



PRE-TEXTOS PARA EL DEBATE



AUTORES :

Rafael Domínguez y Sara Caria

TÍTULO:

La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida

REPOSITORIO DIGITAL:

El contenido de esta obra es una contribución del autor al repositorio digital de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por tanto el autor tiene exclusiva responsabilidad sobre el mismo y no necesariamente refleja los puntos de vista de la institución.

Este trabajo se almacena bajo una licencia de distribución no exclusiva otorgada por el autor al repositorio, y con licencia CREATIVE COMMONS–RECONOCIMIENTO DE CRÉDITOS–NO COMERCIAL–SIN OBRAS DERIVADAS 3.0 ECUADOR



DERECHOS DE AUTOR:

El presente documento constituye un material de discusión académica. Su reproducción, sea total o parcial, es permitida siempre y cuando se cite la fuente y el nombre del autor o autores del documento. Se prohíbe su utilización con fines comerciales.

Rafael Domínguez* y Sara Caria**

**La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo»
en desarrollo de toda la vida**

Resumen

El objetivo del documento es analizar el concepto y estrategias oficiales del Buen Vivir a través del filtro de las principales definiciones de ideología (de Marx y Engels, Lenin, Lukács, Gramsci, Manheim, Freud, Marcuse, Althusser, Lacan y Žižek) con el fin de contrastar el discurso del Buen Vivir (recogido en la Constitución de la República de 2008, los Planes Nacionales para el Buen Vivir 2009-13 y 2013-17, y en la publicística y discursos oficiales mantenidos sobre el tema por parte de las máximas autoridades políticas del Ecuador) con la orientación y resultados de las políticas públicas diseñadas e implementadas supuestamente para alcanzarlo.

El trabajo contiene dos hipótesis. La principal es que el concepto de Buen Vivir, a la vez que recupera un conjunto de principios y aspiraciones propios de la tradición multicultural del Ecuador, incorpora una buena parte de las definiciones de ideología (como falsa conciencia, programa movilizador, utopía-ilusión-fantasma, discurso hegemónico) y, por tanto, asume un significado ideológico análogo al que los defensores del Buen Vivir achacan al desarrollo económico. La segunda hipótesis, subordinada a la anterior, es que el concepto de Buen Vivir, en su dimensión ideológica plural, es funcional a un modelo económico primario exportador (antitético a los principios del Buen Vivir) y se ha utilizado para consolidar el apoyo a la verdadera utopía desarrollista y modernizadora de los gobiernos de Rafael Correa: un proceso de desarrollo basado en la *staple theory*, que debe culminar en una diversificación de la estructura productiva del país por ahora inédita.

* Profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y Director de la Cátedra de Cooperación Internacional con Iberoamérica de la Universidad de Cantabria, donde lidera el Grupo de I+D+i en Desarrollo humano y cooperación internacional. Entre sus líneas de investigación destacan: desigualdad y desarrollo, migraciones y desarrollo, agenda del desarrollo y, empresas y desarrollo. domingur@unican.es

** Graduada en Relaciones Internacionales por la Universidad de Trieste en Italia y Maestra en Cooperación y Desarrollo en la Universidad de Pavia. Ha trabajado en la gestión de proyectos de cooperación internacional. Ha sido profesora en la Universidad San Francisco de Quito y profesora-investigadora de la Escuela de Relaciones internacionales del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). Actualmente es estudiante del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Salamanca, España. saracaria@alice.it

Introducción

En agosto de 2013 el presidente Rafael Correa anunció la explotación del campo petrolero Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), ubicado en la reserva de la biosfera de Yasuní, un parque nacional de 982 000 hectáreas creado en 1979 y que alberga una de las mayores concentraciones de biodiversidad del planeta, con la particularidad no menor de que desde 1999 tiene una parte declarada como «zona intangible» para la protección de tribus huaorani, tagaeri y taromenane que viven en aislamiento voluntario (caso de los primeros) o son no contactadas (las dos últimas) (Arsel y Angel 2012: 213). Tras evaluar el escaso apoyo logrado para la propuesta de que los países desarrollados compensaran las emisiones netas evitadas al dejar el petróleo bajo tierra con un fondo de 3 600 millones de dólares en 12 años –mucho menos de la mitad del valor de los 920 millones de barriles de crudo, equivalentes al 20 por ciento del total de reservas del país que contiene la zona según los últimos datos-, se decidió iniciar los trámites para extraer el crudo del Yasuní¹. Según cálculos del Gobierno, la explotación del Yasuní, que ahora se realizará con la mejor tecnología disponible para «minimizar» el impacto ambiental, aportará cinco puntos de crecimiento al PIB y ayudará a terminar con la pobreza en 2017². El 4 de octubre de 2013, la Asamblea Nacional del Ecuador aprobó por 108 votos contra 25 la explotación del bloque petrolero³.

Cuando esbozamos inicialmente este trabajo nuestro objetivo específico era prospectivo: se trataba de mostrar que el concepto de Buen Vivir (BV), cuyo símbolo había sido la propuesta de dejar intangible el Yasuní (Arsel y Angel 2012: 206, 212), es una ideología funcional para el modelo de desarrollo primario exportador (antitético a los principios del BV) que utiliza el concepto a la vez como programa movilizador para alcanzar la verdadera utopía desarrollista y modernizadora detrás del plan

¹ Véase <http://www.infolatam.com/2013/08/15/ecuador-optaria-por-explotar-campo-petrolero-clave-ante-poco-apoyo-internacional-a-plan/>.

² Véase <http://www.infolatam.com/2013/09/29/correa-aspira-que-yasuni-permita-a-ecuador-crecer-en-8/>.

³ Véase <http://www.infolatam.com/2013/10/06/asamblea-legislativa-de-ecuador-aprueba-explotacion-petrolera-en-el-yasuni/>.

estratégico del Gobierno de Correa: un proceso de desarrollo basado en la *staple theory*, que debería culminar en una diversificación de la estructura productiva⁴. Dado que los hechos parecen apuntar en esa dirección, el presente trabajo se propone analizar retrospectivamente el concepto y estrategias oficiales del BV, de acuerdo a su definición y caracterización en la Constitución de la República del 2008, los Planes Nacionales para el Buen Vivir (PNBV) 2009-13 y 2013-17, así como en publicaciones y discursos oficiales mantenidos sobre el tema por parte de las máximas autoridades políticas del país. En esa tarea procederemos, análogamente al método que propusieron en su día Marx y Engels con la ideología alemana ([1845-46] 1974: 18, 561), no equiparando la realidad a las ilusiones, sino a partir del «terreno histórico real» contrastándolo con las «ilusiones de la conciencia» y, como se verá, también de las inconscientes. Para ello, en el primer apartado se realizará un recorrido por la evolución del concepto de ideologías dentro de dos cuerpos de literatura –marxismo y psicoanálisis–, que resultan complementarias y cuyas variaciones es necesario elucidar, con una breve excursión final a la lingüística cognitiva. En el segundo apartado se extraerá la visión destilada del BV a partir de los principales documentos oficiales. En el tercer apartado se utilizarán las principales variaciones del concepto ideología como filtro para contrastar la retórica del BV con la orientación y resultados de las políticas públicas diseñadas e implementadas supuestamente para alcanzarlo.

1. Viaje a la ideología a la sombra de los volcanes

El concepto de ideología en las ciencias sociales es particularmente elusivo y polisémico (Hamilton 1987: 20-22; Eagleton 1991: 1-2, 28-30). De su origen como neologismo que designaba la ciencia (analítica) de las ideas (Antoine Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, 1796) hasta su disolución –siguiendo la episteme y el proyecto discursivo de Foucault– en los conceptos totalizadores, pero analíticamente más débiles, de discurso (Laclau y Mouffe) o hiperrealidad y simulacro (Braudillard) del posmodernismo (Rehmann 2007: 211, 226-230), las diversas concepciones del término ideología

⁴ Esta teoría, que estiliza el proceso histórico de desarrollo de países como Canadá y Estados Unidos, enfatiza el papel de las exportaciones de productos primarios en el crecimiento económico y el cambio estructural en países con ventajas comparativas en recursos naturales, a través de los enlaces que desencadenan dichas exportaciones hacia atrás, hacia delante y de demanda final. Sobre la *staple theory* véase el balance de R. DOMÍNGUEZ (2009).

han seguido una estela crítica bifurcada en dos grandes corrientes complementarias que se han mantenido básicamente dentro de los cuerpos de la literatura marxista y psicoanalítica: el inicial enfoque peyorativo/derogatorio de la falsa conciencia al que se ha vuelto al final del trayecto (la ideología como fantasía autocontradictoria), y el enfoque afirmativo/propositivo o de acción (la ideología como programa movilizador y de acción colectiva). En todo caso, de las múltiples maneras de abordar la ideología –genética, estructural y funcional– dentro de la tradición marxista, el análisis propuesto se mantendrá apegado a la perspectiva funcional porque resulta más pertinente y operativa para el estudio que nos ocupa.

1.1. De Marx a Mannheim

Para algunos autores (Hawkes 2003: 1) el núcleo duro de la definición marxista de ideología tiene que ver con la falsa conciencia y su funcionalidad para mantener una determinada forma de poder o control, abriendo el camino a una confusión entre ideología y error que atribuye al marxismo un supuesto estatus científico; otros, por el contrario, consideran que lo importante es precisar el tipo de distorsión o inversión de la realidad que supone la ideología y que no es otra cosa que el encubrimiento de la realidad misma (Larrain 1984: 383), llegando a cuestionar incluso la noción de ideología como falsa conciencia (McCarney 2005), un término que Marx no utilizó y que está asociado a la interpretación del materialismo histórico por parte de Engels (Eagleton 1991: 89)⁵.

El enfoque peyorativo/derogatorio del término ideología arranca de *La ideología alemana*, trabajo juvenil de Marx y Engels. De las 50 veces que se repite la palabra en este libro (Naess *et al.* 1956: 154), el consenso de los comentaristas es que la ideología es la «distorsión del pensamiento que encubre las contradicciones sociales y procede de ellas» (Larrain 1983: 380). La ideología funciona como la «cámara

⁵ Según Engels «la ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente... pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo no sería tal proceso ideológico» (F. ENGELS [1893] 1980: 280). Como recuerda F. FUKUYAMA (1992: 103, 272, 274) el tema de la falsa conciencia ya estaba en la dialéctica del amo-esclavo de Hegel, para quien el cristianismo era una ideología de los esclavos, algo que no es verdadero en sí mismo, sino que surge de las necesidades históricas particulares de las personas que creen en ella porque sirve a sus intereses, en este caso, los de su propia liberación, aunque ello sucede a través de un mecanismo de regulación de las expectativas por medio de la alienación (que consiste en adoptar la ideología de la clase dominante): la alienación produce expectativas adaptativas concretadas en que la liberación llegará en la otra vida.

oscura» de las antiguas máquinas fotográficas: invierte la realidad de esas contradicciones, mediante un «reflejo proyectado» (Marx y Engels [1845-46] 1974: 26, 343). Dicha proyección o representación cumple la función de «falsificación» de la realidad para la «legitimación» de los intereses de la clase dominante que controla el Estado (Marx y Engels [1845-46] 1974: 26, 40, 72, 580). Para Marx y Engels, la ideología tiene la función adicional de dotar de sentido a la realidad, sentido que es necesario descodificar («desenmascarar») yendo más allá de la «apariencia ideológica» (Marx y Engels [1845-46] 1974: 11, 334) que, dentro de este marco interpretativo, es un pleonasma: la ideología es una representación fantasmal, una ilusión (Marx y Engels [1845-46] 1974: 18, 40, 51, 177-181), o, como dirá más tarde Engels ([1894] 2003: 86), un «retrato deformado... como un rostro reflejado por un espejo cóncavo e invertido».

El concepto de ideología en Marx evolucionará, después de su obra seminal con Engels, hacia una definición más neutral o funcional, con la crítica de la economía política. La ideología presenta el dominio de las relaciones de «dependencia material» que, «como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas... [es] consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes» (Marx [1857-58] 2007: 92). El papel de la ideología en el materialismo histórico sintetiza la contradicción o conflicto material (que se refleja en el de las ideas) entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, que constituyen la «base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia», que Marx concreta en «las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven» (Marx [1859] 1970: 37-38).

Partiendo del enfoque inicialmente negativo, Marx llega, así, a una descripción más positivista de la ideología, como una representación de la realidad, que debe ser sometida al método del materialismo dialéctico para descubrir lo que hay detrás de las apariencias (esto es lo que hace Marx con el famoso análisis del fetichismo de la mercancía donde las relaciones entre personas son representadas

como relaciones entre cosas) y, por definición, el materialismo histórico o socialismo científico, como lo denominará Engels, no es una ideología, sino conocimiento objetivo, verdadero (Schaff 1971: 81; Eagleton 1991: 90). Si la ideología para Engels es la «deducción de la realidad no a partir de sí misma, sino a partir de la representación» (Engels [1894] 2003: 85), de lo que se trata es de descubrir qué hay detrás de la «maleza ideológica» (Engels [1883] 1980: 83) o del «ropaje ideológico» (Engels [1888] 1980: 202, 206) y del Estado como «el primer poder ideológico» (Engels [1888] 1980: 204).

El materialismo histórico se convierte en ideología con Lenin, que vuelve a usar el término a la manera de Destutt de Tracy (Eagleton 1991: 90) al referirse al materialismo dialéctico como «ideología científica» (Lenin [1908] 1973: 53). Lenin y los marxistas historicistas abordan la ideología desde un enfoque afirmativo/propositivo: la ideología debe ser no solo deconstruida por medio del materialismo dialéctico, sino construida (Geuss 1982: 23). Sin perder la connotación crítica, la ideología se identifica ahora con el conjunto de ideas políticas relacionadas con los intereses de una clase: el marxismo (o más bien, su versión materialista, determinista y teleológica) se convierte con Lenin en la ideología del proletariado. De la misma manera que Marx distinguió entre la ideología como el pensamiento característico de la burguesía ascendente antes de acabar con los restos del feudalismo y la ideología como superestructura de la burguesía en el modo de producción capitalista (Drucker 1972: 154), Lenin contrapuso la «ideología socialista» (la del proletariado como clase ascendente) con la «ideología burguesa» (la de la clase dominante) (Lenin ([1902] 1981: 46, 48) y enfatizó el carácter estratégico de la lucha ideológica: la necesidad de encauzar las energías revolucionarias para construir la ideología socialista, depurándola de sus elementos no socialistas primero (socialchovinismo), e izquierdistas después, a los que considera –por cierto– como síntoma de la «enfermedad infantil del comunismo» (Lenin [1920] s.f.: 90). En efecto, la ideología para Lenin es un «arma» que las clases «forjan... para las batallas futuras» (Lenin [1920] s.f.: 13). Pero en la práctica esta herramienta de lucha política y por definición ideológica debe ser construida por una «vanguardia consciente del movimiento obrero internacional», los comunistas, que, para atraerse a las masas, necesitan «liquidar el doctrinarismo de izquierdas... enmendar por completo sus errores... desembarazarse de ellos» (Lenin [1920] s.f.: 79-80).

Así, Lenin corresponde milimétricamente a la especie de los ideólogos, que, como señala Minogue (1988: 371), «deben ser dogmáticos en la teoría, despiadados en la práctica».

La aproximación de Lenin influyó decisivamente en Lukács y Gramsci, pese a que estos autores, al contrario que aquel, reconocieron la autonomía relativa de la ideología en una versión mucho más equilibrada y sutil de la teoría de Marx. En todo caso, los tres tienen en común la idea de la concepción de la ideología como «arma defensiva u ofensiva» (Minogue 1988: 284) de la clase dominante y del proletariado respectivamente. Empezando con Lukács, hay una ideología de la clase dominante, que se materializa en el fetichismo de la mercancía y la ciencia burguesa, cuya función es disimular las relaciones reales entre clases (Lukács [1923] 1970: 48, 89, 96, 219). Como la ideología dominante se encuentra en crisis (Lukács [1923] 1970: 99, 219), Lukács considera necesario acelerar «la madurez ideológica del proletariado» («su conciencia de clase»): para el proletariado «la ideología es el fin y el arma» (Lukács [1923] 1970: 97, 99, 105). La crisis del capitalismo es también, por todo ello, una crisis ideológica, una «capitulación ideológica» ante el materialismo histórico, que es «la ideología del proletariado combatiente» o «expresión ideológica de la clase proletaria en vías de emancipación» (Lukács [1923] 1970: 234-235, 262).

Dado que «la ideología no es solamente un efecto de la organización económica de la sociedad: es también la condición de su funcionamiento pacífico» (Lukács [1923] 1970: 264), el proletariado en su conquista del poder debe primero liberarse de las adherencias de la ideología burguesa en su función cohesionadora (de las «ideologías nacionalistas capitalistas» que han llevado a una «subversión ideológica del proletariado») para luego destruir «ideológicamente» a la clase dominante (Lukács [1923] 1970: 267, 269, 276, 307). En esas operaciones de acoso y derribo Lukács sobrevalora, como reconocerá al final de su vida, el papel de la ideología marxista, calificada como «arma decisiva del proletariado» que éste recibe «de manos de la ciencia verdadera», el materialismo histórico, frente a la «falsa conciencia» de la ideología de la clase dominante (Lukács [1923] 1970: 48, 219, 232).

Gramsci comparte en ocasiones con Marx tanto la noción peyorativa de la ideología como conjunto de superestructuras que «tienden a ocultar la realidad» (Gramsci [1932-35 cuaderno 10] 1986: 201), como la más neutral de «significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas» y que «fusiona y unifica» un determinado «bloque social» ([1932-33 cuaderno 11] 1986: 249). A la vez, Gramsci, como Lenin y Lukács, concibe la ideología principalmente como una herramienta de lucha por, y ejercicio de, la hegemonía, término sobre el que se desplazan todas las funciones del concepto de ideología, entendida como «cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos» ([1932-35 cuaderno 10] 1986: 132). Las ideologías «son hechos históricos reales, que hay que combatir y revelar en su naturaleza de instrumentos de dominio... precisamente por razones de lucha política: para hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra» ([1932-35 cuaderno 10] 1986: 200).

Para Gramsci, las ideologías «son construcciones prácticas, son instrumentos de dirección política» y, específicamente, las ideologías dominantes son «instrumentos prácticos de dominio político sobre el resto de la sociedad» ([1930, cuaderno 3] 1981: 148). Su carácter cohesionador para la clase dominante se concreta en la noción de «bloque ideológico» ([1929-30, cuaderno 1] 1981: 108) cuya apoyatura es la «estructura ideológica», en la que la «prensa es la parte más dinámica de esta estructura» y «todo aquello que influye o puede influir en la opinión pública le pertenece» ([1930, cuaderno 3] 1981: 55). El concepto de opinión pública es clave para entender la hegemonía política a través de la mediación de la ideología (el elemento de consenso de la sociedad civil) con el Estado (el elemento de fuerza de la sociedad política): la opinión pública es, así, «el punto de contacto entre la “sociedad civil” y la “sociedad política”, entre el consenso y la fuerza» que el Estado «crea preventivamente» ([1930-31 cuaderno 7] 1984: 196).

Para la conquista del Estado y el ejercicio consiguiente de la «hegemonía política», primero es necesario pasar por una fase de «lucha por la hegemonía» que logre la «hegemonía político-intelectual en la sociedad civil» y en la que la ideología, entendida como «filosofía de la praxis» o «“verdadera” filosofía», se convierte en elemento crítico para la lucha por, y luego el ejercicio de, la hegemonía socialista ([1930, cuaderno 3] 1981: 172-173, 185). Para Gramsci son las ideologías las que «llevan a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad» ([1932-35 cuaderno 10] 1986: 140, 146) porque «los hombres adquieren conciencia de su posición social en el terreno de las ideologías» ([1932-33 cuaderno 11] 1986: 343) y es en esa arena en la que hay que conquistar primero la hegemonía generando el «consenso activo» de otros grupos a través de un partido político de vanguardia como verdadero intelectual colectivo, «una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción» ([1932-33 cuaderno 11] 1986: 323; [1931-32 cuaderno 8] 1984: 226; Buci-Glucksmann 1978: 48). De ahí la función de los intelectuales «de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no “consientan” ni activa ni pasivamente o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis» ([1930, cuaderno 3] 1981: 188). Ahora bien, aunque la hegemonía «presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo», ello no debería «afectar a lo esencial, porque... no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica» ([1932-24 cuaderno 13] 1999: 42).

Esto, que vale para las clases dominantes bajo el capitalismo, también se proyecta en la construcción de una nueva hegemonía socialista: «desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y

decisivas» ([1932-33 cuaderno 11] 1986: 349). En la lucha por conseguir la hegemonía, el «frente ideológico» ([1930-32 cuaderno 6] 1984: 164) o «frente cultural» resulta en todo caso tan necesario como el político y económico ([1932-35 cuaderno 10] 1986: 126) y la victoria en esa arena ideológica mediante la construcción de “un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales» ([1932-33 cuaderno 11] 1986: 252) es la que desata la «crisis de hegemonía o crisis del Estado en su conjunto» que da paso a la nueva forma de Estado socialista ([1932-34 cuaderno 13] 1999: 52). La ideología, como arma para la conquista del poder, es, por tanto, decisiva.

Aunque a veces se le califica como antimarxista (Drucker 1972: 159), Karl Mannheim se consideró a sí mismo socialista y se mantuvo básicamente sobre los parámetros de análisis de la tradición marxista: la ideología podía definirse como falsa conciencia y como programa de acción. La diferencia con Marx y los teóricos posteriores como Lenin y Lukács es que Mannheim, cuya obra magna se publicó en 1929 en alemán⁶, incluyó *en ambos casos* la ideología marxista, con su grupo de intelectuales (*intelligentsia*) al frente (Lichtheim 1965: 187, 192; Cox 1979: 211-212): si para Marx y Engels, su propia teoría no era ni podía ser una ideología, para Mannheim toda ideología (también la marxista) es una deformación del conocimiento y, por tanto, una falsa conciencia (Schaff 1971: 49, 51, 81). Por encima de las diferencias que Mannheim ([1936] 1966: 107-109) establece entre ideología en su sentido particular y como visión del mundo, prevalece el elemento de la «falsa conciencia»⁷: la radicalización de la metodología descodificadora de Marx («el descubrimiento de la significación genuina de una afirmación que yace oculta detrás de un disfraz de palabras») es aplicada al propio marxismo para proceder a su «desenmascaramiento», señalando «punto por punto, su carácter ideológico» (Mannheim [1936] 1966: 116, 127-128, 184). El arma de lucha se convierte así en «un

⁶ Es probable que Mannheim estuviera ya influido también por el pensamiento de Freud (véase más adelante), como evidencia la siguiente cita a propósito de la mentalidad utópica: «Cuando la imaginación no encuentra ninguna satisfacción en la realidad existente, aspira a encontrar un refugio en lugares y épocas elaboradas por el deseo» (K. MANNHEIM [1936] 1986: 275).

⁷ Para K. MANNHEIM ([1936] 1966: 153), la falsa conciencia adquiere una nueva significación cuando la ideología, «en cuanto forma de conocimiento, ya no es adecuada para captar el mundo actual... Considerado desde este punto de vista, el conocimiento aparece deformado y es ideológico por cuanto fracasa al querer explicar nuevas realidades acomodándose a una situación, y cuando se esfuerza en ocultarlas pensándolas en categorías que son inapropiadas».

método de investigación de la historia social e intelectual», en sociología del conocimiento (Mannheim [1936] 1966: 131, 343-344) y la vuelta a Destutt de Tracy que había comenzado Lenin queda completada (Freeden 2013: 34).

Mannheim, además, introduce una diferencia entre las «deformaciones ideológicas y utópicas» (Mannheim [1936] 1966: 154) que conecta con el pensamiento de Gramsci: la distinción entre utopía e ideología puede concebirse de manera análoga a la que se establece entre las ideas de la clase en ascenso (utopía) y las de la clase en decadencia (ideología) (Drucker 1972: 157, 159). La utopía correspondería así al momento gramsciano de lucha por la hegemonía («se orienta hacia objetivos que no existen en la situación real» y que «al mismo tiempo rompe las ataduras del orden existente»), mientras que la ideología correspondería al ejercicio (contestado por la ideología marxista) de la hegemonía burguesa (como prototipo de los programas «que nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban», ya que «su sentido es casi siempre falseado cuando son realmente llevados a la práctica») (Mannheim [1936] 1966: 260-261, 263). De ahí que las «utopías de las clases en ascenso» estén «con frecuencia, y en una gran medida, impregnadas de elementos ideológicos» (Mannheim [1936] 1966: 265) y que resulte «extremadamente difícil determinar lo que debe ser considerado como verdaderamente utópico (es decir: realizable en el futuro) en las perspectivas de una clase en ascenso, y qué debe ser considerado como mera ideología, tanto en las clases ascendentes como en las dominantes» (Mannheim [1936] 1966: 274)⁸. Lo importante, en cualquier caso, es que en la elaboración teórica de la contestación contra la ideología dominante, la lucha ideológica de la clase en ascenso (donde la herramienta fundamental ahora es la utopía), busca «transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con su propias concepciones» (Mannheim [1936] 1966: 273). Y en esa tarea Mannheim

⁸ Sobre la diferencia entre utopía e ideología en el pensamiento político posterior a Mannheim véase W.A. MULLINS (1972: 502-507) y el concepto de «punto terminal ideológico» de Minogue, que remite claramente a la relación entre la ideología (como «ciencia de la felicidad») y la utopía, en la medida en que dibuja «un mundo que sea a la vez perfecto y posible» (K. MINOGUE 1988: 143, 239, 242): el «punto terminal ideológico es simplemente una necesaria ilusión del empeño heroico» (K. MINOGUE 1988: 245). A este respecto es interesante la idea de complementariedad entre ideología y utopía propuesta por M.A. RAMIRO (2005: 87-88), así como los diferentes tipos ideales o modelos de utopía que el autor clasifica en: *Abundantia* (satisfacción de las necesidades con el máximo confort y mínimo esfuerzo), *Naturalia/Arcadia* (integración del ser humano con la naturaleza y recuperación de un modo de vida más sencillo identificado con una mayor felicidad), *Moralia* (creación de un ser humano virtuoso a través de un orden moral perfecto, mediante el proceso educativo), *Millenium* (recuperación del paraíso en este mundo) y *Utopia* (reforma de la sociedad mediante la acción del Estado, la Ciencia y el Derecho). Véase M.A. RAMIRO (2005: 95-111).

otorga un papel destacado a los intelectuales. Elementos de origen burgués, pero «cuyo capital consistía solamente en su educación» (Mannheim [1936] 1966: 219), son individuos «desclasados» que se adhieren de manera voluntaria a la lucha, transformando «el conflicto de intereses en un conflicto de ideas»; y para superar la «desconfianza» radicalizan sus posiciones «como compensación psíquica, por falta de una integración más fundamental dentro de la clase, y la necesidad de vencer su propia desconfianza así como la de los otros» (Mannheim [1936] 1966: 221-223).

1.2. De Freud a Žižek, sin olvidar a Lakoff

Como evidencian algunos planteamientos de Mannheim, el pensamiento sobre la ideología fue impactado en la década de 1930 por el psicoanálisis de Sigmund Freud. Además de la posible influencia del Freud sobre Mannheim, la corriente psicoanalítica de Wilhelm Reich, Herbert Marcuse y Jacques Lacan teñirá el abordaje del concepto de ideología de los continuadores del marxismo en sus versiones estructuralistas (Althusser) y posmarxistas (Žižek).

El punto de enlace entre los dos programas de investigación –psicoanálisis y marxismo– es el concepto de falsa conciencia: como señala Castilla del Pino (1969: 23), «no hay ideología sin falsa conciencia»⁹. Pero conviene recordar que Freud recibe el concepto marxista de ideología como falsa conciencia a través del filtro de Nietzsche, verdadero eslabón perdido de la noción de ideología: para Nietzsche, las ideologías son ilusiones sistemáticas reproducidas socialmente, que obedecen a necesidades psicológicas de enmascaramiento de la voluntad en condiciones de falta de libertad; son racionalizaciones de esa situación social real de esclavitud tanto como un intento de mantener el poder por parte de una clase dominante (Warren 1984: 554-555).

Lo que hace Freud es agregar «a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica» y procede, como Marx, intentando «alzar el velo que encubre la realidad exterior» (Freud [1927] 1978:

⁹ La falsa conciencia tiene una doble dimensión: objetiva, en la que la realidad deja de ser lo que es (el objeto) y se transforma en lo que debe ser (una realidad imaginada) y, subjetiva, que coincide con lo que conviene al observador (ideología como *wishful thinking*). La consecuencia de esta doble dimensión de la falsa conciencia es el aislamiento de la realidad y la petrificación dogmática (J.S. ROUCEK 1944: 480; y C. CASTILLA DEL PINO 1969: 24).

169. 173). Por tanto, con Freud se vuelve al enfoque peyorativo/derogatorio de la ideología. Su tesis es que las representaciones religiosas y culturales, el acervo de ideales de una sociedad, nacen de la indefensión humana ante la prepotencia de la Naturaleza y luego del «impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización» (Freud [1927] 1978: 158-159). Se trata de «ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad» (Freud [1927] 1978: 167), que, como resumirá luego Marcuse ([1953] 1985: 246), se basan en el choque entre el deseo infantil, representado por la madre (símbolo de «la liberación de la necesidad») y la realidad, representada por el padre (símbolo de «la dominación, la sublimación y la resignación»): «calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo» (Freud [1927] 1978: 169). Vale recordar que para Freud el deseo es «no tanto la expresión consciente de una búsqueda afectiva orientada hacia una meta, como aquello mediante lo cual se indica la existencia de una carencia, lo que constituye el negativo siempre presente de las primeras experiencias de satisfacción» y que remiten al complejo de Edipo (Fedida 1979: 65). Ahora bien, para Freud una ilusión «no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error... la ilusión no tiene por qué ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad» (Freud [1927] 1978: 168). En este sentido, los ideales culturales nacionales (las ideologías nacionalistas) desempeñan una función efectiva y real de cohesión social, por la cual, los oprimidos pueden sentirse afectivamente ligados a los opresores y, a pesar de su hostilidad, ven en sus amos su ideal» (Freud [1927] 1978: 150-151).

Pero qué pasa cuando las ilusiones se convierten en realidad. Entonces entra en juego la “fuerza inmunizadora de las ideologías” (Habermas [1971] 1998: 22). Esa es la tesis de Marcuse ([1954] 1984: 41) en su análisis de la ideología capitalista en las sociedades industriales avanzadas, donde «la “falsa conciencia”... se convierte en la verdadera conciencia». Lo que nos importa aquí es cómo, bajo esas condiciones, el «discurso político» –la «ideología represiva de la libertad», como ideología dominante– se cierra y se vuelve autorreferencial (Marcuse [1954] 1964: 70, 118). Sus proposiciones funcionan como «fórmulas mágico-rituales» («machacadas y remachacadas en la mente del receptor producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula») y sus

conceptos se vuelven conceptos ritualizados, inmunes a la contradicción, gracias a que operan mediante sinónimos y tautologías (Marcuse [1954] 1964: 118)¹⁰. El discurso ideológico se convierte así en un lenguaje orwelliano «ritual-autoritario» (Marcuse [1954] 1964: 119, 132) y, como apuntará más tarde Habermas, la ideología se identifica como una forma de comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder (Eagelton 1991: 128).

El proceso de «absorción de la ideología por la realidad» (Marcuse [1954] 1964: 41) preparó el camino para el análisis de Althusser sobre los aparatos del Estado. Si el «Aparato Represivo del Estado» (policía, justicia, ejército) «funciona por medio de la violencia» (en realidad principalmente por la «represión» y solo de manera secundaria por la «ideología»), el «Aparato Ideológico del Estado» (el sistema de partidos, los medios de comunicación y la cultura, las iglesias, el sistema educativo) lo hace mediante sometimiento voluntario («por ideología») con el aporte secundario de la represión, siendo en esa arena del AIE donde se libra el combate entre la ideología de la clase dominante y la contra-ideología de los oprimidos (Althusser [1971] 1984: 16-19, 23, 39, 55, 58-59). Por eso, para Althusser, la ideología es una práctica material: «la ideología tiene una existencia material», no es una distorsión de la realidad (Althusser [1971] 1984: 39). Aunque la ideología ya había sido identificada por Reich ([1933] 1983: 13 y ss.) como «poder material», dicha identificación tiene un sentido muy distinto en Althusser, que lo toma directamente de la tesis de Debord ([1967] 1995: 127) sobre la «materialización de la ideología». Si para Reich la ideología es una fuerza que nace de la conciencia que «a su vez está determinada por la estructura económica de la sociedad» (Reich ([1933] 1983: 111), para Althusser, la ideología es una nueva realidad (la del AIE que opera de acuerdo a una lógica de «autonomía relativa de las superestructuras»), cuya función sigue siendo vista en clave marxista como el ejercicio de un poder económico unificado para mantener las relaciones capitalistas de explotación existentes (Althusser 1970: 11; [1971] 1984: 6-7, 28; Freedon 2013: 46, 48). Lo que Althusser quiere decir detrás de la jerga de la

¹⁰ «Este lenguaje habla mediante construcciones que imponen sobre el que lo recibe el significado sesgado y resumido, el desarrollo bloqueado del contenido, la aceptación de aquello que es ofrecido en la forma en que es ofrecido» (H. MARCUSE [1954] 1984: 121). «El lenguaje cerrado no demuestra ni explica: comunica decisiones, fallos, órdenes. Cuando define, la definición se convierte en “separación de lo bueno y lo malo”; establece lo que es correcto y lo equivocado sin permitir dudas, y un valor como justificación de otro. Se mueve por medio de tautologías, pero las tautologías son “frases” terriblemente efectivas. Expresan el juicio de una “forma prejuzgada” pronuncian condenas» (H. MARCUSE [1954] 1984: 132).

sobredeterminación y de su interpretación errónea de Lacan (Eagelton 1991: 144-145; Hawkes 2003: 123-124) es que la ideología «es profundamente *inconsciente*» en tanto que «sistema de representaciones» u «objetos culturales», «acciones y prácticas gobernadas por rituales», que son «percibidos-aceptados-sufridos» (Althusser 1970: 233; [1971] 1984: 44) o, como más tarde aclarará Bordieu con su concepto de *habitus*, que ya están interiorizados en el inconsciente cultural sin necesidad de una obediencia o aceptación consciente (Eagelton 1991: 156). De ahí, la frase de Althusser ([1971] 1984: 45) de que «el hombre es un animal ideológico por naturaleza». La ideología es «la relación entre los hombres y su “mundo”... que *expresa* una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, más que una descripción de la realidad” (Althusser 1970: 233-234). Dicha relación estaría construida a partir del lenguaje sobre una base cerrada, circular y autorreferencial (Eagelton 1991: 137), lo que conecta el planteamiento de Althusser con el análisis del discurso ideológico de Marcuse, añadiendo el primero que la ideología tiene una función de «interpelación o llamar por su nombre» (Althusser [1971] 1984: 48, 55), y, por tanto, es la base no solo del reconocimiento para la reproducción social (la reproducción de la propia ideología), sino también puede ser el punto de partida para la acción colectiva transformadora (Sánchez Vázquez 1978: 31).

Para analizar el concepto de ideología en Žižek y su retorno desde la ideología como programa movilizador a la paralizante falsa conciencia, es necesario regresar al cuerpo de la literatura psicoanalítica y, en lo concreto a Lacan. Como «psicoanalista freudiano de estricta observancia» (Auzias 1970: 139), Lacan comparte con Freud su «geografía psíquica» donde la ideología reside en el superego, la conciencia moral, que es a la vez el ideal del yo, representado en la figura del padre, y el yo ideal, ligado al narcisismo y que es un sueño, una aspiración: «el deseo de un deseo» (Auzias 1970: 159-160, 163). Para Lacan el significado es aquello que se dice literalmente en un significante, junto con aquello a lo que remite el significante por medio de metonimias (desplazamientos de significados) y metáforas (condensación de significados): «lo no dicho, lo reprimido, lo censurado, lo omitido, el lapsus» (Auzias

1970: 133, 154-155)¹¹. Según los traductores del pensamiento de Lacan a la ciencia política, este pone énfasis en la complicidad del sujeto con el discurso ideológico (algo que ya vio Althusser), lo cual da cuenta no solo del poder de seducción del mismo, sino también explica la propia existencia (y eventual éxito) de dicho discurso. Para Lacan la ideología propone una fantasía de plenitud (esa es su función de dar sentido y cohesionar) a sujetos que desde su nacimiento están sometidos a una falta (la separación de la madre) y que, desde entonces, arrojados al mundo del lenguaje, quedan incompletos e intentarán recuperar una plenitud ausente: la ideología sería así la fantasía con la que los individuos aspiran a reconciliarse consigo mismos y con el mundo. Pero lo importante de esa fantasía de vuelta a la madre (ideología) no es el contenido (el concepto de plenitud es deliberadamente vacío), sino la expectativa de alcanzarla en el futuro, la expectativa de goce: el goce que experimenta el sujeto al conservar su deseo, el cual solo existirá si el sujeto permanece insatisfecho. El ansia de plenitud (la fantasía ideológica) aspira en definitiva a restaurar el sentido del mundo mediante un horizonte utópico que promete implícita o explícitamente una plenitud futura, a condición evidentemente de que se realicen o completen ciertas acciones. Así, frente a la ideología, el sujeto no sólo es víctima de un engaño o falsa apariencia, sino también cómplice, ya que goza persiguiendo la ideología como horizonte utópico y no alcanzándola para mantener viva su pulsión. Por tanto, el discurso ideológico sirve para calmar la ansiedad del ser humano ante la incertidumbre de la Naturaleza y las frustraciones (entendidas como rechazos de satisfacciones) de la civilización, tal y como ya habían planteado Freud, Nietzsche y Hegel (Fedida 1979: 95; García y Aguilar 2008: 4-6; Engelken-Jorge 2011: 28-32; Antón 2013: 103-104, 171, 204; Becerra 2013: 4-6).

Las consideraciones de Žižek sobre la ideología inspiradas en el esquema lacaniano se establecen en dos planos. El primero está anclado en su crítica de la ideología capitalista global

¹¹ Esta tesis está confirmada desde el campo de la lingüística cognitiva por G. LAKOFF y M. JOHNSON ([1980] 2001). Para estos autores, el sistema conceptual humano, «en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica», lo cual significa que «la mayoría de los conceptos se entienden parcialmente en términos de otros conceptos» y funcionan a base de automatismos del lenguaje asociados a metáforas y metonimias (G. LAKOFF y M. JOHNSON [1980] 2001: 39-40, 75, 96). En tal sentido, las metáforas «pueden crear realidades, especialmente realidades sociales. Una metáfora puede convertirse así en una guía para la acción futura» (G. LAKOFF y M. JOHNSON [1980] 2001: 198).

dominante, que, bajo el multiculturalismo, se presenta como «la forma aparente de no-ideología, su deformación o desplazamiento formal» (Žižek 2008: 20). Para Žižek, «las ideas dominantes no son NUNCA directamente las ideas de la clase dominante», sino que incorporan «una serie de motivos y aspiraciones de los oprimidos... para re-articularlos de modo que sean compatibles con las relaciones de poder existentes» (Žižek 2008: 21). Eso es lo que hace el multiculturalismo respecto a las minorías. Pero, como despolitización de la vida económica, «la ideología [dominante] es siempre autorreferencial»: se define distanciándose de las otras visiones a las que califica como ideológicas (Žižek 2008: 113). En tal sentido opera fundamentalmente para tapar que «*lo que de verdad importa* no se manifieste», esto es, «la lógica inexorable del capital» (Žižek 2008: 111). La ideología, como «ideología en sí», vuelve de esta manera a sus orígenes de encubrimiento de la realidad (el fetichismo de la mercancía) al servicio de la clase dominante (Žižek 2003: 16; 2008: 58-62; Antón 2013: 160-161).

El segundo plano se refiere a la ideología en un sentido genérico o «para sí». La tesis de Žižek es que un sistema político, para poder funcionar, «necesita que su propia ideología no sea tomada en serio». El «cinismo», en su acepción popular, sería «el modo principal en que se expresa la ideología», y el sujeto ideal que consume la ideología es el que «mantiene una distancia irónica hacia el sistema» (cfr. Antón 2013: 28; García y Aguilar 2008: 4). Esto no invalida el hecho de que la ideología sea una experiencia de goce, y, además de goce compartido, ya que se experimenta a través de ciertas prácticas sociales (Antón 2013: 33). Lo relevante, en cualquier caso, es que el sujeto, pese a saber qué implica lo que hace, continúa haciéndolo: la ilusión no yace en la conciencia de los agentes, sino en sus acciones, la prácticas rituales de socialización y consumo en las que los sujetos participan a través del AIE (Žižek [1989] 2008: 59-61; 2003: 19-24; Antón 2013: 162, 168, 171). Así, los objetos sublimes de la ideología son referentes (lo denotado: el mercado o el BV por ejemplo) de determinados términos clave, «puntos nodales» o «nudo de significados» (el capitalismo o el socialismo del siglo XXI) cuya función es la de unificar y dar sentido al conjunto de experiencias del propio sujeto (Žižek [1989] 2008: 126, 135). La ideología (fantasía) es la «distorsión presente en aquello que los sujetos realmente hacen,

independientemente de sus *creencias* al respecto», más o menos inconscientes (Antón 2013: 173-174, 178-179, 200-201), y dichas acciones permiten escapar del antagonismo de una «división social traumática [la del ser humano con la Naturaleza, por ejemplo] que no se puede simbolizar» (Žižek [1989] 2008: 76).

La ideología, en definitiva, «no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, que pretende ser tomada seriamente» (Žižek [1989] 2008: 58). «El nivel fundamental de la ideología [...] no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social» (Žižek [1989] 2008: 61). Es «como una construcción parecida al sueño [Žižek habla del «sueño ideológico»] que nos obstaculiza ver el estado real de las cosas, la realidad en cuanto a tal» (Žižek [1989] 2008: 78-79). En este sentido, la ideología se vuelve ideología dominante «cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentos en su favor» (Žižek [1989] 2008: 80). Žižek, como Marcuse, subraya el carácter tautológico y orwelliano del discurso ideológico: la ideología designa «una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad»; y se materializa en un «punto nodal», que es un «significante sin significado [...] en la realidad positiva porque no tiene congruencia positiva, porque es simplemente la objetivización de un vacío» (Žižek [1989] 2008: 80, 133, 135). Este punto nodal, que esencializa la ideología, es de naturaleza «puramente performativa, su significación coincide con su propio acto de enunciación» y «mantiene su identidad a través de todas las variaciones de su significado» (Žižek [1989] 2008: 140-141). Para funcionar como lema de la ideología dominante, el punto nodal necesita excluir un «determinado significante clave... del orden simbólico», que, en términos lacanianos, retorna a lo real como síntoma (Žižek [1989] 2008: 108): es «el retorno de lo reprimido» del que ya habló Freud ([1915] 1979: 161). Vale recordar que para Freud, «el síntoma es un sustitutivo de algo que la represión impide manifestarse» y «expresa tanto lo que ha sido reprimido como lo que ha constituido la causa de tal represión y ha contribuido de esta manera a su génesis» (Freud [1915-17] 1979: 312, 316). Nuestra hipótesis, coincidiendo con Sánchez Parga (2011: 33-35), es que el BV cumple esa función respecto al

concepto de desarrollo. Adicionalmente creemos que existen buenas razones cognitivas que posibilitan experimentar la mentira del BV como verdad, y que servirán para cerrar este apartado.

Este es un tema tratado inicialmente por Revel cuando identificó la ideología como una variante de la mentira (Revel 1989: 9, 161) y subrayó la función cognitiva de la ideología como mecanismo de reducción de la complejidad¹². Revel describe además la transformación de la ideología de arma ofensiva en defensiva (su degradación «en un sindicato de intereses») (Revel 1989: 145), y caracteriza la ideología dominante en su vertiente «a la vez, intolerante y contradictoria. Intolerante, por incapacidad de soportar que exista algo fuera de ella. Contradictoria, por estar dotada de la extraña facultad de actuar de una manera opuesta a sus propios principios, sin tener el sentimiento de traicionarlos. Su repetido fracaso no la induce nunca a reconsiderarlos; al contrario, la incita a radicalizar su aplicación» (Revel 1989: 148). Ello es así porque la ideología se caracteriza precisamente por «la impermeabilidad a la información, con vistas a la protección de un sistema interpretativo... [y] el ropaje ideológico inmuniza a constelaciones de creencias contra los embates de lo real en casi todas las esferas del pensamiento y la actividad humanos» (Revel 1989: 149).

Podríamos entender en este sentido la ideología como una estrategia para operacionalizar la predisposición psicológica humana, a reducir la complejidad del mundo facilitando de forma rápida y fácil el procesado de información, dada nuestra condición de vagos cognitivos. Las principales predisposiciones (las tendencias a la generalización, la secuenciación y el reduccionismo clasificatorio; la tendencia a buscar información confirmatoria y a rechazar la que no encaja, o disonancia cognitiva; el pensamiento ilusorio y las distorsiones autocomplacientes, o el efecto del falso consenso) que distingue Gilovich ([1992] 2009: 11-12, 40, 84-88, 118-120), serían, por tanto, operaciones vinculadas a la ideología. Y la ideología coincidiría con lo que Lakoff (2008: 36) denomina «marcos profundos»: «estructuras mentales profundamente arraigadas que configuran nuestra comprensión del mundo», que

¹² «Es duro vivir sin ideología, ya que entonces uno se encuentra ante una existencia que no conlleva más que casos particulares, cada uno de los cuales exige un conocimiento de los hechos único en su género» (J-F. REVEL 1989: 144).

se asientan en el cerebro de la gente a base de repeticiones de palabras clave, a la vez que inhiben los marcos opuestos (Lakoff 2008: 73-76).

2. El Buen Vivir como «objetivo central de la política pública» de Ecuador

El concepto de BV ha suscitado mucho interés en distintos ámbitos, desde la academia a la política pasando por los movimientos sociales, ha superado las fronteras del contexto andino en el que surgió para ser debatido a nivel internacional (SENPLADES 2013: 16; Fatheuer 2011; Monni y Pallotino 2013; Vanhulst y Beling 2013; Viola 2014; Hidalgo Capitán 2014) e inclusive ha sido propuesto como modelo exportable con pretensiones totalizadoras o “Buen Vivir mundial» (SENPLADES 2013: 18). Nuestro interés, siguiendo a Walsh (2010), es desentrañar la interpretación y aplicación del paradigma del BV como principio orientador de un (supuesto) régimen que «abra la puerta para formular alternativas al desarrollo» (Acosta 2011: 24) «más allá del desarrollo» (Gudynas y Acosta 2011a). Por esta razón no nos adentraremos en aspectos como su origen, la cosmovisión en la que se inspira o sus aportes al debate teórico sobre el (post)desarrollo. En consideración de que «el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del BV como objetivo central de la política pública» (SENPLADES 2013: 23) nos concentraremos en analizar cómo y en qué medida los principios del BV son utilizados como referencia en la construcción y articulación de las distintas políticas públicas de Ecuador.

En el preámbulo de la Constitución de la República se fija el objetivo de la Asamblea Nacional constituyente: construir «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*» (ANC 2008: 1). El BV, definido también como «nuevo pacto social» o «nuevo pacto de convivencia» (Ramírez 2010b: 55, 60, 62, 63, 64) implica una visión integral del ser humano e integra los aspectos materiales y espirituales del bienestar. Se identifica con «la vida en plenitud», (Macas 2010: 14), como equilibrio y armonía entre las distintas dimensiones del ser humano. Y como resumen, Correa y Falconí (2012: 267), es «la necesidad de vivir en armonía

con la naturaleza, con uno mismo y con los demás, reconociendo la diversidad cultural»¹³.

A pesar de los diferentes énfasis que se evidencian en las distintas descripciones del BV, se pueden distinguir cinco elementos constitutivos comunes, imprescindibles para su consecución y, por tanto, también constructivos del BV: armonía con la Naturaleza; reivindicación de los principios y valores de los pueblos ancestrales; satisfacción de las necesidades básicas; justicia social e igualdad como responsabilidades del Estado planificador; y democracia. Hay también dos enfoques transversales que es importante considerar: el BV como proyecto en construcción permanente y el BV como crítica al paradigma de la modernidad de matriz occidental, antropocéntrica, capitalista y economicista.

Armonía con la Naturaleza. El respeto por la Naturaleza, simbolizada por la *Pachamama*¹⁴, es quizás el elemento más claro y de mayor consenso en las distintas formulaciones del BV. La Constitución de la República, en el capítulo dedicado a los «Derechos del Buen Vivir» recita:

«Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados» (ANC 2008: 32).

El BV supone una relación de pertenencia, no de dominación o explotación, de las personas con la Naturaleza. Se asocia a una perspectiva «biocéntrica», que pone énfasis en el valor intrínseco de

¹³ René Ramírez, anterior Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) y actual Secretario Nacional de Ciencia, Innovación y Tecnología (SENECYT), da una definición más compleja del BV: «por Buen Vivir entendemos la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, al amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación; que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan, de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno valoran también subjetivamente-, sin producir ningún tipo de dominación a otro» (cfr. SENPLADES 2009: 38-39; y R. RAMÍREZ 2010a: 139).

¹⁴ En la tradición indígena kichwa la *Pachamama* es la madre tierra, símbolo de la unidad indisoluble entre todos los seres vivientes (J.J. GARCÍA MIRANDA 1998).

la Naturaleza y de la vida, independientemente de la satisfacción de las necesidades de los seres humanos (Ramírez 2010a: 24). Este enfoque rechaza la concepción antropocéntrica de matriz occidental y reivindica una postura en la que «la justicia intergeneracional no únicamente tiene que ver con generaciones humanas, sino también con especies de vida» (Ramírez 2010a: 24). La mirada biocéntrica asume tal relevancia dentro del BV que la Constitución dedica un capítulo específico y cuatro artículos a los «derechos de la naturaleza» (ANC 2007: 65, 66). Así, la Naturaleza tiene derecho, entre otros, «a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (ANC 2007: 65). Por consiguiente, el BV no se puede alcanzar mediante un modelo económico explotador de la Naturaleza. Según Ramírez «el nuevo pacto social que ha firmado la sociedad ecuatoriana no puede convivir con una estrategia primario exportadora... Este rol siempre estuvo destinado al fracaso» (Ramírez 2010b: 68).

Reivindicación de los principios y valores ancestrales. La referencia a la tradición de los pueblos ancestrales se vuelve explícita en el momento en que se identifica el BV con el *Sumak Kawsay*. «Ecuador, como país andino, construye los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales, sobre un concepto y visión del mundo nacidos en las antiguas sociedades de la región de los Andes sudamericanos: el Buen Vivir es el Sumak Kawsay» (SENPLADES 2013: 16). Acosta, primer presidente de la Asamblea Nacional Constituyente¹⁵, explica que «para entender lo que implica el buen vivir...hay que empezar por recuperar los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades indígenas» (Acosta 2011a: 53).

A partir de la concepción de la diversidad como riqueza se señala la importancia de la interculturalidad en la construcción de la sociedad del BV, que se basa en una «idea social de solidaridad y redistribución» (SENPLADES 2013: 16) y rescata los valores de justicia y equidad de una supuesta tradición indígena ancestral. La Constitución, en el capítulo cuarto, protege los derechos de las

¹⁵ Si bien recientemente Alberto Acosta ha tomado distancia del presidente Correa (A. ACOSTA 2013: 9-20; y la entrevista de B. S. FERNÁNDEZ *et al.* 2014), fue asambleísta constitucional, primer presidente de la Asamblea Nacional Constituyente, Ministro de Energía y Minas, y uno de los principales colaboradores de Correa en la construcción del Movimiento Alianza País. Por esta razón consideramos que sus reflexiones a propósito de los principios del BV pueden ser tomadas como referencia del proyecto constituyente de Alianza País.

comunidades, pueblos y nacionalidades y establece el respeto a la integridad de su territorio (ANC 2008: 41, 42, 43). En los PNBV 2009-13 y 2013-17 se recoge esta temática y se establecen objetivos específicos para la promoción y el fortalecimiento de las distintas identidades que caracterizan la sociedad ecuatoriana¹⁶.

Satisfacción de las necesidades básicas. La Constitución transpone como «derechos» lo que el lenguaje del desarrollo llama necesidades básicas. Entre los deberes primordiales del Estado, se menciona: «Garantizar sin discriminación alguna el efectivo goce de los derechos establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales, en particular la educación, la salud, la alimentación, la seguridad social y el agua para sus habitantes» (ANC 2008: 25).

El concepto de necesidades básicas reaparece en los PNBV: «en una sociedad en donde existen altos niveles de necesidades básicas insatisfechas, es indispensable materializar alternativas económicas a la estrategia primario exportadora» (SENPLADES 2009: 55). Por esta razón, se propone una nueva estrategia de acumulación y redistribución en el largo plazo: la «estrategia endógena sostenible para la satisfacción de las necesidades básicas» (SENPLADES 2009: 56, 57, 58). Dicha estrategia se hará efectiva a través de un proceso en cuatro fases que debería conducir a una economía basada en los bio-conocimientos y los servicios turísticos (SENPLADES 2009: 57).

«Con este objetivo, cabe recordar que la mayor ventaja comparativa que tiene Ecuador es su biodiversidad, y la mayor ventaja competitiva que puede tener es saber aprovecharla a través de su conservación y la construcción de la industria de la bio y nano tecnología. En este sentido, la nueva estrategia está orientada a construir, en el mediano y largo plazo, biópolis: una sociedad del “bio-conocimiento”, de servicios eco-turísticos comunitarios y de productos agro-ecológicos» (Ramírez 2010b: 69).

¹⁶ El PNBV 2009-13 plantea en el Objetivo 8 «Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad» (SENPLADES 2009: 82), mientras que el PNBV 2013-17 contempla en el Objetivo 5 «Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad» (SENPLADES 2013: 181).

La estrategia que se articula a la primera de estas fases (PNBV 2009-13) se basa en la «democratización de los medios de producción, redistribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad» (SENPLADES 2009: 59) y, como complemento, la sustitución selectiva de las importaciones y la diversificación de las exportaciones (SENPLADES 2009: 60, 61). En el PNBV 2013-17 se denomina «estrategia de acumulación, distribución y redistribución a largo plazo» y mantiene su contenido en lo esencial (SENPLADES 2013: 63), con un mayor énfasis en la necesidad de cambiar la matriz productiva, cuya «transformación se vuelve la acción primordial que permitirá resolver el desempleo, la pobreza y la inequidad» (SENPLADES 2013: 73). También se ratifica la orientación estratégica para lograr el cambio estructural del modelo económico, por lo que «la inversión pública está dirigida a sembrar el petróleo y cosechar una matriz productiva para la sociedad del conocimiento» (SENPLADES 2013: 17).

Justicia social e igualdad como responsabilidad del Estado planificador. El BV se relaciona con la defensa de los bienes comunes y del interés colectivo (Falconí 2013: 13). «Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular, conforme al buen vivir» figura entre las responsabilidades que la Constitución asigna a las ecuatorianas y los ecuatorianos (ANC 2008: 74). El «socialismo del sumak kawsay» o «socialismo del siglo XXI» es la estrategia política para alcanzar el BV en la dimensión que enfatiza la preocupación por la justicia social y la igualdad:

«En el largo plazo, visualizamos una sociedad socialista cuya pauta distributiva es la igualdad y la democracia. En el caso de la igualdad lo principal es la recuperación de lo público y junto con ellos la distribución, los principios de universalidad y gratuidad; en el ámbito de la democracia, se trata de la democratización del poder —que supone también de los poderes a nivel mundial— Es importante señalar que lo público no puede entenderse únicamente como lo estatal. La recuperación de lo estatal no es necesariamente de lo público» (Ramírez 2010a: 136).

Así todo, el Estado vuelve a ser un actor fundamental de la vida política y económica: «el principal agente de acción colectiva», aunque no el único. Por esta razón «el Gobierno ecuatoriano

busca recuperar el Estado para la ciudadanía y también fomentar la acción colectiva de la propia sociedad» (SENPLADES 2013: 85). La Constitución asigna al Estado entre sus «deberes primordiales» el de «planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir» (ANC 2008: 17).

La planificación nacional se concibe como «una de las principales herramientas del proceso político ecuatoriano» (SENPLADES 2013: 16). «La Carta Magna colocó a las funciones de planificación en el centro de la construcción del nuevo régimen del desarrollo y del Buen Vivir. Para ello, establece la obligatoriedad de constituir un “sistema descentralizado de planificación participativa”, que fija los grandes lineamientos del desarrollo y las prioridades del presupuesto y la inversión pública» (SENPLADES 2013: 55). El PNBV 2013-17 empieza con esta consigna: «el Buen Vivir se planifica, no se improvisa» (SENPLADES 2013: 13).

Democracia. «El Socialismo del Buen Vivir implica una democracia profunda con participación popular permanente en la vida pública del país. No se realiza sin el compromiso activo de la ciudadanía y de los pueblos» (SENPLADES 2013: 24).

«En América Latina en general y Ecuador en particular, la democracia y la participación política se redujeron al acto de votar. Sin embargo, la democracia supone el involucramiento efectivo de la sociedad en la toma de decisiones. La democracia que buscamos es una democracia sustentada en el debate permanente, en el diálogo y, sobre todo, en un proceso donde los ciudadanos sean los gestores de su desarrollo. Esta democracia radical supone entonces la construcción de ciudadanía, es decir, sujetos de derecho que puedan ejercer el poder. Por lo tanto, fortalecer la democracia implica promover la participación social y la organización en todas sus formas» (Patiño 2010: 133).

A partir de estos cinco elementos constitutivos, el supuesto potencial innovador y de ruptura con el concepto tradicional de desarrollo que tiene el BV se fundamenta dialécticamente como proyecto

en construcción y como crítica al paradigma de la modernidad.

El Buen Vivir como proyecto en construcción. El BV no queda definido de una vez por todas, sino que «es un concepto que se está debatiendo, que está en construcción; es un concepto completamente móvil, que llama a reflexionar. Se trata de un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación» (Ramírez 2010a: 139). Esta dimensión procesual, que tiene una función de movilización de la sociedad y de ideología como arma ofensiva, a la Lukács y Gramsci, ha estado presente desde el inicio del proyecto de reforma del Estado, tanto que Acosta afirma que «el Buen Vivir, más que una declaración constitucional, significa una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma» (Acosta 2011: 51).

El Buen Vivir como crítica al paradigma de la modernidad. El BV rechaza los fundamentos de la teoría del desarrollo de la corriente principal, que es calificada como occidental, antropocéntrica, capitalista y economicista, en un giro típicamente gramsciano para «destruir una hegemonía y crear otra». Explica René Ramírez: «el nuevo pacto de convivencia pone su énfasis en construir otros mundos vitales diferentes a la propuesta civilizatoria de Occidente, que se basa principalmente en lo económico/productivo y en el consumo» (Ramírez 2010b: 64). En el ámbito económico, el núcleo fundamental de esta doctrina se identifica con las políticas de corte neoliberal, por lo que en el PNBV 2009-13 se afirma que «el significado más profundo del Plan está en la ruptura conceptual que plantea con los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas del concepto de desarrollo» (SENPLADES 2009: 5). La distancia con el concepto de desarrollo representa un elemento medular del BV:

«en términos generales, el concepto dominante de desarrollo ha mutado y ha sido inmune a cuestionamientos. Ha “resistido” a críticas feministas, ambientales, culturales, comunitarias, políticas, entre otras. No obstante, sus críticos implacables han sido incapaces de plantear conceptos alternativos. Es por eso que es necesario encontrar propuestas desde el sur que permitan repensar las relaciones sociales, culturales, económicas, ambientales desde otro

lugar. Siguiendo el nuevo pacto de convivencia sellado en la Constitución del 2008, este Plan propone una moratoria de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir» (SENPLADES 2009: 18).

La operacionalización del BV como concepto alternativo al de desarrollo precisa una «nueva métrica» del bienestar de las personas y los avances hacia esa plenitud, en términos de objetivos, instrumentos, indicadores y herramientas (SENPLADES 2013: 28). El lema «Revolución Ciudadana»¹⁷ –adoptado para el programa de gobierno del presidente Correa, desde su primera elección en 2006– refleja el carácter de ruptura de su proyecto y el rol protagónico de la ciudadanía en su construcción. El cambio debe encaminarse hacia la consecución del eco-socialismo¹⁸, como síntesis del BV en sus dimensiones ecológica y socialista-redistributiva: «el eco-socialismo es uno de los horizontes posibles que se levanta como una referencia contemporánea para proponer a la humanidad una salida a la crisis civilizatoria y ambiental» (Falconí 2013:14).

3. Las ideologías del Buen Vivir

En este apartado se analizarán algunas de las orientaciones de las políticas públicas de Ecuador en los últimos años para entender si, efectivamente, apuntan a la realización del BV como su «objetivo central» o si más bien éste se ha convertido en un «Aparato Ideológico del Estado» funcional a los verdaderos objetivos desarrollistas perseguidos (aumento del PIB per cápita con reducción de la pobreza y de la desigualdad) que se basan en una concepción de desarrollo y bienestar distinta a la «vida en plenitud», y mucho más parecida al actual consenso de desarrollo post-Washington con algunos componentes del nuevo desarrollismo de Ha Joon Chang. En lo que sigue se hará referencia a tres

¹⁷ El Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010, retomando el Plan de Gobierno con el cual el Movimiento Alianza País se presentó a las elecciones en 2006, con Rafael Correa como candidato presidencial, proponía un Revolución Ciudadana articulada en cinco ámbitos: revolución constitucional y democrática; revolución ética; revolución económica y productiva; revolución social; y revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana (SENPLADES 2007: 5).

¹⁸ Este término es equivalente, en lo sustancial, al «Socialismo del *Sumak Kawsay*» (R. RAMÍREZ 2010a y 2010b) o «socialismo del siglo XXI».

principales definiciones estilizadas de ideología: el BV como la falsa conciencia, el BV como utopía movilizadora y el BV como ideología dominante.

3.1 La falsa conciencia de la Revolución Ciudadana

El BV, como cualquier otra ideología, se puede considerar «un análisis que explica el mal y el cambio» (Minogue 1988: 60): presenta una lectura de las condiciones sociales y económicas actuales como fruto de las políticas neoliberales y propone una guía hacia un cambio radical en el modelo económico, la «estrategia endógena sostenible para la satisfacción de las necesidades básicas» (SENPLADES 2009: 56, 57, 58). Este cambio radical implica una transformación de la estructura económica del país, por lo que sería legítimo esperar de la Revolución Ciudadana medidas claramente orientadas a la democratización del acceso a los medios de producción, y señales, aunque incipientes, de un cambio en la matriz productiva del país (a través de la sustitución selectiva de importaciones y diversificación de las exportaciones).

Ahora bien, si se toman las políticas de redistribución de la tierra y el agua –reivindicaciones que desde décadas están en las agendas de los movimientos sociales y sobre todo indígenas– como referencia de la democratización del acceso a los medios de producción, las expectativas no se cumplen. Por lo que se refiere a la tierra, la posición manifiesta del presidente Correa es que «sobre los criterios de justicia en el acceso a la tierra priman los criterios de eficiencia y productividad y que dicha eficiencia no proviene de las agriculturas campesinas y familiares», porque «repartir una propiedad grande en muchas pequeñas significa repartir pobreza» (cfr. Hidalgo 2013: 162). Cabe recordar que en Ecuador «un 5% de propietarios concentra el 52% de las tierras agrícolas, mientras que otro 60% de pequeños productores solo son propietarios del 6,4% de las tierras» (SENPLADES 2013: 298). Desde su creación a inicios de 2009 hasta finales de 2012, el Plan Tierras del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), redistribuyó aproximadamente 40.000 ha de las propiedades estatales, del propio MAGAP y de las incautadas a los bancos cerrados, una superficie irrisoria respecto de lo que

se necesitaría para cambiar de manera significativa la estructura de la tenencia de la tierra¹⁹. Liisa North afirma que una mayor redistribución perjudicaría los intereses de los exportadores de banano, flores, brócolis y camarones, fuentes importantes de divisas en un país dolarizado, de manera que Correa o «no quiere afectarlos porque cree que son productores y exportadores eficientes o no puede por su poder político» (North 2013: 125).

En el caso del agua de riego, a pesar de que la Constitución establece un claro mandato de redistribución²⁰, la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA) no ha tomado mayores acciones en este sentido. Si se analiza el comportamiento del indicador de concentración utilizado en el PNBV 2013-17 (la relación entre la superficie regada en el 30% de propiedades con mayor concentración y la superficie regada en el 30% de propiedades con menor concentración) se puede apreciar que esta ratio ha incrementado, pasando de 101 en 2006 a 116 en 2011; es decir, en 2011 había más concentración que en 2006 (SENPLADES 2013: 299).

Análogamente, y con referencia al agregado de la estructura empresarial ecuatoriana, se constata que «el decil de empresas más grandes controla el 96% de ventas» y que «la concentración de las ventas es tal que el 1% de las empresas controlan el 90% de las ventas» (Acosta 2013: 16).

Frente a los datos anteriores, las autoridades afirman, sin embargo, que «en estos 4 años lo que podemos hacer tiene que ver con la redistribución intensiva. Hemos empezado algo complicado, pero lo estamos haciendo, principalmente con los temas de la tierra y el agua» (Ramírez 2010a: 136). El BV se convierte de esta manera en un «discurso ideológico», tal como lo entiende Žižek, un «significante sin significado», que enmascara la realidad y «borra la huellas de su propia imposibilidad», para acabar

¹⁹ En 2006, año de formulación del Plan Nacional de Desarrollo, el índice de Gini en la tenencia de tierra superaba el 0,80 y reducirlo a 0,65 implicaría redistribuir 2 millones de ha (F. HIDALGO 2103: 162).

²⁰ La disposición transitoria vigésimo séptima recita: «El Ejecutivo, en el plazo de dos años desde la entrada en vigencia de esta Constitución, revisará la situación de acceso al agua de riego con el fin de reorganizar el otorgamiento de las concesiones, evitar el abuso y las inequidades en las tarifas de uso, y garantizar una distribución y acceso más equitativo, en particular a los pequeños y medianos productores agropecuarios» (ANC 2008: 203).

como «una mentira que se vive como verdad». Basta ver que el peso de las exportaciones primarias se ha mantenido constante en los últimos años, durante los cuales han representado más del 80% del total²¹. En cuanto al petróleo, principal rubro de exportación, las exportaciones en 2007 (primer año de Revolución Ciudadana) representaron el 58,1% del total y para 2012 este porcentaje fue del 57,8% (Viteri 2013: 43), pero las exportaciones de productos primarios entre enero y septiembre de 2013 se incrementaron en un 2,57% respecto del mismo periodo del año anterior, mientras que las exportaciones de productos industrializados decrecieron en un 11,11% en el mismo periodo (PROECUADOR 2013a: 6); y el déficit de la balanza comercial no petrolera se ha incrementado en más del doble de 2006 a 2012 (Viteri 2013: 49). En resumen, la sustitución selectiva de importaciones y la diversificación de las exportaciones no gozan de buena salud y el cambio de matriz productiva tampoco: la «estrategia endógena sostenible para la satisfacción de las necesidades básicas» es una mera distorsión de la realidad que se convierte en realidad imaginada que conviene al observador (*wishful thinking*).

Es indudable el mejoramiento de las condiciones sociales en el país, que se aprecian claramente en la disminución de la pobreza y de la desigualdad (aunque con un ligero repunte en 2013) y en el mejor acceso a educación y salud²². Pero estas mejoras no se deben a un modelo económico más democrático y menos concentrado, sino a las políticas sociales de apoyo directo a las familias implementadas desde 2007 (Ray y Kozameh 2012: 14, 15), junto al efecto de las remesas de los migrantes (Dávalos 2013: 208). Como señala Acosta, «más allá de los discursos grandilocuentes y de los ofrecimientos de cambios radicales, se mantiene la esencia extractivista y no se quiere afectar la concentración de la riqueza. No hay una transformación de la matriz productiva, mucho menos de la modalidad de acumulación» (Acosta 2013: 13). Las actividades de extracción deben generar recursos a ser redistribuidos y la articulación entre «sectores estratégicos» y «sectores prioritarios» establecida en el

²¹ Las exportaciones de productos primarios representaron el 82% del total, en los meses de enero a septiembre de 2011 y 2012, mientras que en el mismo periodo del 2013 este porcentaje subió a casi 84% (PROECUADOR 2013: 5-6).

²² La pobreza por ingresos ha disminuido de diez puntos en porcentaje, pasando de 37,60% en 2006 a 25,55% en 2013, mientras que la extrema pobreza disminuyó del 16,89% en 2006 a 8,61% en 2013. El coeficiente de Gini de la desigualdad por ingresos pasó de 0,540 en 2006 a 0,485 en 2013, según datos del INEC. La tasa neta de matriculación en educación básica se incrementó en un 3% y la tasa bruta de matriculación en educación superior un 7%, y el gasto en educación y salud se multiplicó por más de tres veces entre 2006 y 2012 (G. VITERI 2013: 143, 150, 155, 158, 170, 171).

PNBV 2013-17 responde a esta lógica (SENPLADES 2013: 293) que no cambia la relación de explotación con la Naturaleza.

Desde esta perspectiva, el caso Yasuní ITT tiene una importancia simbólica. Así como su propuesta inicial fue emblemática de una nueva concepción de la Naturaleza como sujeto de derechos, la decisión del Gobierno de Correa de explotar el bloque, ratificada por la Asamblea Nacional en 2013, también es reveladora del modelo de desarrollo que se quiere perseguir. A pesar de la aparente convicción con la que Correa defendió la Iniciativa Yasuní en 2012 en la «Conferencia de Río + 20» (Correa y Falconí 2012: 268-270), ya en enero de 2010 el Presidente había manifestado la intención de explotar el Yasuní, por considerar «vergonzosas» las condiciones que se estaban negociando para el manejo del fideicomiso de parte del PNUD (Arsel y Angel 2012: 220).

Dos contradicciones emergen claramente del proceso de construcción y sucesiva cancelación de la propuesta de dejar el petróleo bajo tierra en la zona del Parque Nacional Yasuní. La primera es entre actores: inicialmente la propuesta surgió de un proceso histórico de resistencia indígena y ambientalista, que operó como arma ofensiva gramsciana de hegemonía para movilizar la oposición a la explotación del petróleo en la Amazonía. Con el ascenso de Correa la iniciativa logró ganar un amplio consenso en la sociedad civil, se convirtió en uno de los símbolos de la renovada democracia en Ecuador y fue asumida y apropiada por el Estado. Luego, desde el momento en que se convirtió en política de Estado las acciones y procedimientos que adoptó el Gobierno para su implementación terminaron –quizás no intencionalmente– por excluir y marginalizar a los mismos grupos que habían abogado por la propuesta desde el inicio (Arsel y Angel 2012: 218). La segunda contradicción es entre medios y fines en un país donde «el Estado tiene que jugar simultáneamente tanto el papel de promotor del desarrollo como el de defensor de la naturaleza» (Arsel y Angel 2012: 223), porque «los medios para adquirir un desarrollo post-neoliberal (intensificar la extracción de recursos naturales no renovables) minan sus fines (respetar la integridad de la naturaleza)» (Arsel y Angel 2012: 211; y en el mismo sentido Sánchez Parga 2011: 37; y North 2013: 124).

Éstas, y en particular la segunda, son las contradicciones fundamentales de las que el concepto de BV procede y a la vez trata de encubrir, frente a la *Pachamama*. Mientras se habla de desmercantilizar a la Naturaleza se propone a la comunidad internacional el pago por servicios ambientales o la deuda ecológica con un programa de emisiones netas evitadas (Correa y Falconí 2012), alternativo al plan B que es la pura y simple explotación de los recursos. Así, la «falsa conciencia» de la armonía con la Naturaleza encubre la conciencia verdadera, la de los «mendigos sentados en un saco de oro»²³, que, a su vez, reintroduce (como se infiere de su campo semántico) no sólo la visión utilitarista e instrumental de la *Pachamama*, sino también su valoración monetaria. De manera paralela, la valoración y el respeto por los pueblos ancestrales, se torna en la crítica de los «ecologistas infantiles», que, en la tradición leninista, obstaculizan el progreso de la nación²⁴. La Naturaleza, como madre «símbolo de la liberación de la necesidad», es reapropiada por el Presidente, como padre símbolo de «la dominación, la sublimación y la resignación», tal y como había apuntado Marcuse.

Pero también tiene cabida una lectura gramsciana del BV como generador de «consenso activo», o ideología que incorpora los intereses de los grupos sobre los cuales se ejerce, en la medida en que en su nombre se han desplegado políticas sociales de apoyo a sectores marginados, que en muchos casos han generado impactos positivos tangibles. Pero esto se ha hecho sin afectar en lo esencial lo que Gramsci llamaba el control sobre el «núcleo central de la actividad económica», porque no se ha producido ni redistribución de los recursos fundamentales (tierra, agua) ni se han afectado los intereses de los grandes grupos económicos (North 2010: 127; Hidalgo 2013: 164; Unda 2013: 34). Las políticas sociales han tenido el rol de incorporar aspiraciones de sectores desfavorecidos, haciéndolas «compatibles con las relaciones de poder existentes», tal y como plantea Žižek.

²³ Durante uno de los enlaces nacionales el presidente Correa declaró respeto de la XI Ronda Petrolera: «No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro. Aún siguen esas barbaridades de oponerse a la minería y a la extracción petrolera» (*El Comercio*, 1/12/2012 http://www.elcomercio.com/politica/Correa-racismo-considerar-miseria-paisaje-andino_0_820717980.html, consultado el 5/12/2013).

²⁴ Correa calificó de ecologistas infantiles a grupos ambientalistas que incluso fueron parte del Movimiento País en un primer momento, como, por ejemplo, Alberto Acosta (*Vistazo*, 15/01/2010, <http://www.vistazo.com/webpages/pais/?id=8604>, consultado el 5/12/2013)

Así se produce lo que Houtart, identificando las amenazas al BV, llama «la instrumentalización del vocabulario por parte de los adversarios o del poder [del poder del Estado en este caso]»: el BV se convierte realmente en la «redistribución del desarrollo», o sea, en algo antitético a sus principios, que «conduce a promover políticas extractivistas o de monocultivo utilizando el lenguaje del Buen Vivir, sin ni siquiera hablar de transición» (Houtart 2011: 71). En este caso, en la planificación nacional sí se habla de transición, pero la transición no es al BV sino al desarrollo de toda la vida: crecimiento económico con cambio estructural (o de la matriz productiva).

Un elemento que contribuye a que esta operación sea posible es el carácter evanescente del BV, que, en tanto que proyecto en construcción, no termina de asumir rasgos claros y definidos, en lo que debe ser su derivación práctica y programática. Como señala Sánchez Parga, «a falta de un ideario, el ideal del *Sumak Kawsay* entra en contradicción con las políticas y programas del gobierno, que a pesar de su orientación social y redistribucionista están marcados por una orientación economicista y tecnocrática» (Sánchez Parga, 2011: 37). Mientras no se tiene claro si en el *Sumak Kawsay* prevalece la redistribución para la satisfacción de las necesidades humanas o el respeto por la Naturaleza, no se persiguen ni lo uno ni lo otro. «La fe aparece como el único recurso efectivo para apuntalar una empresa cuyos principios, fundamentos y argumentaciones resultan demasiado difusos y volátiles como para ser convincentes» (Cuvi 2013: 23). En este punto es útil recurrir a las definiciones de ideología del psicoanálisis.

3.2 El Buen Vivir como «ilusión movilizadora»

Es fácil leer en el BV la expresión de un sueño, de la realización de un deseo profundo, tal y como concibe Lacan la ideología. Al ser plasmado en un cuerpo de documentos oficiales, el BV introduce en la esfera de lo público una serie de dimensiones desde siempre relegadas en la esfera de lo privado: las referencias al «amar y ser amado» y a «tener tiempo para la contemplación» (PNBV 2009: 6), que aparecen como parte del marco orientador de la planificación nacional son una muestra inequívoca de ello. Desde la misma mirada, la recuperación de los valores y saberes ancestrales de los pueblos

indígenas satisface el deseo de ver reconocida igual dignidad a su cultura después de siglos de marginación y menosprecio; y los derechos de la Naturaleza, más allá de los debates sobre su apego a las nociones de derecho más difusas o sobre su exigibilidad, expresan el deseo de (re)establecer un equilibrio con el entorno en el que viven las personas, frente a una relación cada vez más conflictiva y a las repercusiones que ésta tiene sobre la vida humana.

«Podemos concluir que la referencia a estos conceptos [*Sumak Kamsay*, *Suma Qamaña* y otros similares que se encuentran en otros pueblos indígenas], que fueron importantes en la vida de los pueblos originarios de nuestro continente, corresponde a la necesidad de crear un nuevo modo de vida, a pesar de las contradicciones inherentes a la condición humana» (Houtart 2011: 62).

Desde este punto de vista, el BV se interpreta como la fantasía de regresar a un antiguo (y supuesto) estado de plenitud, cuyo aspecto más importante no es el contenido, su caracterización, sino el goce que se experimenta al vivir esa fantasía. El BV cumple esta función, pues tiene seguidores incondicionales a los que parece importar poco que sus contenidos tengan bordes borrosos o que algunas medidas del Gobierno no sean coherentes (en ocasiones claramente opuestas) con sus principios. El *pathos* que emana de algunos de los discursos oficiales cuando se presenta al BV como la solución a los problemas de la humanidad, da voz a lo emocional, más que a lo racional. Lo importante es mantener la expectativa de que se haga realidad un horizonte utópico que promete una plenitud futura. «El sujeto no es víctima de la ideología, sino cómplice, goza con ella», como señala Žižek, recuperando a Lacan.

«El eco-socialismo es uno de los horizontes posibles que se levanta como una referencia contemporánea para proponer a la humanidad una salida a la crisis civilizatoria y ambiental. El socialismo del Buen Vivir, propuesto en el Ecuador, aspira a la posibilidad de alcanzar la vida

en armonía con los demás seres humanos y con el medio ambiente, y constituye en este momento la ilusión movilizadora, que nos permite en nuestro país enfrentar con fuerza y contenido al sistema inhumano que ha creado el neoliberalismo... En definitiva, el ec-socialismo es una respuesta que puede permitir la felicidad y la permanencia de la diversidad de la vida y las culturas en todo el mundo» (Falconí 2013: 15).

Por cierto, el BV es a menudo definido en términos de utopía, que debe orientar el camino hacia el «futuro utópico» (Ramírez 2010a: 135), o el oxímoron «utopía realista» (Ramírez 2010a: 128). El BV, «punto terminal ideológico» de Minogue, permite evocar la idea de complementariedad entre ideología y utopía y encarna los distintos tipos ideales de utopía del género de la tradición inventada del comunismo primitivo a cargo de ecologistas, intelectuales y asesores políticos²⁵, o, como señala Sánchez Parga (2011: 32), «en la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro». Un futuro que se dibuja con los perfiles de *Abundantia* (satisfacción de las necesidades), *Naturalia/Arcadia* (armonía con la Naturaleza), *Moralia* (creación de un ser humano virtuoso a través de un orden moral perfecto, mediante el proceso educativo)²⁶, *Millenium* (reivindicación de lo ancestral) y, en definitiva, *Utopia* (reforma de la sociedad mediante la acción del Estado, la Ciencia y el Derecho). Si «las sociedades requieren de ilusiones, no como engaños maquiavélicos, sino como proyecto de futuro que les permita cerciorarse de su presente fugaz» (Ramírez 2010a: 126), la ideología del BV, como en la dialéctica del amo-esclavo de Hegel, sirve para regular las expectativas remitiendo la liberación a la otra vida o, en la versión laica, al acto mismo de intentar su realización (de la Torre 2013: 38). Así, el PNBV 2013-17 inicia afirmando que «el Buen Vivir es nuestro horizonte» (SENPLADES 2013: 22), eco de la famosa frase de Eduardo Galeano de que «la utopía está en el horizonte», y, por tanto, sirve «para caminar»²⁷.

La ideología, como sugiere nuestra lectura de Althusser, puede ser el punto de partida de la acción colectiva. El BV proporciona cohesión social e identidad colectiva porque utiliza un lenguaje en

²⁵ Como señala A. VIOLA (2014: 63-64), resulta imposible encontrar referencias al concepto de *Sumak Kawsay* antes del 2000 en la copiosa literatura etnográfica sobre comunidades andinas, de manera que el BV (como versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas) sería una tradición inventada para legitimar una alternativa a la visión desarrollista estableciendo la continuidad entre ambas.

²⁶ Las referencias a la necesidad de recuperar valores de solidaridad y fraternidad y de un cambio en la «mentalidad ciudadana» son recurrentes en los PNBV, que se refieren explícitamente a la «excelencia» y el «esfuerzo individual y colectivo por ser cada día mejores» (SENPLADES 2013: 18, 20, 27, 38; SENPLADES 2009: 16, 20, 21).

²⁷ Entrevista disponible en <http://enfermeriaintercultural.wordpress.com/2012/01/26/para-que-sirve-la-utopia-para-caminar-galeano/>. En el PNBV 2013-17 se señala explícitamente que el BV «es la utopía que nos permite caminar» (SENPLADES 2013: 17).

el que (casi) todos se reconocen. Aunque no se pueda establecer una correspondencia perfecta entre la ideología del BV y una clase social o grupos étnico específicos, sí se puede afirmar que pone en juego las aspiraciones de «una diversidad de grupos sociales, muchas veces con mujeres a la vanguardia»²⁸.

En esa función, el BV opera para reducir la complejidad del mundo y nos devuelve una imagen simplificada de la realidad. Por ejemplo, transmite la idea de principios, valores ancestrales y cosmovisiones homogéneos, cuando los pueblos ancestrales de América han vivido historias distintas y siguen teniendo culturas distintas; lo que les une es, justamente, haber sufrido la colonización y ser diferentes de la visión occidental, antropocéntrica, capitalista y economicista. Pero en realidad «una mirada cultural nos muestra que no existe un buen vivir “indígena”, ya que la categoría “indígena” es un artificio y solo sirve para homogeneizar dentro de ella a muy diferentes pueblos y nacionalidades, cada una de las cuales podrá tener su propia concepción del buen vivir» (Gudynas y Acosta 2011b: 462). La categoría de lo «indígena» correspondería más bien a lo que Lakoff llamaría un «marco profundo» propio de los «no indígenas», para los cuales las diferencias entre distintas etnias (o las distintas culturas) son desconocidas e incomprensibles. Desde esta perspectiva, y considerando la complejidad de entender y dar cohesión a un país tan diverso como el Ecuador, se optó por excluir el tema de la multiculturalidad, manteniendo el de la plurinacionalidad mediante el artificio de incluir a todas las nacionalidades en la categoría de «indígena». A esta categoría se le atribuyó el mérito de haber contribuido con la visión originaria del *Sumak Kawsay*, operación que permite reconocer a las nacionalidades indígenas una dignidad negada durante siglos. Al mismo tiempo, elude la necesidad de reorganizar el funcionamiento del Estado y de la sociedad para garantizar las mismas oportunidades a todos, proceso mucho más complejo que requiere una comprensión profunda de la diversidad social del país y una síntesis de todas las culturas existentes.

3.3 El Buen Vivir como ideología dominante

²⁸ En el mismo texto Falconí afirma que «el eco-socialismo agruparía al ecologismo campesino e indígena, en defensa de la tierra, el agua (y la libertad). A nivel de las ciudades, reuniría al ecologismo obrero y al ecologismo urbano de protestas contra la contaminación, por el derecho de los marginados a la ciudad, por el derecho al respeto de los ciclistas a circular en los centros urbanos. El eco-socialismo agrupa al ecologismo popular» (F. FALCONÍ 2013: 13).

En los ocho años de mandato de Correa, el BV ha llegado a ser la ideología dominante del Ecuador, el lema del socialismo del siglo XXI, que se define distanciándose de las otras visiones (el neoliberalismo, el desarrollismo, el fetichismo de la mercancía) a las que califica de ideológicas, coherentemente con lo que señala Žižek en un ejercicio que recientemente se ha calificado de «*marketing político*» (Fernández *et al.* 2014). El BV se define por lo que no es, raras veces se describe en términos de lo que es. Tal y como teorizó Revel, la ideología, cuando es dominante, se vuelve contradictoria e intolerante. En la lucha ideológica por la hegemonía de los grupos en ascenso, cuya herramienta fundamental es la utopía los intelectuales («elementos de origen burgués, pero cuyo capital consiste en su educación» como nos recuerda Mannheim) tuvieron un papel clave. En la Revolución Ciudadana, por tanto, los intelectuales forman parte del núcleo duro de la élite del poder, a través del control de las principales definiciones y la delimitación de los marcos profundos.

El Buen Vivir como ideología contradictoria. El BV tiene la capacidad de volver a su favor los hechos que lo contradicen: es utilizado para justificar políticas antitéticas a sus puntos centrales. Si reconsideramos los elementos constitutivos del BV (armonía con la Naturaleza, reivindicación de los principios y valores de los pueblos ancestrales, satisfacción de las necesidades básicas, justicia social e igualdad como responsabilidad del Estado planificador, democracia) bajo el lente de su coherencia con las políticas públicas concretas, encontramos contradicciones flagrantes en cuatro de los cinco puntos. El único ámbito en el que indudablemente ha habido avances significativos en los años de la Revolución Ciudadana es el de las necesidades básicas (reducción de la pobreza y la desigualdad, mejora de los indicadores de salud y educación), pero en la otra gran pata de esta estrategia, la armonía con la Naturaleza, la divergencia entre principios y aplicación práctica es abrumadora, sin señales de cambio en el modelo económico primario exportador²⁹.

²⁹ El extractivismo no se reduce al petróleo. La explotación de minas y canteras representó en 2010 el 15,51% del PIB (PROEcuador 2011: 1), el 13,47% en 2011 y el 15,73% en 2012 (datos hasta septiembre) (PROEcuador 2013b: 17). En

Por lo que se refiere a la reivindicación de los principios y valores de los pueblos ancestrales, la inicial alianza de Correa con los sectores indígenas se ha transformado progresivamente en conflicto cada vez más agudo. Es razonable pensar que esto se deba a la actitud de los dos lados, pero el Gobierno ha desatendido sistemáticamente algunas de las reivindicaciones que para los pueblos indígenas son fundamentales, a partir de la integridad de su territorio. Otra vez el caso Yasuní es emblemático, pues no sólo contradice el principio de la vida en armonía con la Naturaleza, sino que viola abiertamente el Art. 57 de la Constitución, que establece que «los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva» (ANC 2008: 43). Y, más allá de la Iniciativa Yasuní, el Gobierno se niega a implementar la «consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente» (ANC 2008: 4), prevista en la Constitución y en varios convenios internacionales para la protección de los derechos humanos³⁰.

La justicia social y la igualdad en el BV no se entiende sólo como reducción de la pobreza y de la desigualdad, sino como principio que lleva al establecimiento del socialismo del *Sumak Kamsay*, que implica un cambio radical en las relaciones de poder y en la estructura de la economía y la sociedad. Pero, como hemos visto, ni se está democratizando el acceso a los medios de producción ni tampoco existe la intención de hacerlo. Baste recordar que «las utilidades de los cien grupos económicos más grandes en el período 2007-2011 crecieron en un 50% más que en los cinco años anteriores, es decir durante el período neoliberal» (Acosta 2013: 16). Con un Gobierno que se autodefine socialista, los grandes grupos económicos (banca y gran comercio) obtienen más utilidades que en los años neoliberales (Acosta 2013: 16) y los datos del SRI muestran que «la estructura del poder no se ha cambiado» (Unda 2013: 35).

el periodo enero-septiembre 2013 el banano y plátano representaron 22,3% del total de las exportaciones no petroleras, el camarón el 15,6% y las flores el 8% (PROEcuador 2013a: 8).

³⁰ Se supone que los convenios internacionales de protección de los derechos humanos, como por ejemplo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos colectivos de los pueblos, debidamente ratificados por el Ecuador, prevalecen sobre cualquier otra norma jurídica o actos del poder (ANC 2008: 189).

Con respecto de la democracia, el Gobierno de Correa recupera la idea rousseauiana de voluntad general, que, pese a las apariencias, entra en contradicción directa con noción de democracia participativa y deliberativa (“la democracia sustentada en el debate permanente, en el diálogo”, según Patiño 2010: 133). Es cierto que durante los últimos siete años los ciudadanos han sido llamados a votar varias veces entre elecciones, referéndum y consultas y todas las veces la votación fue favorable a Correa (de la Torre 2013: 43). Sin embargo, las elecciones se convierten en plebiscitos que tienen el rol de ratificar la permanencia de Correa en el poder: se pide a los ciudadanos aceptar o rechazar un paquete predefinido sobre el que no pueden opinar (de la Torre 2013: 42). Los espacios para una democracia participativa y deliberativa auténtica, en la que el BV se construye con el aporte de todos y es síntesis de la diversidad, son muy reducidos porque el discurso político se vuelve autorreferencial, inmune a la contradicción y tautológico («comunica decisiones, fallos, órdenes»), tal y como indicó Marcuse.

Por último, el BV se distancia de la política real en su potencial innovador y de ruptura con el paradigma de la modernidad. A título de ejemplo, nos parece revelador que el programa de becas implementado por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT), que abre oportunidades antes nunca vistas para los jóvenes estudiantes ecuatorianos, promueva el estudio en la universidades del Norte³¹, cuna histórica de la cultura occidental, de las teorías del desarrollo (neoliberalismo incluido) y del paradigma de la modernidad. Mientras se identifica la región sudamericana como el principal ámbito de integración y se rescatan las «aproximaciones similares» de los países de CELAC, UNASUR y ALBA, (SENPLADES 2013: 44), no se incentiva la formación de jóvenes en sus universidades.

Asimismo, las referencias en el lenguaje no han cambiado respecto a la terminología tradicional del desarrollo. Para defender la explotación del bloque ITT, Correa recurre al argumento de que ello

³¹ La SENESCYT prevé un programa de becas automáticas para estudiantes que logren ser admitidos en una de las «universidades de excelencia». De acuerdo al listado redactado por SENESCYT de las 175 hay solamente cuatro de América Latina. Véase el listado de dichas universidades en <http://programasbecas.educacionsuperior.gob.ec/listado-de-universidades-2/>

aportará cinco puntos al PIB³² (¿y la nueva métrica?), y en una de sus cadenas afirma: «hemos perdido demasiado tiempo para el desarrollo, no tenemos más ni un segundo que perder, [...] los que nos hacen perder tiempo también son esos demagogos, no a la minería, no al petróleo, nos pasamos discutiendo con esa tontería; en Japón, los meten al manicomio» (cfr. Acosta 2013: 19). No olvidemos a Minogue, los ideólogos «deben ser dogmáticos en la teoría, despiadados en la práctica».

El Buen Vivir como ideología intolerante. Efectivamente, la ideología dominante no tolera que exista nada fuera de ella. Cualquier expresión de disenso, independientemente de su contenido o procedencia política o social y de su modulación crítica, es rechazada de manera violenta. Así los medios del Gobierno se lanzan tanto contra las declaraciones de la oposición oligárquica (a menudo guiadas por una efectiva intención difamatoria) como contra las expresiones de disenso de los movimientos sociales que son liquidadas por los sostenedores del Gobierno como «una perspectiva insignificante o de minoría, o peor, un ataque conservador en contra de un Presidente de izquierda con una popularidad insuperable» (Becker 2013: 44). Como señala de la Torre (2013: 46), «el Gobierno busca cooptar y dividir a los movimientos sociales que son descalificados como corporativistas y por lo tanto inauténticos».

Cierto es que a veces las reivindicaciones de algunas organizaciones reflejan intereses corporativos, pero en el juego de la democracia, sobre todo la democracia participativa y deliberativa, no se puede prescindir del debate sobre las divergencias y, por supuesto, de la crítica a la autoridad. Este aspecto también entra en contradicción con el concepto de democracia participativa y deliberativa que debería ser uno de los pilares del BV. Dos ejemplos muestran claramente esta postura. El primero es el referéndum constitucional y consulta popular de 2011, que agrupó dos procesos electorales, articulados en diez preguntas sobre temas muy distintos, entre ellos: la reforma del sistema judicial, la seguridad, el medioambiente, la banca y los medios de comunicación³³. A pesar de cubrir ámbitos muy

³² Véase <http://www.infolatam.com/2013/09/29/correa-aspira-que-yasuni-permita-a-ecuador-crecer-en-8/>.

³⁴ El texto integral de las preguntas se puede encontrar en: http://es.wikipedia.org/wiki/Referéndum_constitucional_y_consulta_popular_de_Ecuador_de_2011

diversos el Gobierno desplegó una campaña a favor del sí en bloque, y se convirtió en un plebiscito de aprobación o rechazo a la gestión del gobierno de Correa, más que un proceso de consulta sobre la opinión de la ciudadanía. El segundo ejemplo se dio en octubre de 2013 cuando, en el proceso de aprobación del Código Orgánico Integral Penal, algunas asambleístas de Alianza País intentaron promover un debate a propósito de la despenalización del aborto en todo caso de violación³⁴. La reacción del Presidente fue intransigente y llegó a amenazar con dimitir si en la Asamblea se debatía (ni siquiera se aprobara) esa propuesta de ley, acusando a los asambleístas que la apoyaban de traidores³⁵. Las asambleístas retiraron sus propuestas y, posteriormente, fueron sancionadas por su Movimiento con un mes de suspensión de sus labores parlamentarias por indisciplina.

Si según Gramsci la hegemonía se conquista generando el «consenso activo» de otros grupos a través de un partido político de vanguardia como verdadero intelectual colectivo, el Movimiento País se propone como un bloque intelectual-moral de «manos limpias, mentes lúcidas y corazones ardientes», capaz de guiar el país hacia una nueva cultura política, como el Presidente cita de manera performativa. En ese bloque se integran los intelectuales provenientes de la academia (de la Torre 2013: 45).

En el proceso de construcción del Movimiento País algunos «intelectuales desclasados» (provenientes de clases medias altas) se adhieren a la lucha por el socialismo del siglo XXI y transforman el conflicto de intereses en conflicto de ideas. Los intelectuales han representado el núcleo duro del círculo de Correa desde los inicios de la Revolución Ciudadana y han tenido un rol muy importante en la definición del plan de gobierno del Movimiento País, en la conceptualización del BV y han ocupado (y siguen ocupando) cargos políticos claves en el AIE³⁶. No es casualidad que dos de ellos,

³⁴ Actualmente la ley permite el aborto en caso de grave peligro para la salud de la madre o cuando el embarazo es fruto de violación a una mujer discapacitada.

³⁵ Véase <http://quitolatino.wordpress.com/2013/10/15/laborto-in-ecuador-allasamblea-nazionale-dellecuador-si-discute-il-coip-codigo-organico-integral-penal/>

³⁶ Además del propio presidente Correa, Ph.D. en Economía por la Universidad de Illinois, los principales ideólogos del régimen son: Fander Falconí, Ph.D. en Ciencias Ambientales por la Universidad Autónoma de Barcelona, fue Canciller de la República y Secretario Nacional de Planificación; René Ramírez, M.A. en Economía del Desarrollo por el Instituto de Estudios Sociales de La Haya, fue Secretario Nacional de Planificación y es Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación; y Javier Ponce, columnista editorial de los diarios *El Comercio* y *El Hoy*, y autor de varios ensayos y libros de poesía, fue Ministro de Defensa y es Ministro de Agricultura, Ganadería, Acuicultura y Pesca.

René Ramírez y Fander Falconí, hayan ocupado sucesivamente el cargo de Secretario en SENPLADES, sean los responsables políticos que más frecuentemente se refieren al BV en términos de utopía («ilusión movilizadora», «utopía realista») y utilicen la planificación como ideología, siguiendo el *dictum* maoísta de que «un plan es una ideología» (Mao [1960] 1975: 26).

De la lectura de los PNBV parecería que su función prioritaria es la afirmación del discurso ideológico del BV. El BV es un «punto nodal», un «significante sin significado», la «objetivación de un vacío» según plantea Žižek³⁷. Tiene una función performativa más que describir la articulación de las distintas políticas nacionales; de esta manera los planes se convierten en lo que Minogue (1988: 210) llama «máquina de dogmatismo». En ambos, la parte dedicada al marco teórico que inspira la acción del Estado es muy extensa³⁸, de manera que se pueden considerar más bien libros blancos que verdaderas herramientas de planificación estratégica. Las políticas que se declinan por cada objetivo, y que deberían explicar las acciones que se tomarán, resultan en su mayoría declaraciones de principios o de intenciones, y, a su vez, los lineamientos estratégicos son a menudo formulados de manera muy general y vaga y son difíciles de traducir en políticas concretas. No es posible establecer una correspondencia directa entre políticas, estrategias y metas y existe un desequilibrio relevante (y revelador) entre el nivel de detalle de los distintos objetivos: solo los que tienen que ver con el cambio de matriz productiva y con el manejo de los sectores estratégicos son más precisos y congruentes³⁹. El PNBV 2009-13

³⁷ En su polémica con este autor, E. LACLAU (2006), plantea una visión mucho más constructiva del significante vacío a partir de una interpretación supuestamente genuina (no hegeliana) de Lacan: como la plenitud es inalcanzable («es sólo una ilusión retrospectiva») y está «vacía de todo contenido» precisa «totalizar un sistema de diferencias» («una exclusión *constitutiva*»), que se materializa en un significante vacío, «un término figurado que es característico por cuanto nombra y confiere presencia discursiva a un vacío esencial dentro de una estructura de significación» y que sirve para homogeneizar/articular demandas heterogéneas y, en definitiva, construir un sujeto político: el pueblo como «agregación contingente de elementos heterogéneos» en torno a «un cierto punto nodal» (E. LACLAU 2006: 652-657, 664).

³⁸ En el PNBV 2013-17 el número de páginas dedicadas a la explicación de los principios orientadores supera ampliamente a las dedicadas a la parte programática. Los capítulos iniciales ocupan 79 páginas y la descripción de cada objetivo empieza con una reafirmación de los principios guía y un diagnóstico que en todos los objetivos es más larga que la parte de enunciación de políticas y lineamientos estratégicos, excepto para el objetivo 3, en donde tienen el mismo número de páginas.

³⁹ A título de ejemplo, se menciona que el Objetivo 10 «Impulsar la transformación de la matriz productiva» se articula en nueve políticas y nueve metas; el Objetivo 11 «Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica» contempla cinco políticas y ocho metas; el Objetivo 5 «Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad» deriva en siete políticas y cinco metas (en el PNBV 2009-13 el objetivo correspondiente a éste último tenía cinco políticas y dos metas).

proponía una «moratoria a la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto de Buen Vivir» (SENPLADES 2009: 18), pero mencionaba la palabra «desarrollo» (en el sentido de modelo o paradigma económico y social) tres veces más que «Buen Vivir» (más de 60 contra 21). En PNBV 2013-17 las menciones a la palabra desarrollo (como crecimiento y cambio estructural o como actividad) vuelven a triplicar a las del BV, y el Plan es formulado desde una Secretaría Nacional que, a la final, se denomina de Planificación y *Desarrollo*. Por eso, es coherente que en el último ejercicio de planificación las menciones a la palabra crecimiento económico con connotación positiva duplican a las negativas. Todo ello da la razón a Acosta cuando afirma que «no se puede hacer la crítica del desarrollo sin caer en su repetición. Polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán los fundamentos que hacen posible su existencia» (Acosta 2011a: 55).

Consideraciones finales: del Buen Vivir al desarrollo o el retorno de lo reprimido

Si bien el BV se define como una alternativa al desarrollo y marca distancia de este concepto, el accionar que inspira recoge muchas de sus características. El concepto de BV refleja también buena parte de las visiones alternativas de desarrollo formuladas a finales del siglo pasado en el mundo occidental: desarrollo humano, sostenible e integral (Walsh 2010: 20). Walsh señala que hay coincidencia entre el lenguaje y énfasis del concepto de desarrollo humano integral y sostenible y los pilares del PNBV 2009-13: libertad, autonomía, inclusión y cohesión social (Walsh 2010: 19). En esta perspectiva, el potencial innovador y de ruptura conceptual del BV pierde mucho de su vigor: «el asunto fundamental es si el Buen Vivir se está convirtiendo en otro instrumento discursivo y término co-optado, funcional para el Estado y su estructura, pero con escaso significado para una real transformación intercultural, interepistémica, y plurinacional» (Walsh 2010: 20).

En tal sentido, es necesario retomar el análisis de Žižek a propósito del discurso ideológico, en el que se identifica un significante sin significado, un «punto nodal». Este punto esencializa la ideología

y para funcionar como lema de la ideología dominante necesita excluir un determinado significado clave de orden simbólico, que, a su vez, regresa como «síntoma». El BV, como punto nodal, excluye el significado de desarrollo en sus definiciones y articulaciones, sin perjuicio de que el desarrollo retorne cada vez que desde el poder existe la necesidad de explicar o justificar una acción concreta. El concepto tradicional de desarrollo, excluido del discurso ideológico del BV, regresa en el momento en que Correa justifica la decisión de explotar el petróleo del Yasuní porque contribuye al crecimiento del PIB (indicador principal para medir el nivel de desarrollo, y que ha sido durante largo tiempo identificado con el desarrollo mismo). Es lo que Sánchez Parga, evocando a Foucault, llama «síndrome de forclusión», lo que alude a la sustitución de los problemas reales y sus soluciones por simulacros y evidencia una «incapacidad para dejar de pensar en el desarrollo» (Sánchez Parga 2011: 35). Así, de acuerdo a la tesis de Žižek, lo que verdaderamente importa es lo que no se dice. Y el problema real es que ese innombrable tampoco se está alcanzando (el desarrollo como cambio estructural).

Sutton, que definió el desarrollo «como la mayor ideología de nuestro tiempo» (Sutton 1989: 35), lo caracterizó por su funcionalidad «para racionalizar políticas y aspiraciones y para hacer frente a doctrinas en competencia. Al satisfacer necesidades diversas, tanto como inspirar y frustrar a aquellos que han usado el término, se ha mostrado su vaguedad, imprecisión, exageración utópica, y las muchas contradicciones que las ideologías habitualmente exhiben» (Sutton 1989: 35). Desde este punto de vista, las «afinidades electivas» entre BV y desarrollo no precisan mayor explicación: ambos son ideologías. El BV, tal como lo está implementando la Revolución Ciudadana, es un «proyecto de modernización capitalista» (Unda 2013: 33) basado en el petróleo como vía al socialismo del *Sumak Kamsay*. En efecto, en los últimos años el BV ha ocupado un rol cada vez menos central en el núcleo duro de la legitimación del régimen, que se ha ido desplazando hacia el cambio de matriz productiva como objetivo prioritario de la transición al BV, siendo Correa el gestor de dicha transición: a esta lógica de desplazamiento y sublimación responde la creación en mayo 2013 de la Secretaría Técnica del Comité Interinstitucional para el Cambio de la Matriz Productiva, dependiente de la Vicepresidencia, y cuyo objetivo es “cambiar la estructura productiva para generar una economía dinámica orientada al

conocimiento y la innovación, sostenible, diversificada e incluyente para alcanzar el buen vivir”, según reza en su página web.

Más allá de los conflictos que ha enfrentado y sigue enfrentando, la Revolución Ciudadana cuenta con la aprobación de la población, o por lo menos con buena parte de ella, como demuestran las repetidas elecciones que Correa ha ganado. Para explicar este éxito político no es necesario recurrir a alambicados análisis socio-antropológicos-poscoloniales. Sencillamente, en un país caracterizado por altos niveles de desigualdad y exclusión, las políticas de transferencia de recursos a los sectores marginados y de modernización de un aparato institucional viejo e ineficiente han tenido el efecto de una revolución y han permitido compensar la postergación y degradación de la otra dimensión constitutiva del Buen Vivir: la ambiental. La pregunta es si era y es necesario embellecer y maquillar tanto un proyecto de esta naturaleza con toda la poesía del BV, ese «espíritu vigoroso que impulsa el aprendizaje y la superación» y «está presente en el amor, en la amistad, en la fraternidad, en la solidaridad y en la armonía con la naturaleza» (SENPLADES 2013: 24). La respuesta probablemente es que el concepto de desarrollo (como el propio país) salió tan contaminado y maltrecho de las «tres décadas de neoliberalismo» que era necesario deconstruirlo y excluirlo del discurso político hasta que se diera un proceso de *catarsis* en la sociedad y el Estado, para que, luego de consolidado el poder, regresara, como lo reprimido de Žižek, a reclamar su rol de protagonista bajo el nuevo ropaje del cambio en la matriz productiva.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. “Riesgos y Amenazas para el Buen vivir”, en Ecuador Debate, Núm. 84, Quito, p. 51-55, 2011^a.
- Acosta, Alberto, “Otra economía para el Buen Vivir. En la senda del postdesarrollo”, Economistas, Núm. 129, Quito, p. 22-31, 2011b.
- Acosta, Alberto, A modo de prólogo. “El correísmo - Un nuevo modelo de dominación burguesa”, en Freddy Javier Álvarez et al., El correísmo al desnudo, Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Antón, Antonio J, *Slavov Žižek, Una introducción*, Madrid, Sequitur, 2012.
- Althusser, Louis, *For Marx*, New York, Pantheon Books, 1970.
- Althusser, Louis, *Essays on Ideology*, Londres, Verso, 1984 [1971].
- Arsel, Murat y Angel, Natalia Avila, “Stating” Nature’s Role in Ecuadoria Development: Civil Society and the Yasuní-ITT Initiative, *Journal of Developing Societies*, Vol. 28 (2), p. 203-227, 2012.
- Asamblea Nacional Constituyente (ANC), *Constitución de la República de Ecuador 2008*, Publicado en el registro oficial el 20 de octubre de 2000.
- Auzias, Jean Marie. *El estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Becerra, Martín J. La importancia del concepto de fantasía en el pensamiento de Slavov Žižek. *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 7 (3), p. 1-18, 2013.
- Becker, Marc, The Stormy Relations between Rafael Correa and Social Movements in Ecuador, *Latin America Perspective*, Vol. 40 (3), p. 43-62, 2013.
- Buci-glucksmann, Christine, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Castilla del Pino, Carlos, *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Correa, Rafael y Falconí, Fander. Después de “Río +20”, Bienes ambientales y relaciones de poder, *Revista de Economía Crítica*, Núm. 14, p. 257-276, 2012.

- Cox, Richard H, *Karl Mannheim's concept of ideology*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 17 (46), p.209-222, 1979.
- Cuvi, Juan, Refundación y religiosidad: guías para entender al correísmo, en Freddy Javier Álvarez et al, *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Dávalos, Pablo, *No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro: las falacias del discurso extractivista*, en Freddy Javier Álvarez et al. *El correísmo al desnudo*. Quito, Montecristi Vive, p. 190-215, 2013.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995 [1967].
- De la torre, Carlos. *El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia?* en Freddy Javier Álvarez et al, *El correísmo al desnudo*. Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Domínguez, Rafael. *Staple theory y crecimiento liderado por las exportaciones. México en el contexto norte y latinoamericano*, en M. E. Romero y A. Carrillo (coords.), *Empresa y agricultura comercial en el Noroeste de México. Historia económica y tendencias actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Economía), 2009.
- Drucker, H.M, *Marx's concept of Ideology*, Philosophy, Vol. 47 (180), p.152-161, 1972.
- Engelken-Jorge, Marcos, *La teoría lacaniana de la ideología: su potencial explicativo y limitaciones*, Política y Sociedad, Vol. 48 (1), p.27-42, 2011.
- Engels, Friedrich. Discurso ante la tumba de Marx, en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, Vol. III, p. 91-92, 1980 [1883].
- Engels, Friedrich, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en MARX, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, Vol. III, p. 186-207. 1980 [1888].
- Engels, Friedrich. Engels a Francisco Mehring en Berlín, en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, Vol. III, p. 279-282, 1980 [1893].
- Engels, Friedrich, *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)*, Edición digital en Marxists Internet Archive, 2003 [1894].
- Falconí, Fander, *Crisis civilizatoria y alternativas de la humanidad*, en línea: http://issuu.com/falconifander/docs/ecosocialismo_11_06_2013. Fecha de consulta: 23/11/13.
- Falconí, Fander, *Doba y el impuesto Dabý-Correa*, El Telégrafo, 12 diciembre de 2012.

- Fatheuer, Thomas, *Buen Vivir. A brief introduction to Latin America's new concepts for the good life and the rights of nature*, Publication Series on Ecology, Vol. 17, (Heinrich Böll Stiftung), 2011.
- Fedida, Pierre, *Diccionario de psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Fernández, Blanca S. et al, *El buen vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta*, Íconos, Revista de Ciencias Sociales, Núm. 48, p. 101-117, 2014.
- Freeden, Michael, *Ideología, Una breve introducción*, Santander Ediciones Universidad Cantabria, 2013.
- Freud, Sigmund. La represión, en Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1979 [1915].
- Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1979 [1915-1917].
- Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 1978 [1927].
- Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- García, George I. y Aguilar, Carlos G., *Psychoanalysis and politics: the theory of ideology*, in Slavov Žižek, *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 2 (3), p.1-17, 2008.
- García Miranda, Juan José, *Los santuarios de los Andes*, 1998, en Línea: http://camel.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1213/1/SER09_004.pdf, fecha de consulta: 8/12/2013.
- Gilovich, Thomas, *Convencidos, pero equivocados. Guía para reconocer espejismos en la vida cotidiana*, Barcelona, Milrazones, 2009 [1992].
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel (1 y 2)*, tomo 1, México, Ediciones Era, 1981.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel (3, 4 y 5)*, tomo 2, México, Ediciones Era, 1981.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel (6, 7 y 8)*, tomo 3, México, Ediciones Era, 1984.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel (9, 10, 11 y 12)*, tomo 4, México, Ediciones Era 1986.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel (13)*, tomo 5, México Ediciones Era y Benemérita Universidad Autónoma de Puebal, 1991.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto, El Buen Vivir más allá del desarrollo, *Revista Qué Hacer*, Núm. 181, p. 70-81, 2011^a.

- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto, El buen vivir o la disolución de la idea de progreso, en Rojas Mariano (coord.), *La medición del progreso y del bienestar*, México, Foro consultativo científico y tecnológico, p. 103-110, 2011b.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Barcelona, Ediciones Altaya, 1998 [1971].
- Hamilton, Malcolm B, *The Elements of the Concept of Ideology*, Political Studies, Vol. 35 (1), p. 18-38. 1987.
- Hidalgo, Fancisco, *El jaguar desdentado: propiedad agraria y subordinación*, en Álvarez y Ávila et al. *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay*, Íconocos, Revista de Ciencias Sociales, Núm 48, p. 25-40, 2014.
- Houtart, François, El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad, *Ecuador Debate*, Núm. 84, p.57-75, 2011.
- Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones (PROECUADOR). *Boletín de Comercio Exterior*. Núm. 11, Quito, Ministerio de Comercio Exterior, 2013^a.
- Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones (PROECUADOR), *Guía Comercial 2013*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, Comercio e Integración, 2013b.
- Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones (PROECUADOR), *Perfil de la República de Ecuador*, Quito, Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración, 2011.
- Laclau, Ernesto, *Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics*, Critical Inquiry, Vol. 32 (4), p.646-680, 2006.
- Lakoff, George, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid, Editorial Complutense, 2007.
- Lakoff, George, *Puntos de reflexión. Manual del progresista*. Barcelona, Ediciones Península, 2008.
- Lakoff, George y Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid Ediciones Cátedra, 2001 [1980].
- Lenin, Vladimir Ilich, *Qué hacer. Problemas candentes de nuestro movimiento*, Moscú Editorial Progreso, 1981 [1902].
- Lenin, Vladimir Ilich, *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú, Editorial Progreso, 1973 [1908].

- Lenin, Vladimir Ilich, *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*. Moscú, Editorial Progreso, s.f. [1920].
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970 [1923].
- Macas, Luis, Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, Núm. 452, p.14-16, 2010.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Aguilar, 1966 [1936].
- Mao Tse-Tung, *Notas de lectura acerca del Manual de Economía Política de la Unión Soviética*, en La construcción del socialismo. Editorial, Medellín, La Oveja Negra, 1975 [1960].
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Madrid Planeta-Agostini, 1984 [1954].
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Vol. I, México, Ediciones Siglo XXI Editores, 2007 [1857-58].
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970 [1859].
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo y Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos / Ediciones Grijalbo, 1974 [1845-1846].
- McCarney, Joseph, *Ideology and False Consciousness*, 2005, en línea: <http://marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm>, fecha de consulta: 28/10/2013.
- Minogue, Kenneth, *La teoría pura de la ideología*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1988.
- Monni, Salvatore y Pallotino, Massimo, *Beyond growth and development: Buen Vivir as an alternative current paradigms*, Working Paper, Núm. 172 (Dipartimento di Economia Università degli studi Roma Tre), 2013.
- Mullins, Willard A., On the Concept of Ideology in Political Science. *The American Political Science Review*, Vol. 66 (2), p.498-510, 1972.
- Naes, Arne Main et al, *Democracy, Ideology, and Objectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo, Norweiang Research Council for Science and the Humanities, 1956.

- North, Liisa, New left regimes in the Andes? Ecuador in comparative perspective, *Studies in political economy*, Núm. 91, p.113-136, 2013.
- Patiño Ricardo, Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI, La democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario, En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kausay*, Quito, SENPLADES, p.133-140, 2010.
- Ramiro, Miguel A, Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Núm. 128, p. 87-128, 2005.
- Ramírez, René, La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir, en Irene León (coord.), *Sumak Kausay/Buen vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, p. 125-141, 2010^a.
- Ramírez, René, Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano, en *Los nuevos retos de América latina: socialismo y Sumak Kawsay*, Quito, SENPLADES, 2010b.
- Ray, Rebecca y Kozameh, Sara, *Ecuador's Economy Since 2007*, Washington D.C., Center for Economic and Policy Research, 2012.
- Reich, Wilhelm, *La psicología de masas del fascismo*. México, Ediciones Roca, 1973 [1933].
- Rehmann, Jan, *Ideological Theory, Historical Materialism*, Research in Critical Marxist Theory, Vol. 15 (4), p.211-239, 2007.
- Roucek, Joseph S, A History of the Concept of Ideology, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5 (4), p. 479-488, 1944.
- Revel, Jean-François, *El conocimiento inútil*. Barcelona, Planeta, 1989.
- Sánchez Parga, José, Discursos retrorevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos?. *Ecuador Debate*, Núm. 84, p. 31-50, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- Schaff, Adam, *Sociología e ideología*, A. Barcelona, Redondo Editor, 1971.
- SENPLADES, *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010, Planificación para la revolución ciudadana*, Quito SENPLADES, 2007.
- SENPLADES, *Plan nacional para el Buen Vivir 2009-2013, Construyendo un estado Plurinacional e Intercultural*. Versión resumida, Quito, SENPLADES, 2009.

- SENPLADES, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, Quito, SENPLADES, 2013.
- Sutton, Francis X, «Development Ideology: Its Emergence and Decline», *Daedalus*, Vol. 118 (1), p. 35-60. 1989.
- Unda, Mario, Modernización del capitalismo y reforma del Estado, en Freddy Javier Álvarez et al, *El correísmo al desnudo*. Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Vanhulst, Julien y Beling, Andrian E. Buen Vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 21, p. 1-14, 2013.
- Viola, Andreu, Discursos «pachamamistas» versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes, *Íconos*, *Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 48, p. 55-72, 2014.
- Viteri, Galo, *La economía ecuatoriana en el periodo 2006-2012*, Malaga, Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilazo, 2013.
- Walsh, Catherine, Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglement, *Development*, Vol. 53 (1), p.15-21, 2010.
- Warren, Mark, Nietzsche's Concept of Ideology, *Theory and Society*, Vol. 13 (4), p. 541-565, 1984.
- Villavicencio, Arturo, ¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana? en Freddy Javier Álvarez et al, *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013.
- Žižek, Slavov, Introducción. El espectro de la ideología, en ŽIŽEK, Slavov (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Žižek, Slavov, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2008 [1989].
- Žižek, Slavov, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008.