “la antítesis de la economía social de mercado”. [56] Dicho de otra manera, la combinación de un paradigma de desarrollo basado en pueblos originarios y un modelo socialista de vida se opondrían al progreso y la racionalidad que alcanzarían, en realidad, su mejor expresión en un modelo inspirado en propuestas neoliberales. El “sumak kawsay”, por lo tanto, esta vez en opinión de un grupo de la ultra derecha que está vinculado a Tradición Familia y Propiedad, encarnaría la “renuncia al progreso” en la medida que encarna la “obsesión igualitaria” de grupos de izquierdista que, en realidad, condenarían al país a una “misericordia irremediable”:

En una palabra [...] el futuro que se busca para el Ecuador, bajo el dominio indígena, no será nada diferente de lo que hoy sucede en muchas infortunadas naciones del África, hundidas en la miseria, masacradas por conflictos, diezmadas por enfermedades, porque la obsesión igualitaria de ciertos líderes los hizo rechazar los beneficios de la influencia occidental y cristiana.[57]

También defiende una posición liberal el economista Pablo Lucio Paredes cuando sostiene que no pretende una sociedad al estilo Tagore o San Francisco. Recordemos que al primero se le atribuye la frase de que “no es más rico el que más tiene, sino el que menos necesita” y del segundo es conocido su estilo de vida sencillo en el marco de una relación fraterna con la naturaleza. Tanto la frugalidad del uno como la necesidad vital del campo contrastan con el explícito reclamo del economista Paredes cuando explica que habría que desear una vida centrada en “individuos libres”, que puedan escoger su manera de vivir en el contexto de una sociedad capitalista que garantice sus posibilidades de producción y consumo.[58] De la misma opinión es Fabian Corral, para quien el “sumak kawsay” sería una “ficción” que supone el sacrificio de la “persona libre” de las sociedades democráticas, en nombre de una “sociedad colectivista” cuyo único objetivo sería el Estado:

En las sociedades colectivistas el centro de la preocupación del poder, su justificación, no es la persona libre, con espacios intocables de intimidad, con libertades y bienes rodeados de garantías legales. No. En esas sociedades, la razón de ser del Estado es el mismo Estado, que busca legitimarse con el endiosamiento de alguna ficción -la clase, la nación o el ‘sumak kawsay’- a la que se sacrifica todo lo demás.[59]

Militantemente liberal también es la posición del alcalde de Guayaquil, Jaime Nebot, que formaba parte y ha sido uno de los líderes históricos del Partido Social Cristiano de la derecha

ecuatoriana. Su campaña por el no a la constitución contó con el respaldo de las oligarquías tradicionalmente afincadas en el puerto de Guayaquil y tuvo la forma de una defensa del proyecto de autonomía política para su provincia. El reconocimiento y acatamiento del sí a la nueva constitución, una vez que se conocieron los resultados de la consulta popular, lo hizo en alusión a su condición “civilizada”; lo cual contrasta significativamente con sus declaraciones anteriores en las cuales apelaba a rechazar la propuesta de constitución porque supuestamente implicarían un retorno al Tahuantinsuyo. En su lectura, el “sumak kawsay” evocaría un paradigma de vida que se relaciona con formas de organización social y política que históricamente ya habrían sido superadas. En este sentido, el “sumak kawsay” significaría un retroceso histórico y político.

Liberal también resulta la posición de algunos jerarcas de las iglesias católica y protestante del Ecuador cuando se trata de posicionarse frente al “sumak kawsay”. Que se mencione a la “naturaleza” o “pacha mama” como presupuesto básico del modo de vida expresado en el “sumak kawsay” y, más aún, que en el texto constitucional se la nombre primero a ella y no a “dios”, sólo podría ser interpretado como deslegitimación del acuerdo metafísico y político sobre el cual se ha basado la relación entre Estado e iglesia en la sociedad ecuatoriana contemporánea. En efecto, el concordato firmado por éstas parte de la diferenciación de esferas de intervención desde presupuestos culturales compartidos: un modo de vida acuñada con matrices liberales (y/o conservadoras) y cristianas. A esto se debe que la pretensión de una forma de vida, que rompe con dicha hegemonía, se percibe como desconocimiento de la “jerarquía” del dios cristiano. En este sentido se expresa, por ejemplo Monseñor Néstor Herrera, arzobispo de Machala: “No disintimos que la mención a la naturaleza vaya o no vaya, pero hay una jerarquía en la que Dios está por sobre todo y es en eso en lo que insistimos como católicos”.^[60] Más radical resulta la posición de Nelson Zavala, pastor de la Iglesia Cristiana Evangélica del Ecuador, cuando manifiesta que la mención de la “pacha mama” no sólo significaría la aceptación de otra forma de religiosidad, sino incluso un “atentado” contra el cristianismo: “Es una deidad pagana porque no está considerada por la palabra de Dios en la Biblia. Es un atentado al cristianismo”.^[61]

3.3 Matriz marxista y socialista

¿Puede ofrecer el “buen vivir” elementos para el diseño y aplicación de modelos de desarrollo en perspectiva marxista? ¿en qué medida las propuestas concebidas desde el “buen vivir” son compatibles con las aspiraciones modernas de un régimen socialista? ¿hasta qué punto el “buen vivir” puede ofrecer una respuesta socialista a las necesidades y desafíos apremiantes de la sociedad ecuatoriana? ¿Cómo es que históricamente se ha construido la relación entre una perspectiva marxista y otra proveniente del legado indígena?

Partido Marxista Leninista del Ecuador PCMLE

En el artículo “El ‘buen vivir’ sólo se garantiza con la revolución y el socialismo”, que fue publicado por el boletín En Marcha, órgano regular del comité central del Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador, se sostiene que en el proyecto de constitución habría una “franca contradicción” entre el paradigma de desarrollo planteado en el “buen vivir” y los mecanismos para lograrlo. Concretamente, se critica que en el proyecto de constitución el “buen vivir” queda reducido a “declaraciones éticas y moralistas” porque si bien se denunciaría y combatiría el modelo neoliberal, la economía de mercado; se propondría recuperar el papel planificador, regulador y productor del Estado, sin embargo, no se plantearía afectar la propiedad privada sobre los medios de producción, pilar fundamental de la estructura económica del capitalismo y causa esencial de las desigualdades sociales.

Si el Buen Vivir significa la satisfacción plena de las necesidades tanto objetivas como subjetivas de las personas y los pueblos; abolir la explotación y desigualdades; alcanzar una vida armónica entre los seres humanos y entre comunidades y de estos con la naturaleza, eso solo es posible en el socialismo y el comunismo, lo cual significa emprender en un proceso de transformaciones revolucionarias para enterrar el sistema capitalista. Lo otro no constituye sino una propuesta socialdemócrata para sostenerlo.^[62]

También en el artículo “La planificación como eje del desarrollo” se vuelve a destacar el aporte crítico del “buen vivir” como eje de desarrollo frente al neoliberalismo; reiterando que esto se puede hacer sin salirse de parámetros capitalistas, en caso de no ser implementado como parte de un régimen socialista:

En la nueva Constitución el régimen de desarrollo fija las pautas por donde se conducirá el Estado, sobre todo, cambia el rumbo, la dirección por donde se realizarán las relaciones económicas, sin salirse del Capitalismo, pero alejándose del neoliberalismo, profundizando el ejercicio de derechos, conocido como el buen vivir.^[63]

El “sumak kawsay” aparece localizada en el ámbito de los derechos, su implementación, por lo tanto, debería estar sujeta al régimen político y económico de un proyecto revolucionario de carácter socialista. Esta alianza estratégica es posible como crítica compartida ante la destrucción de la naturaleza que ha sido ocasionada por el capitalismo. Con cierta apertura a discursos surgidos desde trasfondos culturales ancestrales, cuya relación con la naturaleza no sólo tiene el sentido de garantizar una base material a las relaciones de producción, y a diferencia de posiciones ecologistas que justamente critican la inexistencia de una explícita valoración de la naturaleza en la obra de Marx, habría que recuperar la tesis contenida en El Capital de Marx, según la cual “el sistema capitalista acaba con la naturaleza, porque luego de agotar las fuerzas del trabajador, agota las de la Tierra”. La referencia común a la naturaleza surge ante la constatación de la destrucción capitalista de la naturaleza y como alianza política proveniente de discursos y prácticas de orígenes culturales distintos:

De allí que la perspectiva para la solución del problema del calentamiento global y sus secuelas implica necesariamente la superación del capitalismo y la instauración del socialismo, como sociedad más humana, justa, igualitaria, democrática y capaz de establecer una relación armoniosa de los seres humanos entre sí y con el medio ambiente, con la naturaleza.^[64]

Partido Socialista Frente Amplio

En la “Declaración de principios” del Partido Socialista-Frente Amplio del Ecuador no hay una referencia explícita al “buen vivir” o “sumak kawsay”. Su “objetivo fundamental” se plantea como convocatoria a un proceso organizativo, en el que participarían amplios sectores comprometidos con la construcción de una sociedad democrática, siendo su centro “la transformación estructural del sistema capitalista imperante y el modelo neoliberal”.^[65] A diferencia de organizaciones indígenas y afroecuatorianas, la agenda del Partido Socialista-Frente Amplio no apela a un discurso de tradiciones originarias, sino de propuestas democráticas occidentales: “Se propone la construcción de una nueva sociedad humanista y democrática en donde impere la justicia social, la equidad de género, la soberanía, la interculturalidad, el respeto al medio ambiente, la economía sustentable y productiva, la descentralización y la integración subregional y regional del Continente.”^[66] En su “Programa de Gobierno”, aprobado por el 5to Congreso del Partido Socialista-Frente Amplio, se propone la construcción de una “amplia alianza de fuerzas sociales y políticas de izquierda” que posibilite “profundas transformaciones sociales, económicas y políticas, construyendo un nuevo consenso social”. Se trataría de un “nuevo socialismo aplicado a la realidad del país” donde las reivindicaciones “étnicas y culturales de los pueblos indios” quedan inscritas en una plataforma mayor:

Los socialistas hemos hecho una contribución sustantiva a la defensa y lucha por forjar un Estado nacional, a la defensa de la soberanía e integridad territorial; a la ampliación de la democracia; al fortalecimiento de la organización y el respeto a los derechos humanos de todos y todas; por la participación, en condiciones de igualdad, en todos los campos de la vida social de la mujer, por el respeto y la promoción de los derechos nacionales, étnicos y culturales de los pueblos indios; por la ampliación de las libertades públicas y el respeto al medio ambiente; por la modernización, reforma y un desarrollo económico orientado hacia la satisfacción de las necesidades de la población.^[67]

Tampoco en el inicial “Plan de gobierno para el período 2007-2011”^[68] de Alianza País, el grupo político que candidatizó al actual presidente del Ecuador Rafael Correa, aparece la expresión “sumak kawsay” o “buen vivir”, pero sus contenidos están explícitamente formulados

en por lo menos tres aspectos interrelacionados: convivencia “armónica” con la naturaleza, valoración de la condición “pluricultural” del país y un modelo de desarrollo “sostenible” como alternativa al modelo capitalista. La referencia a la naturaleza adquiere el sentido de una relación fundante de carácter vital y estético: “Soñamos en un país en donde los seres humanos convivamos armónicamente con la Naturaleza, con sus plantas, con sus animales, con sus ríos y sus lagunas, con su mar, con su aire y todos aquellos elementos y espíritus que hacen la vida posible y bella.”^[69] Dicha relación parte de la revalorización de la diversidad y la diferencia culturales como base de relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza: “Soñamos en una sociedad que celebre día a día la riqueza de la vida, su gran diversidad biológica y cultural, su Naturaleza compartida armónicamente como base de comunidades democráticas y libres.”^[70] Se trata, por lo tanto, de un proyecto político que promueve la equidad, partiendo de la “condición pluricultural” como “construcción diferencia de la realidad social”. Proyecto que, entre otros aspectos, requiere de un modelo económico que, abandonando la lógica de acumulación de riqueza en pocas manos, sea equitativo y solidario: “Soñamos en un país con una economía que genera riqueza, pero articulada a procesos redistributivos, incluyentes y solidarios, que a su vez alentarán un crecimiento más sostenible y sobre todo humano.”^[71]

3.4 Teología de la liberación e Iglesia de los pobres

En el pronunciamiento hecho por el “II Encuentro de la Iglesia de los pobres del Ecuador” en vista de la Asamblea Constituyente, firmado con fecha 07.10.2007, se puede percibir que el “sumak kawsay” ocupará un lugar central a la hora de formular lo que los participantes denominan un “nuevo socialismo”. Dicho proyecto se presenta como crítica del neoliberalismo, como convivencia armónica con la naturaleza, como intento de una “democracia radical” que incluye a actores tradicionalmente marginados, así como también una perspectiva anticolonial que hace justicia a la realidad pluricultural del Ecuador:

Para nosotros la idea de un nuevo socialismo es la alternativa al capitalismo. En su construcción nos empeñamos. Esa alternativa significa una nueva relación de respeto y convivencia armónica con la naturaleza (Pacha Mama), que no sea de dominación y destrucción; significa privilegiar el disfrute de los bienes que engrandecen las posibilidades y las capacidades humanas por sobre la ganancia y la acumulación del capital; significa una democracia radical no solo en el sistema político, sino en la vida cotidiana, en las relaciones entre varones y mujeres, entre jóvenes y adultos, entre padres e hijos, en el control popular sobre las decisiones económicas; significa el respeto y mutuo enriquecimiento de las diferentes culturas que conviven en pie de igualdad, sin imposiciones coloniales ni complejos de superioridad.^[72]

3.5 Matriz ambientalista

En la propuesta elaborada por la “Asamblea Nacional Ambiental” de los pueblos, nacionalidades y organizaciones sociales del Ecuador” no se mencionan las expresiones “buen vivir” y “sumak kawsay”. Sus demandas, sin embargo, son una perspectiva política que coincide en varios puntos con las reivindicaciones planteadas por la CONAIE en clave del “buen vivir”. El subtítulo del documento anuncia la densidad y complejidad conceptual que la mayoría asambleísta posteriormente supo acuñar en el “sumak kawsay” o “buen vivir”: “A la Asamblea Nacional Constituyente para un país justo, equitativo, diverso, sustentable, comunitario y soberano”.^[73] En este discurso se toma como telón de fondo una preocupación por la naturaleza y, en estrecha y armónica relación con ésta, la existencia de poblaciones “ancestrales” que están siendo afectadas por la destrucción de aquélla:

RECALCANDO que la biodiversidad, sus componentes y los recursos naturales son propiedad del Estado, patrimonio de la nación y están en la base de la vida de los pueblos y nacionalidades ancestrales indígenas, negros, afroecuatorianos, montubios y comunidades rurales quienes ejercen sus derechos de uso según sus costumbres y participan en su administración y manejo^[74]

Diversidad cultural y naturaleza en relación armónica se convierten en categorías fundantes de

la vida política: “Para alcanzar su bienestar y la plena realización de sus derechos e intereses, la nación se estructura en base a una sociedad diversa, justa, equitativa, responsable y sustentable.” De esta manera el ambiente sano se traduce en un derecho humano que pasa a ser el objetivo central del Estado:

En reconocimiento al pleno ejercicio de los derechos colectivos, difusos y civiles, el Estado garantiza a pueblos y nacionalidades ancestrales indígenas, afroecuatorianos y montubios, comunidades rurales, ciudadanos y ciudadanas el derecho humano a vivir en un ambiente sano, ecológicamente equilibrado y libre de contaminación.[75]

Esto supone, consecuentemente, una economía política que restituye al Estado su papel de agente regulador, a diferencia de modelos liberales que se habían empeñado en una supuesta separación del Estado y del mercado; intentado con ello hacer frente al deterioro del medio ambiente causado por la aplicación de programas neoliberales en el país y la región:

La economía del Estado se organizará en función del interés nacional y bajo los principios de equidad, diversidad, sustentabilidad y soberanía privilegiando las economías de pequeña escala, revalorizando el trabajo de mujeres, los principios de comunidad y solidaridad, fortaleciendo el tejido y organización de este sector y las relaciones de intercambio justo.[76]

Se le restituye a la naturaleza su “función social”, haciendo de su defensa la base para el planteamiento de derechos básicos: “la tierra y los recursos naturales tienen una función social. Su uso, acceso y manejo debe darse en función de garantizar la soberanía alimentaria, el bienestar de las comunidades rurales y urbanas y la conservación del patrimonio natural, agua, suelo y biodiversidad.” [77]

El desarrollo sustentable se convierte en política oficial que tendrá que ser implementada, entre otras, por un futuro “Consejo Nacional de Desarrollo Sustentable”: “La planificación y ordenamiento territorial del Estado debe estar en armonía con la capacidad de sustentación de sus ecosistemas. En esta medida, deberá incluir el enfoque eco sistémico a nivel de planes y estrategias de las entidades nacionales, seccionales y sectoriales.”[78]

La centralidad, preocupación y acción que el “sumak kawsay” suscita en torno a la “naturaleza” es sin duda el puente que hizo posible su entronque con un discurso “ambientalista”. En este contexto, el concepto se conecta a una crítica de los devastadores efectos ambientales ocasionadas por el neoliberalismo y, particularmente, de las consecuencias provocadas por actividades productivas que han sido protagonizadas por empresas trasnacionales en sectores de alta biodiversidad. Así, el “sumak kawsay” abandona la mera protección de las condiciones materiales, que hacen posible la producción, para unirse a la defensa del entorno natural con el que pueblos originarios están vital, histórica y culturalmente relacionados. En este sentido se pronuncia, por ejemplo, la organización no gubernamental Acción Ecológica: “Varias culturas y grupos humanos viven del manejo que hacen del entorno natural y cuando se destruye el medio del que dependen para sus actividades productivas y reproductivas su futuro está en riesgo.”[79] Quienes hacen Acción Ecológica consideran que el “sumak kawsay” forma parte de una praxis política que recoge especialmente las demandas de poblaciones originarias afectadas por el “saqueo”[80] y la consiguiente destrucción del medio ambiente. Se trataría de lograr un “ecologismo popular”[81] que, inspirándose en las tesis “ecología política”[82], supone un vasto proyecto de sociedad.

Esta plataforma común, además, se presenta como parte de una propuesta mayor en la que el “sumak kawsay” converge para la construcción de un paradigma de desarrollo “sustentable”, no sin antes criticar los límites de este concepto y proponiendo alternativamente el de una “sociedad ecológicamente sustentable”: “En el enfoque de trabajo Acción Ecológica hace una defensa a la Vida, pero no desde el desarrollo sostenible, como la hacen muchas de las instituciones que trabajan en la defensa ambiental. Si no desde el reconocimiento de las Sociedades Ecológicamente Sustentables.”[83]

3.6 Matriz feminista

En el documento^[84] elaborado (2007) por diversos grupos y organizaciones de mujeres del Ecuador, como aporte a la Asamblea Nacional Constituyente, no existe una referencia explícita a la expresión “sumak kawsay” o a la “vida buena”. Sus planteamientos, sin embargo, expresan reivindicaciones y aspiraciones específicas para la construcción de relaciones armónicas entre seres humanos culturalmente diferenciados y la naturaleza. Sus propuestas se formulan desde la “equidad de género” como planteamiento central. A partir de aquí se esbozan lineamientos y propuestas concretas respecto a un mayor reconocimiento legal y constitucional de las demandas de las mujeres, de un “comercio justo”, de una “sexualidad plena”, de una “educación incluyente” y de una “economía comprometida”.

En su lectura, el verdadero problema no radica tanto en las diferencias entre las “identidades de género”, sino en el diferente valor que histórica y culturalmente se ha dado a lo masculino respecto a lo femenino, es decir, el trato dado a las mujeres como “seres humanos inferiores” por el hecho de ser diferentes. Esta sería la “inequidad madre”^[85] de la cual se desprenderían otras tantas: valoración diferenciada del trabajo productivo respecto del reproductivo; sobrecarga del trabajo de las mujeres; violencia de género; ausencia de acceso y control a los recursos (financieros y no financieros); ausencia de condiciones reales que garanticen la participación de las mujeres en espacios mixtos. Todo esto no habría sido posible sin la construcción histórica y cultural de una “identidad femenina” que ha asignado a las mujeres un espacio, un manera de ser y un rol: “Nuestro espacio es la casa”, “Somos el corazón del hogar” y “El rol de la reproducción”. Discurso que tendría su contraparte masculina: “La identidad masculina responde a su pertenencia a lo público, lo productivo y lo cerebral, algo así como que la imagen del hombre se construye desde la razón, casa afuera y en la generación de ingresos.”^[86]

En el fondo, las mujeres cuestionan el discurso patriarcal y machista que en la modernidad ecuatoriana ha sido moldeado desde matrices liberales y cristianas. Su deseo de una mayor participación política estaría condicionada “por la decisión del hombre que tradicionalmente tiene la última palabra.”^[87] Relaciones de género que, además, en la sociedad ecuatoriana obedecerían a prácticas de estratificación social desde criterios étnicos. En este sentido, las luchas de las mujeres comportarían dos frentes: “Por un lado la lucha contra la discriminación, exclusión y abuso de poder que sufrimos las mujeres y hombres que pertenecemos a comunidades y organizaciones diferentes al mestizo y, por el otro lado, la discriminación dentro y fuera de nuestras comunidades, y organizaciones por el hecho de ser mujeres.”^[88] El documento, por lo tanto, constata prácticas de discriminación de las mujeres por lo menos en tres sentidos: por ser mujeres, por ser indígenas y/o negras y por su pertenencia socio-económica. Se trata de prácticas no solamente vertical, sino también horizontal e internas, es decir, las mismas mujeres se reconocen como reproductoras de dichas prácticas.^[89]

Magdalena León, integrante de la Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía,^[90] considera que en el “sumak kawsay” se opera una convergencia del discurso de pueblos originarios, las propuestas provenientes del movimiento de mujeres y la perspectiva de organizaciones ecologistas:

El ‘buen vivir’ en su formulación básica pone el acento en la relación armónica e integral entre los seres humanos y la naturaleza. Resulta convergente y se nutre de análisis y propuestas avanzadas ya desde hace décadas por la economía feminista y la ecologista, que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas predominantes clásica y neoclásica, y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisolubles.^[91]

La propuesta del “sumak kawsay” recogería propuestas fundamentales de una “economía feminista” porque supone la revalorización del trabajo implicado en tareas de producción y reproducción de la vida en el marco de relaciones de equidad: “Postulados feministas de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, se ponen al día.”^[92] En su opinión, Se da una coincidencia fundamental del “sumak kawsay” con la agenda del movimiento de mujeres y el ecologismo respecto a una ampliación del objetivo de la economía, en la medida que se la vincula a criterios de “sostenibilidad humana” y “ambiental”, abandonando así el criterio de la

“acumulación” que en el modelo neoliberal había alcanzado su extremo.[93] De esta manera se asumiría la perspectiva del movimiento de mujeres que parte del reconocimiento de diversas modalidades o racionalidades de la economía, de las lógicas productivas, de las formas de trabajo y propiedad.[94] El “sumak kawsay”, por lo tanto, concretaría el “desafío feminista” de desenmascarar el modelo deprerador neoliberal que se basa sobre todo “en el trabajo subpagado y no pagado de las mujeres, que resulta ser, al mismo tiempo, factor de ‘competitividad’ y garantía para el sostenimiento de la vida”.[95] Aquí se jugaría, en consecuencia, la posibilidad misma de transformar aquella disociación perversa que el capitalismo instauró entre mujeres y economía, en la medida que se propone una alternativa de reapropiación de la economía por parte de aquéllas.

4. Conclusión

La subalternización de modos de vida no occidentales ha sido acompañada de procesos de resistencia anticolonial y luchas decoloniales que encuentran su expresión en el “sumak kawsay” constitucional. En este sentido, la nueva constitución supone un trabajo de creación como acceso crítico a tradiciones de modernidad desde las que en Ecuador, y posiblemente también en Latinoamérica, se ha diseñado y practicado la vida política. Esto especialmente en relación a los resultados obtenidos por una modernidad capitalista que hoy por hoy llega a sus límites en las formas del neoliberalismo y de los modelos políticos que lo han puesto en práctica.

Una genealogía del “buen vivir” muestra que estamos ante una alternativa en construcción, tarea colectiva que desborda su origen y exige experimentación, creatividad e imaginación, siendo más bien una actitud de vida antes que un programa acabado o una utopía de contornos claramente definidos. La genealogía posibilita una representación histórica del diseño y gestión políticas de la vida en la modernidad ecuatoriana, abriendo la posibilidad del diseño y bosquejo de otras nuevas.

5. Bibliografía

- Acosta, Alberto, El “buen vivir” para la construcción de alternativas, Conferencia en el *Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas*, 2008.
- Carpio, Benalcázar, Patricio, *El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional*, 2008.06.11, en: América Latina en Movimiento, ALAI. [<http://alainet.org/active/24609&lang=es>]
- Chuji, Mónica, *Políticas ambientales: Los límites del desarrollismo y la plurinacionalidad*, Quito, La Tendencia, 2008, p. 49-55.
- CONAIE, *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE, 1997.
- _____, *Propuesta por la vida y la soberanía*, Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE, 2000.
- _____, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito, Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, 2007.
- Cueva, Agustín, *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales*, Quito, Planeta, 1987.
- _____, *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Quito, Editorial Planeta, 1997.
- _____, “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena”, en *Revista Yachaykuna*, No. 7, Noviembre 2007, Quito, p. 4-12.
- Dávalos, Pablo, “El “Sumak Kawsay” (“Buen Vivir”) y las cesuras del desarrollo”, en: *América Latina en Movimiento*, ALAI, 2008. [<http://alainet.org/active/23920>]
- _____, Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (El buen vivir) y las teorías del desarrollo, en: *Eutsi. Página de Izquierda Antiautoritaria*, septiembre, 2008 [<http://www.eutsi.org/kea>]
- De Sousa Santos, Boaventura, *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*, Manta,

marzo, 2008.

Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo*, 1996.

_____, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*, trad. esp. García Larrande Eleonora, p. 113-143, 2000.

_____, El "postdesarrollo" como concepto y práctica social, en: Daniel Mato, coord., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 17-31.

Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

Gualinga Viteri, Carlos, *¿Existe el concepto de desarrollo en la visión indígena? El Alli Káusai: Un concepto indígena de sustentabilidad y paradigma alternativo al Desarrollo*, [http://www.indigenas.bioetica.org/nota10.htm]

Gómez-Castro, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

Isch López, Edgar, *El "buen vivir" o Sumak Kawsay*, 2008. [http://www.voltairenet.org/article157761.html#article157761]

Koel, Jovel / Löwy, Michael, Manifiesto ecosocialista, en: *Capitalism Nature Socialism*, vol. 13, marzo, 2002.

Larrea, Carlos, *Derechos de la naturaleza, sustentabilidad y desarrollo en Ecuador*, 2008.

León, Magdalena, *El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo*, en: Raúl, Borja, ed., Quito, ILDIS / La Tendencia, p. 136-151, 2008.

_____, Después del 'Desarrollo': 'El Buen Vivir' y las Perspectivas Feministas para otro modelo en América Latina, en: Girón, Alicia y Farah, Ivonne, coord., *Segunda reunión del Grupo de Trabajo Género, Desarrollo y Políticas Públicas*, La Paz, CLACSO, p. 37-45, 2008.

Löwy, Michael, *Por una ética socialista*, trad. esp. Modonesi Massimo, 2002

Maldonado, Fernando, *La constitución y el buen vivir*, 2008. [http://www.forodemocratico.org/profiles/blog/show?id=2097923%3ABlogPost%3A3447]

Medina, Javier, Suma Qamaña. *Por una convivialidad postindustrial*, La Paz, Garza Azul Editores, 2006.

Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Roa Avendaño, Tatiana, *Sumak Kawsay como expresión de la descolonialidad del poder*, 2008. [http://www.iniciativaambiental.net/noticias/Soberania/Soberania_popular/2008/12/15/Suma]

Ramón Valarezo, Galo y Víctor Hugo Torres Dávila, *El desarrollo local en el Ecuador: historia, actores y métodos*, Quito, Abya-Yala / Comunidades y desarrollo en el Ecuador / COMUNIDEC, 2004.

Velasco, Marco, *El modelo de desarrollo en la Nueva Constitución*, Asamblea Nacional Constituyente / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales / ILDIS-FES / Revista "La Tendencia", Informe de relatoría del Foro realizado en Quito, el 17 de enero de 2008.

Villamarín, Javier, *El Sumak Kawsay*, <http://www.ieep.org.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=1426&Itemid=9.>

Walsh, Catherine, *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, abril, 2008.

_____, *Estado plurinacional e interculturalidad: complementariedad y complicidad hacia el "buen vivir"*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, mayo, 2008.

_____, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito, Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.

Claros-Arispe, Edwin, Mensch und Natur in den Anden. Beitrag zu einem ökologischen Ethos aus der Sicht der Aymara und Quechua, in: Kessler, Hans, *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, S. 200-215.

Wray, Norman, *El régimen de desarrollo en la nueva constitución*, Quito, La Tendencia, 2008, p. 56-59.

* Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito; PhD (c), Eberhard Karls Universität Tübingen (EKUT); Master en Migración, refugio y relaciones intercomunitarias, Universidad Autónoma de Madrid, España; PhD en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Viena, Austria.

e-mail: cortez_dg@yahoo.de; david.cortez@univie.ac.at

[1] El Presidente Rafael Correa lideró la campaña de su tienda política con la consigna, entre otras, de “refundar la Patria”.

[2] Con las expresiones “forma de vida” y “modo de vida” me referiré indistintamente a maneras históricas de concebir y practicar la vida histórica en sus variaciones dadas por horizontes culturales diversos.

[3] Antes que en Ecuador, se propuso para el caso de Bolivia; Constitución que se ratificó por medio de Plebiscito en 25.01.09.

[4] Cfr. Ana María Larrea, *Ecuador en busca del “sumac kawsay”*, septiembre, 2008.

[5] Cfr. Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

[6] Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

[7] Cfr. Edwin Claros-Arispe, *Mensch und Natur in den Anden. Beitrag zu einem ökologischen Ethos aus der Sicht der Aymara und Quechua*, in: Kessler, Hans, *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, S. 200-215.

[8] Cfr. Javier Medina, *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz, Garza Azul Editores, 2006.

[9] Sobre el concepto de mito como construcción *moderna* cfr.

[10] Tesis que hace rato fue planteada, entre otros, por F. Nietzsche en su *Genealogía de la moral*.

[11] Cfr. Acosta 2008.

[12] Cfr. Boaventura De Sousa Santos, *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*, Manta, marzo, 2008.

[13] Cfr. Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo*, 1996.

[14] Vladimir Serrano, *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, Quito, Abya-Yala / CEDECO, 1999, p. 225-266.

[15] *Ibid*, p. 266.

[16] *Ibid*.

[17] Cfr. Germán Rodas Chaves, *Ibid*, pp. 61-65.

[18] Cfr. Agustín Cueva, *El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales* (1987), en Moreano, Alejandro, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales Agustín Cueva*, Bogotá, Siglo del Hombre / CLACSO, 2008, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/critico/cueva/08marxismo.pdf>, 10.05.09.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*, p. 182.

[21] *Ibid*, p. 183.

[22] Agustín Cueva, “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena”, en *Revista Yachaykuna*, No. 7, Quito, Noviembre 2007, p. 4-12.

[23] Agustín Cueva, *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales*, Quito, Planeta, 1987, p. 44.

[24] Cfr. Alberto Taxo, “La concepción runa de la economía”, en: Vladimir Serrano, comp., *Economía de solidaridad y comovisión indígena*, Quito, Abya-Yala, 1999, 2da. ed, p. 155-166.

[25] *Ibid*, p. 165

[26] Enrique Ayala Mora, *Ecuador Patria de Todos. Manual de Cívica*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2004.

[27] Cfr. Enrique Ayala Mora, *El Socialismo y la Nación ecuatoriana*, Quito, Ediciones La Tierra, 2005, p. 86-87.

[28] Ayala Mora, *Ecuador Patria de Todos...*, p. 84.

[29] *Ibid*.

[30] Carlos Sandoval Peralta, *Propuesta para un programa alternativo al neoliberalismo: una visión desde la cosmovisión indígena*, Ponencia: 31.03.2004, Quito, en: Rafael Quintero y Erika Silva, edit., *Hacia un modelo alternativo de desarrollo histórico*, Quito, Ediciones la Tierra,

2005, p. 105-109.

[31] *Ibíd*, p. 108.

[32] *Ibíd*, p. 107.

[33] Leonidas Proaño, *Aspectos de la filosofía del indio*, Discurso con ocasión de la entrega del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la Universidad de Saarland, Alemania Federal, 1988.

[34] Juan Pablo II, *Mensaje a los indígenas*, en Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, CELAM, 1992.

[35] Consejo de Gobierno de la CONAIE, *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, CONAIE, 1997.

[36] *Ibíd*, p. 10 y 48.

[37] *Ibíd*, p. 10 y 49.

[38] *Ibíd*, p. 48.

[39] *Ibíd*.

[40] *Ibíd*, p. 12.

[41] Universidad Intercultural Amawtay Wasi, *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, 2004.

[42] *Ibíd*, p. 168.

[43] *Ibíd*, p. 185.

[44] *Ibíd*. "KAWSAY, tiene que ver con la vida, la profundidad, la densidad, la articulación, la visión, del bien vivir, la experiencia integral, la relacionalidad, la sencillez, la humildad, la armonía, transparencia, iluminación, inspiración, suprema creatividad, silencio, saber que nada sabe, conocimiento del todo, sin pretensiones, vinculado la todo, apertura, libertad, forma de vida, navegar a la deriva en profundo estado de alerta, red densa de relaciones, plenitud en el vivir, dejar que la vida viva, caminar sin camino." (*Ibíd*)

[45] Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena), *Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina, Módulo desarrollo con identidad. Manual del participante*, La Paz, Banco Mundial / Fondo Indígena, 2005, p. 12. Luis Maldonado, intelectual y dirigente de la CONAIE y asesor del Fondo Indígena, fue el responsable del "tratamiento temático" de la cartilla.

[46] El "desarrollo con identidad" se plantea como una propuesta de desarrollo amplia: "Podemos definir al 'Desarrollo con identidad' a todos los cambios de orden económico, social y político, que hacen que una sociedad tenga altos niveles de producción que se expresan en incrementos en las tasas de crecimiento económico, que a su vez se traducen en mejores condiciones de vida, lo que permite mejores niveles de participación social y de responsabilidad ciudadana, sin olvidar la parte sentimental y emocional; de experiencias que han otorgado una determinada visión del mundo, comunicando ideales de vital significativa cuyo arranque está en una misma raíz histórica particular." (*Ibíd*, p. 145)

[47] *Ibíd*, p. 127

[48] Cfr. *ibid*, p. 183 ss. La propuesta de "desarrollo con identidad" fue ratificada en el año 2006 por V Reunión del la Instancia Consultiva Indígena Regional del Fondo Indígena. En la ciudad de Cusco, 13-14.02.06, se acordó que había que "construir consensos" entre los Pueblos Indígenas para que la propuesta de "desarrollo con identidad" se pueda aplicar a nivel regional. www.fondoindigena.org/docsfi/docs_vii_ag/Informe%20ICIR-CUSCO%20PERU.pdf -

[49] CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito, 2007, p. 1.

[50] *Ibid*, p. 7; También en la sección sobre "modelo económico" se retoma explícitamente el tema: "La economía debe estar basada en principios ancestrales como el 'sumak kawsay' que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el randy randy, el cambia mano o maki mañachi. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía." (*Ibid*, p. 21)

[51] *Ibíd*, p. 21.

[52] Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano CODAE, *Propuesta de los afroecuatorianos a la Asamblea Constituyente*, Quito, 2008.

http://www.asambleaconstituyente.gov.ec/documentos/propuesta_afaro_modelo_conesup.pdf

[53] *Ibid*, p. 6.

[54] *Ibid*, p. 3.

[55] Cfr. Catherine Welsh, *Estado plurinacional e interculturalidad: complementariedad y complicidad hacia el "buen vivir"*, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, mayo,

2008, pp. 6-9.

[56] Blasco Peñaherrera, *El sumak kawsay es un slogan*, en: María del Mar Barcala, edit., *Debate Constitucional*, Fundación Hanns Seidel / Corporación Autogobierno y Democracia, No. 6, octubre, 2008.

[57] Grupo Tradición y Acción. Por un Ecuador auténtico, cristiano y fuerte, *El "sumak kawsay" y la renuncia al progreso*, 17.09.08. [<http://www.tradicionyaccion.org/indigenismo/sumak-kawsay-indigenismo-miseria>]

[58] Pablo Lucio Paredes, en: Marco Velasco (relator), *El modelo de desarrollo en la nueva constitución*, Asamblea Nacional Constituyente. e / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales / ILDIS-FES / Revista "La Tendencia", Quito, enero, 2008.

[59] El Comercio, 24.11.2008.

[60] Néstor Herrera, en: El Comercio, 24.10.2008. [http://www.elcomercio.com/solo_texto.asp?id_noticia=148932]

[61] Nelson Zavala, en: El Comercio, 24.10.2008. [http://www.elcomercio.com/solo_texto.asp?id_noticia=148932]

[62] En Marcha. Órgano de difusión del comité central del Partido Comunista Marxista del Ecuador, El "buen vivir" sólo se garantiza con la revolución y el socialismo, en En Marcha, Quito, 15 de mayo de 2008, http://www.pcmle.org/EM/article.php3?id_article=1868.

[63] En Marcha. Órgano de difusión del comité central del Partido Comunista Marxista del Ecuador, *El régimen de desarrollo. La planificación como eje del desarrollo*, 23.08.08. <http://www.pcmle.org/EM/article.php3?id_article=2035.>

[64] En Marcha. Órgano de difusión del comité central del Partido Comunista Marxista del Ecuador, *El capitalismo destruye la naturaleza*, 21.03.07. <http://www.pcmle.org/EM/article.php3?id_article=801.>

[65] Cfr. <http://www.psecuador17.org/>

[66] *Ibíd.*

[67] *Ibíd.*

[68] El „Plan de Gobierno“ inicial está fechado Quito, 10 de noviembre del 2006. Cfr. <http://www.rafaelcorrea.com/plandegobierno.php>

[69] *Ibíd.*

[70] *Ibíd.*

[71] *Ibíd.*

[72] II Encuentro de Iglesia de los pobres del Ecuador, *A los pueblos del Ecuador*, 07.10.07, Baños, en <http://www.serpajamericalatina.org/secretariados/ecuador/iiencuentro.doc>, 26.06.09.

[73] Propuesta de la Asamblea Nacional Ambiental de los pueblos, nacionalidades y organizaciones sociales del Ecuador, Presentada a la Asamblea Nacional Constituyente el 25.01.08, Montecristi

[74] *Ibíd.*, p. 1.

[75] *Ibíd.*, p. 3.

[76] *Ibíd.*, p. 9.

[77] *Ibíd.*, p. 9.

[78] *Ibíd.*, p. 12.

[79] <http://www.accionecologica.org/>

[80] Broederklij Delen, *Territorios y recursos naturales: el saqueo versus el buen vivir*, Alai, Quito, 2008.

[81] Alexandra Almeida, *Las luchas del ecologismo popular en Ecuador*, en: Broederklij Delen, *Territorios y recursos naturales: el saqueo versus el buen vivir*, Alai, Quito, 2008, p. 85-91.

[82] En 1996, Acción Ecológica y otras instituciones crearon el Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo; siendo una de sus referentes conceptuales el grupo de trabajo afincado alrededor la revista Ecología Política. Cfr. <http://www.estudiosecologistas.org/institu.htm>; <http://www.ecologiapolitica.info/>

[83] *Ibíd.*

[84] Centro Andino para la formación de líderes sociales (CAFOLIS) / Organizaciones y movimientos de mujeres del Ecuador, *Las mujeres diversas del Ecuador con coraje y rostro de pueblo presentan sus propuestas*, Silva, Quito, agosto, 2007. El documento menciona las organizaciones participantes en diferentes reuniones, foros y encuentros:

[85] *Ibíd.*, p. 8.

[86] *Ibíd.*, p. 2.

[87] *Ibíd.*, p. 3.

[88] *Ibíd.*

[89] En este sentido se expresan: “Debe fomentarse y garantizarse la denuncia y la cero tolerancia hacia las actitudes machistas y violentas desde el hombre y desde las mismas mujeres.” *Ibid*, p. 5.

[90] Cfr. <http://www.movimientos.org/remte/>

[91] Magdalena León, *Después del ‘Desarrollo’: ‘El Buen Vivir’ y las Perspectivas Feministas para otro modelo en América Latina*, en: FLACSO, edit., *Grupo de trabajo: Género, globalización y desarrollo*, La Paz, septiembre, 2008, p. 37.

[92] *Ibíd.*

[93] *Ibíd*, p. 41.

[94] *Ibíd*, p. 42.

[95] Magdalena León, *El desafío feminista de transformar la economía*, en: Agenda Latinoamericana, Panamá, enero, 2008. URL: http://www.movimientos.org/remte/show_text.php3?key=13584

Programa Andino de Derechos Humanos, PADH
Toledo N22-80, Edif. Mariscal Sucre, piso 2
Apartado Postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfono: (593 2) 322 7718 • Fax: (593 2) 322 8426
Correo electrónico: padh@uasb.edu.ec