

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 UASB. Este trabajo se almacena bajo una licencia de distribución no exclusiva otorgada por el autor al repositorio, y con licencia [Creative Commons - Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Ecuador](#)



**Buen vivir como alternativa al desarrollo:
una construcción interdisciplinaria y participativa**

Carlos Larrea, coordinador académico
Natalia Greene, coordinadora ejecutiva
Ana Lucía Bravo
Juan Manuel Crespo
Natalia Greene
José Gualinga
Eduardo Kohn
Carlos Larrea
Javier Martínez-Sastre
Malki Sáenz
Carmen Seco Pérez
Claudia Storini

Octubre 2017

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR**

**Buen vivir como alternativa al desarrollo:
una construcción interdisciplinaria y participativa**

COORDINADOR ACADÉMICO
Carlos Larrea

COORDINADORA EJECUTIVA
Natalia Greene

**Quito – Ecuador
Octubre 2017**

Índice

Introducción. Carlos Larrea.

CAPÍTULO 1: Sistematización conceptual del Buen vivir

1. Del Sumak Kawsay al Buen vivir
Juan Manuel Crespo
2. Hacia el Buen vivir mestizo postcapitalista
Juan Manuel Crespo
3. Debate interdisciplinario y teórico: Desarrollo versus Buen vivir
Natalia Greene

CAPÍTULO 2: El Buen vivir entre la Revolución Ciudadana y las voces indígenas.

1. El aporte del Buen vivir al constitucionalismo y al derecho
Claudia Storini

CAPÍTULO 3: El Buen vivir desde los oprimidos

1. Premisas para el buen vivir desde la cosmovisión indígena
Claudia Storini

CAPÍTULO 4: Sumak Kawsay: ¿Concepto sagrado o instrumento?

1. Caminando la plenitud: Sumak Kawsay desde las voces en resistencia de la Amazonía ecuatoriana
Carmen Seco Pérez
2. La identidad amazónica vinculada al Sumak Kawsay: Actos de re-existencia y resiliencia
Carmen Seco
3. El pensamiento silvestre como fundamento para el Buen vivir
Eduardo Kohn
4. Reconocimiento de Kawsak Sacha – selva viviente- como nueva categoría de protección a los territorios indígenas en la Amazonia centro - sur.
José Gualinga
5. La identidad en un frasco de formol: Reflexiones en torno al Sumak Kawsay y otros discursos indentitarios desde la Amazonía.
Javier Martínez-Sastre

CAPÍTULO 5: Propuestas de política pública y estrategias de alternativas al desarrollo

1. El neo-extractivismo en el Ecuador: crisis y alternativas
Carlos Larrea, Ana Lucía Bravo y Malki Sáenz
2. Alternativas desde la Amazonía ecuatoriana hacia una sociedad equitativa y resiliente
Carlos Larrea

La noción amazónica del *buen vivir* y su relevancia como alternativa al concepto de desarrollo

Introducción

Carlos Larrea

Desde la década de los 1950 varias teorías han tratado de articular en torno a la noción de desarrollo un conjunto de explicaciones conceptuales para interpretar las grandes brechas en las condiciones de vida que separan a un grupo de países industrializados y avanzados con la gran mayoría de la población mundial, donde todavía prevalecen altos niveles de pobreza y exclusión. Estas teorías han inspirado estrategias tendientes a mejorar las condiciones de vida de los países “en desarrollo” o periféricos.

A pesar de los importantes avances alcanzados, los resultados muestran dos grandes limitaciones principales, en términos de equidad y sustentabilidad. Como se mostrará en detalle en los párrafos siguientes, la sociedad mundial es menos equitativa que antes y prevalecen niveles masivos de pobreza y exclusión. Por otra parte, el crecimiento económico indefinido no es posible, ya que la capacidad de resiliencia de los ecosistemas planetarios que sustentan la vida se está alcanzando, y los problemas ecológicos globales resultantes pueden amenazar la continuidad de los avances obtenidos, nuestra propia civilización y la vida sobre el planeta, si no se introducen cambios substanciales mitigando el impacto ambiental de la economía global sobre el ambiente.

La noción indígena y amazónica de *buen vivir*, interpretada e integrada en las constituciones de Ecuador y Bolivia, contiene aportes substanciales para una crítica a los resultados de los paradigmas articulados sobre la noción de desarrollo, principalmente por su énfasis en equidad, sustentabilidad, participación y multiculturalidad. Sin embargo, las lecturas e interpretaciones del *buen vivir* son ambiguas e incluso contradictorias entre sí, en gran parte porque el concepto ha sido asimilado por las políticas recientes de gobiernos que han mantenido un modelo neoextractivista y autoritario, con escasos rasgos de participación y sustentabilidad.

La literatura actual en torno a la noción del *buen vivir* es abundante. Lo aportes de este estudio se centran en tres líneas principales. En primer lugar, se profundiza el estudio del contenido de la noción indígena amazónica del *buen vivir*, distinta de la visión andina ecuatoriana, con énfasis en la relación armónica con la selva, la conservación de los territorios ancestrales y la identidad indígena como resistencia. Se procura contextualizar esta posición atendiendo a los impactos de la expansión de la sociedad occidental articuladas en las últimas décadas por la extracción petrolera y a la adaptación de los discursos indígenas como respuesta. En segundo lugar, desde un ángulo diferente, se enfoca la noción del *buen vivir* a partir de la perspectiva del neoconstitucionalismo, concentrada en los fundamentos del derecho, y su relación con las voces de los oprimidos y la multiculturalidad. Finalmente se presentan opciones concretas que sienten las bases para una transición hacia una sociedad más equitativa y sustentable, frente al progresivo agotamiento de las estrategias vigentes de desarrollo, fundamentadas en el extractivismo.

Desarrollo y *bien vivir*

La economía política del desarrollo, que se estableció como una disciplina reconocida a partir de la postguerra, con trabajos pioneros como los de Prebisch, Hirschman y Rostow, continúa afectada por profundos debates internos y por la insuficiencia de los resultados alcanzados durante más de sesenta años de aplicación. Aunque los países periféricos han logrado mejoras significativas en sus condiciones de vida y en algunos casos, como China y el sudeste asiático, se han consolidado logros importantes en diversificación productiva e industrialización, varios problemas serios permanecen irresueltos.

Entre ellos, la inequidad social es uno de los más importantes. Las diferencias en el ingreso por habitante entre los países en desarrollo y los países centrales han aumentado, con excepción de China e India. La desigualdad social entre los hogares del planeta también ha crecido, alcanzando un coeficiente de Gini de 0.667 en 2005 (Larrea, 2014, Larrea y Greene, 2015). Como resultado, al menos el 40% de la población mundial continúa afectado por la pobreza y vulnerabilidad, a pesar de que el ingreso por habitante del mundo supera en varias veces la línea de pobreza, y permitiría holgadamente eliminar la pobreza en pocos años, mediando una adecuada distribución de recursos.

El segundo problema es la falta de asociación entre crecimiento económico y mejora en la calidad de vida. En los países industrializados, y también en una buena parte de los países en desarrollo, el crecimiento económico ha beneficiado a un segmento reducido de la población, generalmente ubicado en el primer decil en la distribución del ingreso, mientras que la calidad de vida, medida por diferentes indicadores de bienestar, no ha mejorado o lo ha hecho muy poco durante los últimos 40 años (Stiglitz, 2012, Piketty, 2014).

El tercer problema, probablemente el más severo, es la falta de sustentabilidad del crecimiento económico alcanzado. Aunque la economía mundial continúa creciendo a ritmos superiores o cercanos al 3% anual, este crecimiento carece de sustentabilidad, ya que la huella ecológica del planeta superó desde 1978 la capacidad natural de soporte de los ecosistemas frente a la actividad humana, y en varios temas críticos, como cambio climático, pérdida de biodiversidad y eutrofización, los índices actuales superan la capacidad de recuperación del planeta (Rockström, 2009, Steffen et al. 2015). En consecuencia, de no tomarse correctivos sustanciales y urgentes a escala mundial, la actual civilización se aproxima a una crisis ambiental de gran magnitud que pone en peligro el progreso alcanzado desde la revolución industrial.

La crisis financiera de 2007 y 2008 ha añadido una dimensión adicional al problema estructural del modelo dominante de desarrollo, generando desempleo, desequilibrios estructurales e inestabilidad económica en forma perdurable.

En síntesis, tomando en cuenta la falta de sustentabilidad global del crecimiento económico, la creciente disparidad en la distribución social del crecimiento, la persistencia masiva de la pobreza a escala mundial, y la falta de asociación entre crecimiento y bienestar

colectivo, se hace evidente la necesidad de buscar nuevos paradigmas hacia el desarrollo, entendido como una mejora sustentable y participativa en la calidad de vida de la población, dentro de los límites de la capacidad de soporte de los ecosistemas, sin afectar los derechos de las generaciones futuras al bienestar, y con respecto a la diversidad cultural.

La cosmovisión amazónica del buen vivir

El *sumak causay* de los pueblos amazónicos estudiados, de acuerdo con el estudio de Carmen Seco, se nutre en la cosmovisión indígena, animista y holística, que concibe a la naturaleza, y en particular a la selva y sus habitantes humanos, incluyendo sus ancestros, y no humanos, vivientes e inanimados, como regidos por un conjunto de espíritus que deben mantener una armonía esencial. El ser humano no es entendido como superior a la naturaleza con derecho a apropiarla, transformarla, utilizarla o destruirla, sino como parte integrante de un todo, incluyendo las comunidades y sus ancestros, que deben comunicarse con los espíritus que rigen la selva y mantener una armonía cósmica con ellos, preservándoles y respetándoles.

Carmen Seco sintetiza el *sumak causay* amazónico a partir de cinco principios: salud, amor, trabajo, sabiduría y justicia. La **salud** se define como la armonía y el equilibrio vital en cada individuo, con su comunidad y sus ancestros, y con los espíritus de la naturaleza. La enfermedad es concebida como la alteración de este equilibrio fundamental. El **amor** fundamenta una relación de armonía y equidad entre los seres humanos y la madre tierra, así como entre distintas culturas, que deben integrarse y reconocerse con respeto mutuo, eliminando “las inequidades e injusticias entre indígenas y no indígenas, y, entre los humanos y la biosfera, porque son antinaturales a su tradición de amar”. La pobreza, que no existe como concepto en la lengua kichwa, se interpreta como el aislamiento o separación del individuo frente a la comunidad, que a su vez puede implicar una sanción severa en la noción indígena de justicia. El **trabajo** fundamenta la práctica comunitaria, mediante su expresión colectiva en la minga, y las prácticas de reciprocidad y solidaridad. La **sabiduría** es la memoria colectiva que fundamenta la cosmovisión indígena, y se reproduce en los rituales, narrativas y ceremonias colectivas, y en la autoridad de los *shamanes* que establecen contacto con los espíritus e interpretan sus voluntades. Estos cuatro principios son sintetizados en la noción de **justicia** indígena, aplicada por decisión comunitaria, como mecanismo colectivo para preservar los equilibrios, y no fundamentada en la noción de castigo.

En el contexto actual, el *sumak causay* amazónico expresa la necesidad de recuperar la identidad y expresar las voces de resistencia de los pueblos indígenas, frente al acoso de la sociedad occidental y el despojo del territorio y la identidad.

Eduardo Kohn, en su capítulo en este libro, encuentra que en las culturas indígenas amazónicas el lenguaje se extiende más allá de los símbolos humanos. Los indígenas amazónicos dialogan con los seres vivientes que habitan la selva, interpretando su lenguaje. Todo ser viviente “concibe” su entorno e interactúa permanentemente con él en su propio beneficio, mediante un conjunto de mensajes que conforman un lenguaje no humano. Los indígenas conocen e interpretan estos mensajes y los han integrado a su cultura, logrando que el bosque piense en ellos. Este pensamiento incluye también los seres inanimados del

bosque y otros espíritus que en las culturas indígenas habitan los bosques, como sus ancestros y los seres protectores.

Para Kohn, este diálogo con los bosques es una parte integrante del *buen vivir* y debemos aprender de los indígenas amazónicos a comunicarnos con la selva y sus habitantes en su propio lenguaje silvestre no humano, superando la concepción occidental que ve a la naturaleza meramente como un objeto a ser explotado o utilizado. Kohn encuentra en el pueblo kichwa de Sarayacu y su manifiesto sobre la selva viviente un ejemplo ilustrativo de este diálogo con el bosque, que puede superar el aislamiento con la naturaleza y la tendencia a su destrucción que caracteriza a la cultura occidental en el Antropoceno.

José Gualinga, dirigente indígena amazónico kichwa de Sarayacu, presenta en su capítulo su propia visión del *sumak kasway* o *buen vivir*, incluyendo los elementos de su cosmovisión holística de equilibrio con la naturaleza, equidad y multiculturalidad, fundamentados en la necesidad de armonía tanto entre seres humanos como entre éstos y los espíritus que habitan la selva. Gualinga presenta también los elementos constitutivos de la propuesta *kawsay sacha* (selva viviente) que no solamente representa una práctica de vida elaborada y mantenida por el pueblo Sarayacu, sino que también se formula como un proyecto a ser seguido por otros pueblos amazónicos, que debe adquirir reconocimiento como tal como una forma de vida y de gobierno territorial por parte del Estado nacional. Este capítulo tiene un valor adicional por representar una visión del buen vivir y los derechos de la naturaleza formulada y puesta en práctica por los propios indígenas amazónicos. Esta visión y esta propuesta combinan elementos de resistencia con propuestas y proyectos proactivos concretos.

El artículo de Javier Martínez-Sastre presenta la utilización y adaptación del discurso de identidad ancestral étnica y del *buen vivir* por parte de dirigentes indígenas kichwas en el Curaray para captar recursos hacia sus organizaciones, promover asentamientos recientes de pequeñas comunidades kichwas y obtener el reconocimiento de sus territorios.

Desde los años 1990, como respuesta a la consolidación del movimiento indígena, el discurso neoliberal dominante incorporó un reconocimiento parcial de la identidad indígena, y ciertos dirigentes amazónicos kichwas aprovecharon este contexto para obtener apoyo del Estado, organismos internacionales y fondos para organizaciones no gubernamentales.

El área fronteriza del bajo río Curaray, al sur del Parque Nacional Yasuní, quedó casi despoblada por el virtual exterminio de sus habitantes tradicionales sápara durante el período cauchero, a fines del siglo XIX. Luego de la guerra entre Ecuador y Perú en 1941, el Estado ecuatoriano impulsó una política de “fronteras vivas” que cobró fuerza con programas de desarrollo rural en los años 1970, con el inicio del poblamiento kichwa del bajo Curaray, que se concreta principalmente a partir de los años 1990. Las recientes colonias kichwas del bajo Curaray, apoyadas y a veces establecidas por el Estado, han empleado un discurso cambiante para obtener recursos y el reconocimiento jurídico de su territorio, pasando de identificarse como colonos en los años 1970 a defender sus territorios

ancestrales a partir de 1990, logrando un reconocimiento de su territorio y recursos financieros internacionales.

El artículo ilustra cómo el discurso del *buen vivir* es empleado por los indígenas amazónicos para obtener beneficios tanto del Estado como de recursos internacionales, y cómo ciertos dirigentes indígenas han adaptado y transformado sus discursos en complejas negociaciones con el Estado, con instituciones internacionales e inclusive con empresas petroleras. En el caso de estudio, las nociones del *buen vivir*, lejos de provenir de una cultura supuestamente ancestral en las colonias recientes de los kichwas, son tomadas y adaptadas en beneficio de las reivindicaciones de las comunidades indígenas.

El buen vivir, un concepto polisémico

Siguiendo el estudio de Juan Manuel Crespo en este libro, se puede identificar los orígenes del concepto indígena ecuatoriano del *buen vivir* en la consolidación del movimiento indígena con el aporte seminal de Monseñor Leonidas Proaño desde los años 1970 y luego el levantamiento indígena de 1990. Al parecer la noción no formó parte explícita de la cosmovisión indígena y fue formalizada como tal más tarde, encontrándose las primeras referencias sistemáticas en el pueblo amazónico kichwa de Sarayacu en 2002, casi simultáneamente a las primeras referencias bolivianas al concepto por parte del pueblo Aymara en 2000. Posteriormente la CONAIE plantea esta noción como una propuesta nacional que incluye no solamente a los indígenas sino al conjunto de toda la sociedad bajo la noción de interculturalidad, y con el apoyo del presidente de la asamblea Alberto Acosta y la contribución de intelectuales ecuatorianos de origen mestizo, el concepto es integrado a la Constitución de 2008, entendido como un objetivo que la sociedad ecuatoriana debe alcanzar, superando la concepción tradicional de desarrollo.

El concepto, entonces, se origina en una sistematización contemporánea de elementos de las cosmovisiones indígenas andinas de Bolivia y Ecuador, y también de los indígenas amazónicos ecuatorianos, que fueron posteriormente integrados con los aportes de intelectuales de izquierda de origen mestizo, e incorporados en las constituciones de Bolivia y Ecuador.

La noción mantiene una ambigüedad intrínseca, y es un concepto polisémico, en el sentido de que elude una definición rigurosa y puede recibir interpretaciones distintas e inclusive contradictorias entre sí. Este es el caso de su posterior adopción como concepto estructurador de las políticas de desarrollo implementadas por el gobierno del Ecuador con posterioridad a la constitución de 2008, en particular en los planes del buen vivir 2009-2013 y 2013-2017. Estas políticas, aplicadas hasta 2017 por el gobierno de Correa, se han fundamentado en la ampliación sustancial de actividades extractivas en áreas cubiertas por ecosistemas frágiles de alta biodiversidad, principalmente petróleo y minería en gran escala, en la amenaza a la integralidad de las culturas indígenas, en particular de los pueblos no contactados en la Reserva de Biosfera Yasuní, y en la consolidación de una estructura autoritaria de gobierno, con frecuentes violaciones a los derechos humanos. Estas prácticas no mantienen compatibilidad con las nociones de equilibrio con la naturaleza, respeto a los ecosistemas, participación y respeto a las distintas culturas, elementos centrales de la noción del *buen vivir*.

Para reducir la ambigüedad, el análisis en este libro se centrará sobre todo en la cosmovisión amazónica del buen vivir y en su aplicación, con varias transformaciones, en la Constitución de 2008 del Ecuador, dejando de lado la discusión sobre la interpretación de las políticas aplicadas entre 2009 y 2017 en el Ecuador, como expresión de una lectura del *buen vivir* por el gobierno de Correa.

Neoconstitucionalismo, pluralismo jurídico y buen vivir

Para Claudia Storini el *buen vivir* aparece en la Constitución ecuatoriana de 2008 como concepto articulador y objetivo principal de la actividad del Estado en la sociedad, con un alcance transversal que incluye tanto la parte doctrinaria como la orgánica de la carta magna. La noción del buen vivir representa una ruptura epistemológica profunda con la visión elitista, monista y modernizante del derecho que ha prevalecido en el constitucionalismo, y supera “la lógica capitalista que únicamente ha generado brechas sociales y económicas entre los iguales” (Storini, pg. 33). “el Buen vivir es un proyecto político latinoamericano que surge en Ecuador y Bolivia, es la alternativa a la modernidad capitalista, es un concepto tomado de la cultura aymara y quechua, caracterizado por ser un arte que permite vivir en equilibrio y armonía con lo existente, pues no se puede vivir bien si los demás viven mal” (Storini, pg. 33). El buen vivir plantea una nueva forma, alternativa al paradigma capitalista de la modernidad, de convivencia “en la diversidad y en armonía con la naturaleza”. (Storini, pg. 34).

El *buen vivir* adquiere legitimidad en la constitución del Ecuador porque transfiere el poder constituyente al pueblo, al haber sido elaboradas por una asamblea constituyente elegida democráticamente y refrendada posteriormente por un referéndum. De esta manera el neoconstitucionalismo latinoamericano subordina la acción del Estado al servicio de las metas del *buen vivir*, definidas democráticamente por el pueblo.

Además, el *buen vivir* supera el monismo jurídico, que sostiene que solamente es legítimo un sistema jurídico único, jerarquizado por el Estado. El *buen vivir* es una de las expresiones contemporáneas del nuevo pluralismo jurídico, que acepta que existan interpretaciones distintas y hasta incompatibles entre sí del derecho, que surgen de diferentes culturas y cosmovisiones con legitimidad equivalente, superando un reduccionismo modernista y euro-centrista. Storini concluye que el buen vivir podría “configurarse como una “utopía posible” es decir una alternativa al desarrollo sostenible forjado por el humanismo del siglo XIX y basado en algunos principios: (1) la relacionalidad, (2) la reciprocidad, (3) la complementariedad, (4) la correspondencia, (5) la afectividad y la espiritualidad, (6) la ciclicidad y (7) el comunitarismo.” (Storini, pg. 83).

La ruptura paradigmática del *buen vivir* puede entenderse mejor si se integra esta visión con el reconocimiento a los derechos de la naturaleza. La Constitución ecuatoriana de 2008 fue la primera en el mundo en reconocer los derechos de los ecosistemas a existir y prosperar, manteniendo sus procesos evolutivos. La integración del *bien vivir* con los derechos de la naturaleza conforma un cambio paradigmático de una visión antropocentrista, utilitaria e individualista del ser humano como centro del universo, que delega a la naturaleza solamente a un objeto a ser apropiado, explotado o destruido, hacia

una nueva cosmovisión biocentrista emergente, que concibe al ser humano como embebido en la naturaleza e integrado en ella, y a su realización como un objetivo solamente alcanzable en armonía con la naturaleza, y dentro de los límites de resiliencia de sus ecosistemas. La naturaleza tiene un valor intrínseco, más allá de sus efectos útiles para la especie humana (Larrea, 2016).

Este cambio paradigmático puede contribuir a reformular los fundamentos filosóficos de la economía ecológica y también de otras ciencias sociales, siguiendo el argumento de Brown y Timmerman (2016). La economía y otras ciencias sociales, como disciplinas, incluyen tanto un contenido positivo, que busca la descripción y explicación de estructuras económicas y sociales, como una visión normativa, encaminada a emplear el conocimiento en beneficio de los individuos y la sociedad (así como de la naturaleza, en el paradigma alternativo). Como este contenido normativo está basado en la ética, y el reconocimiento de derechos a la naturaleza redefine y amplía los sujetos de las acciones morales, el cambio tiene una importancia fundamental.

La noción del buen vivir frente al desarrollo

Natalia Greene sintetiza el debate sobre el *buen vivir* y los derechos de la naturaleza como alternativas al desarrollo. Su análisis plantea las distintas versiones del desarrollo sostenible, y las contrasta con la evolución de sociedades desarrolladas y en desarrollo, con mayor inequidad y con mayores impactos sobre la naturaleza, en particular con la expansión de modelos extractivistas en los países en desarrollo con crecientes presiones sobre los recursos naturales. Greene contrasta también el énfasis de la economía del desarrollo en un crecimiento ilimitado, frente a los límites impuestos al crecimiento por la capacidad de resiliencia de los ecosistemas y la disponibilidad de materias primas.

La autora enmarca las naciones del *buen vivir* y los derechos de la naturaleza como alternativas al desarrollo, y más explícitamente como alternativas al capitalismo. A pesar de la riqueza de los aportes conceptuales, Greene encuentra una considerable resiliencia de la economía capitalista, a pesar de la crisis global en múltiples dimensiones. Su artículo culmina con citas de mujeres indígenas sobre el *sumak kawsay*, su significado interpretado por ellas, y el contraste con la apropiación de este concepto por parte del gobierno ecuatoriano.

Retomando la discusión sobre el sentido del concepto frente a las nociones convencionales de desarrollo, el aporte ecuatoriano del *Sumak Kawsay* o *Buen vivir*, que se nutre en la cosmovisión indígena amazónica y andina, la integra con visiones críticas al desarrollo, y ha sido incorporado en la constitución de 2008, adquiere su verdadera relevancia y significación.

El *buen vivir*, basado en la tradicional cosmovisión indígena de los pueblos andinos y amazónicos, se puede entender como un proceso encaminado a una mejora participativa de la calidad de la vida, a partir no solamente de un mayor acceso a bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades humanas, sino también de la consolidación de la cohesión social, valores comunitarios, y la participación activa de individuos y comunidades en las decisiones relevantes para la construcción de su propio destino, sobre la base de la equidad

con respeto a la diversidad. Este proceso se inscribe en una relación armónica con la naturaleza, que concibe a la sociedad humana como un elemento constitutivo de una totalidad dinámica en evolución, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que lo han originado.

En consecuencia, los elementos constitutivos del *buen vivir* se pueden sintetizar como:

- 1) Satisfacción equitativa y universal de las necesidades humanas. Éstas integran las necesidades básicas de acceso a la educación, nutrición, salud, empleo y trabajo, vivienda y hábitat, incorporando además una forma participativa de satisfacerlas, en concordancia con los derechos humanos y en ausencia de discriminación por etnicidad, cultura, género, grupos de edad, región de origen o residencia, nacionalidad, creencias políticas o valores religiosos y culturales, estado de salud y capacidad física de las personas.
- 2) Una mejora sostenible de la calidad de vida, que no se reduce a la mera posesión de bienes materiales y el acceso a servicios, sino que fundamentalmente implica una mayor solidaridad y cohesión social, con un acceso universal y equitativo a los recursos necesarios para la realización humana.
- 3) El respeto a la diversidad cultural y a la pluralidad de cosmovisiones, de acuerdo con las tradiciones ancestrales de los pueblos y sus valores contemporáneos.
- 4) El *Buen vivir* implica la eliminación de la inequidad social. Debe diferenciarse entre las nociones de desigualdad, que se refiere a toda diferencia individual o social en el acceso a bienes y servicios, patrimonio y capacidades individuales, e inequidad, que se relaciona con diferencias sociales evitables y éticamente inaceptables.
- 5) Una relación sustentable entre la economía y la naturaleza, que implica que la capacidad productiva de bienes y servicios, la extracción de materias primas y la emisión de residuos se mantengan dentro de los límites de la capacidad de soporte de los ecosistemas naturales. La noción de sustentabilidad implica el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, reconocidos en la constitución de 2008, y también el derecho de las generaciones futuras a una vida digna.

Los derechos sociales y ambientales son progresivos, en el sentido de que su nivel de satisfacción avanza en el tiempo en un proceso de mediano plazo, bajo la responsabilidad del Estado en la búsqueda del bienestar común.

Carlos Larrea enfoca tres propuestas amazónicas alternativas frente a la crisis ambiental y social planetaria: los derechos de la naturaleza, el buen vivir y la Iniciativa Yasuní-ITT, encontrando que se refuerzan y complementan mutuamente, y estructuran un planteamiento integrado y holístico en respuesta a la crisis civilizatoria contemporánea. Los derechos de la naturaleza definen una ruptura epistemológica desde una concepción antropocéntrica de la ética hacia una visión biocéntrica, que liga indisolublemente el bienestar humano con la conservación de los ecosistemas y su capacidad evolutiva, con

profundas implicaciones en economía y ciencias sociales, políticas públicas y aprovechamiento de la ciencia y la tecnología en beneficio del bienestar. El buen vivir redefine las metas de la realización humana, enfatizando la equidad, la participación, el respeto entre culturas, y la armonía con la naturaleza. La Iniciativa Yasuní-ITT como propuesta alternativa valora la conservación de la biodiversidad, los beneficios ecosistémicos, las culturas indígenas y la mitigación del cambio climático sobre los beneficios económicos de la extracción petrolera, y define una herramienta para mitigar el cambio climático manteniendo inexploradas las reservas de combustible fósiles en lugares de alta biodiversidad

Larrea, Bravo y Sáenz analizan críticamente las estrategias económicas y sociales del Ecuador a partir de 2007. Aunque el país se benefició con un importante crecimiento económico derivado de los altos precios de las materias primas hasta 2014, y se alcanzaron avances sociales importantes en educación, salud, reducción de la pobreza y de la inequidad, estos avances se tornan frágiles en el marco de la crisis actual, desatada por la brusca caída de los precios del petróleo y otros bienes primarios. A pesar del crecimiento, el Ecuador no logró superar los condicionamientos de la llamada “maldición de la abundancia” que afecta a los países exportadores de petróleo y minerales, sin alcanzar su diversificación económica, y con serias deficiencias en las políticas económicas y sociales implementadas. En el contexto de la crisis actual, se formulan opciones alternativas al extractivismo, que pueden promover la equidad y mejorar la sustentabilidad ambiental, alcanzando simultáneamente una mejora en las condiciones de vida y empleo y la conservación de la naturaleza. En esta línea se presentan propuestas para una transición a partir de la promoción del turismo y ecoturismo, la agroecología y la redistribución de activos como el crédito, la tierra y el agua. En una segunda etapa el modelo aprovecha los frutos de servicios basados en el conocimiento, preservando la participación nacional en sus beneficios.

Aunque el tema del *buen vivir* ha sido ampliamente debatido en numerosas publicaciones, este libro presenta un aporte al debate desde la concepción indígena amazónica del *sumak kawsay*. Se ha profundizado también en el significado del buen vivir desde el neoconstitucionalismo, como expresión de una nueva forma de construir el derecho desde la cosmovisión de los oprimidos, y se ha explorado en profundidad el concepto de buen vivir como alternativa al desarrollo modernizante. Finalmente, se han esbozado propuestas estratégicas para superar la crisis del extractivismo en el Ecuador, inspiradas en los principios del *buen vivir*.

Bibliografía

- Brown, Peter and Timmerman, Peter. *Ecological Economics for the Anthropocene*. Ney York: Columbia University Press, 2015.
- Larrea Carlos y Natalia Greene. “De la lucha contra la pobreza a la superación de la codicia. Ecuador: inequidad social y redistribución del ingreso”. En Miriam Lang, Belén Cevallos y Claudia López, comp., *La osadía de lo nuevo Alternativas de política económica Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2015.
- Larrea Carlos. “Límites de crecimiento y línea de codicia: un camino hacia la equidad y sustentabilidad”, en *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, Gustavo Endara (coord.). Ecuador, Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS), diciembre 2014.
- Larrea, Carlos. “Earth Jurisprudence, biodiversity conservation and unburnable fossil fuels”. Harmony with Nature. United Nations, 2016.
<http://www.harmonywithnatureun.org/wordpress/wp-content/uploads/DialogueInputs/CarlosLarrea.E.Economics.pdf>
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-first Century*. Harvard University Press, Cambridge, 2014.
- Rockström, Johan et al (2009), “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”, *Ecology and Society*, 14(2): 32. URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> . Visited in /February 2013.
- Steffen et al. 2015. Planetary Boundaries: Guiding human development on a changing planet. Science Vol. 347 no. 6223. DOI: 10.1126/science.1259855 .
- Stiglitz, Joseph (2012), *The Price of Inequality*, New York: W.W. Norton & Company.

CAPÍTULO 1

Sistematización conceptual del Buen vivir

1. Del Sumak Kawsay al Buen vivir

Juan Manuel Crespo

“El capitalismo moderno ha llegado al final de su camino. No es capaz de sobrevivir como sistema... Lo que estamos viendo es la crisis estructural del sistema. Una crisis estructural que comenzó en la década de los setentas del siglo XX y que mantendrá sus nefastos estertores por diez, veinte o cuarenta años. No es una crisis a resolver en el curso de un año o un momento. Se trata, pues, de la mayor crisis de la historia. Estamos en la transición a un sistema nuevo y la lucha política real que se ha desatado en el mundo con el repudio de la gente, no plantean el nuevo curso del capitalismo, sino sobre el sistema que habrá de reemplazarle”

Immanuel Wallerstein (2011)

El *Buen vivir* ha impactado el escenario de la filosofía política en la primera década del siglo XXI hasta hoy, especialmente en América Latina y particularmente en Ecuador y Bolivia donde ha llegado a ser el concepto vertebral de las nuevas constituciones de estos países intentando influir directamente sobre la política pública. El *Buen vivir* se está convirtiendo en un concepto trascendental e importante por la necesidad emergente de construir alternativas al capitalismo moderno, que nos muestra que es un sistema que ha llevado a una situación insostenible para la vida en el planeta con consecuencias que hoy en día son inaceptables desde un punto de vista ético por la injusticia social e insostenible por la destrucción de la naturaleza y de los sistemas de reproducción de la vida.

Frente a esta realidad, y de alguna forma en esta misión que plantea Wallerstein (2011) por encontrar un sistema que reemplace al capitalismo moderno, es que interesa comenzar a analizar estas renovadas conceptualizaciones de principios de pueblos originarios. Pueblos que históricamente han sabido convivir en un cierto equilibrio tanto en su relación como comunidad, como también en su relación con la naturaleza. Es aún más interesante el hecho de encontrarnos en un momento de la historia en que estamos regresando a ver a pueblos que históricamente han sido ubicados en la periferia social de la periferia mundial (Tortosa, 2011)¹, que han sido excluidos y explotados en su gran mayoría por la “civilización occidental”, que en vista de la coyuntura nos vemos necesitados de

1 El sociólogo español, José Maria Tortosa, quién ha dedicado gran parte de sus investigaciones dentro de los pueblos indígenas andinos de Ecuador, plantea que: “La idea del Sumak Kawsay o suma qamaña: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. (...) la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones.” (2011; citado en Acosta, 2013, p. 53)

reencontrar con formas de pensar y hacer fuera de la lógica hegemónica, desde abajo, desde los oprimidos. Es así que surge la necesidad de reencontrarse con estos pueblos, entenderlos en su complejidad cultural y filosófica, a través de un diálogo de saberes que confluyan en un mestizaje horizontal, intercultural y respetuoso, replanteándonos el presente como colectivo humano para construir otro futuro, otro mundo posible en diversidad. Para esto, es importante apropiarse de conceptos fundamentales que complementan al Buen vivir, como la plurinacionalidad y la interculturalidad.

No se puede negar que nos encontramos frente a un nuevo momento y un nuevo debate sobre el desarrollo. Nos vemos en la necesidad de caminar hacia la era del post desarrollo o del post crecimiento, es decir, una era post capitalista. Esto nos plantea un gran reto en cuanto a la conceptualización del Buen vivir, ya que el análisis de sus definiciones, sus posibilidades y las tensiones que emergen, poniendo en evidencia a distintos actores de la vida social y colectiva, va a ser fundamental para un debate constructivo que abra un nuevo espectro de caminos alternativos al sistema-mundo capitalista² que cada vez más amenaza la vida de los pueblos y del planeta en su totalidad como sistema de vida.

¿De dónde viene el Buen Vivir? ¿Qué significa? ¿Cuál es su necesidad y emergencia? ¿A dónde va o puede ir? ¿Cómo y con quiénes lo ponemos en práctica? Estas son algunas de las interrogantes que podemos plantear a partir de los debates actuales en torno a este concepto. Sin embargo, es importante contextualizar cualquier análisis en torno a él dentro de un momento de reconstrucción del mismo ya que se encuentra en una permanente disputa por la apropiación desde diversos actores y sectores con importantes incoherencias entre discurso y práctica. A modo general nos encontramos con importantes diferencias entre el origen de la noción del Buen vivir, en un *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* más enfocado como un concepto de forma de vida y de resistencia desde los pueblos originarios de Abya Yala³; frente a un Buen vivir mestizo que va más allá que solo los pueblos originarios que intenta incluir al resto de la población y es influenciado también por otras corrientes de pensamiento, incluyendo filosofías occidentales críticas; y por último con un Buen vivir constituyente que intenta influir dentro de la política pública de un Estado.

En esta introducción intentaremos, partiendo de este enfoque propuesto, en primer lugar explorar el origen y la cronología de la filosofía detrás de la conceptualización del Buen vivir, específicamente del *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, tanto en los Andes como en la Amazonía, para más adelante contextualizarlo dentro de los debates constituyentes particularmente en Ecuador donde de alguna forma surge lo que hemos llamado como *Buen vivir* mestizo. Esto nos llevará a evidenciar ciertas tensiones existentes entre diversas apropiaciones del concepto desde el movimiento indígena, otros movimientos de la sociedad civil, el Estado y el Gobierno. Por último, intentaremos abrir el espectro de posibilidades de hacia dónde y para qué la necesidad de apropiarse, seguir explorando y

² El propio Wallerstein define a este “sistema-mundo” como una “economía-mundo capitalista”, siendo este: “(...) un sistema "mundial", no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una "economía---mundo" debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico” (Wallerstein, 2009, p.21)

³ Nombre con el que se conocía al continente americano antes de la colonización europea en el siglo XV.

ampliando este concepto/herramienta en la actualidad en su relación con los propios pueblos indígenas de dónde emerge, el resto de la sociedad ecuatoriana, así como también evidenciar las posibilidades de conexión con diversas ideas y movimientos contemporáneos que comienzan a surgir a nivel global, dentro de los cuales el Buen vivir podría tener gran relevancia ya que podría nutrir y nutrirse de otras ideas, luchas y críticas, y convertirlo en un concepto aglutinador de posibilidades para la construcción de un mundo más allá del capitalismo moderno, un mundo para las próximas generaciones, ya que como bien dice Ana Esther Ceceña (2014, p. 21):

Dentro del capitalismo no hay solución para la vida; fuera del capitalismo hay incertidumbre, pero todo es posibilidad. Nada puede ser peor que la certeza de la extinción. Es momento de inventar, es momento de ser libres, es momento de vivir bien.

1.1 Breve recorrido histórico del Sumak Kawsay y Suma Qamaña

1.1.1 La filosofía indígena de la Vida

En el mundo andino las definiciones son contextuales. La palabra tiene significados varios dependiendo de la circunstancia en que se enuncia. Y esto es así porque las cosas del mundo, para él, participan de los atributos de otras formas

(Medina, 2008, p.90)

Para intentar comprender de mejor manera la filosofía indígena, particularmente de los Andes y de la Amazonía, es necesario hacerlo desde un contexto donde se refleje la forma de vida y de vivir de sus pueblos que la construyen. Es decir, no puede entender un concepto de estos pueblos solo desde el cómo se piensa sobre la vida, sino que se debe entenderlo desde la acción misma de vivir, es decir lo que algunos pueblos originarios entienden como el *ser estando* o el *estar-siendo*⁴. Es por esta razón que es necesario comprender todo un sistema de medios y formas de vida que configuran las identidades de los pueblos originarios del continente americano, mejor dicho, del continente que los propios pueblos originarios llaman como Abya Yala, como una forma de reapropiarse de sus territorios que no son solo espacios físicos, sino también espirituales.

Más allá de los conceptos o las definiciones que se han hecho actualmente en torno al *Buen vivir*, lo realmente importante es el hecho de que este concepto parte de una filosofía de vida de estos pueblos, que han decidido comunicar y re-identificarse con unas formas de vivir y de relacionarse como comunidades y con la naturaleza, que han existido y

⁴ Fernando Huanacuni (2010), intelectual aymara boliviano, traduce del aymara “qamaña” y del quechua “kawsay” como “ser estando” y “estar siendo”, entre otras definiciones, para referirse a una forma de comprender la acción de vivir desde los pueblos andinos. Esto puede traducirse de muchas formas en otros pueblos aunque la idea de que la vida solo se entiende como una acción y no solo como idea, es primordial para comprender la filosofía indígena de Abya Yala.

existen dentro de sus cosmovisiones y que intentan hoy en día reforzar sus luchas y resistencias.

Para referirnos a estos conceptos de vida, como son el *Sumak Kawsay* (Quechua y Kichwa⁵) y el *suma qamaña* (Aymara), debemos referirnos al sentido de vida para los pueblos originarios. En ese sentido, el antropólogo boliviano Xavier Albó plantea que:

(...) cuando en el mundo andino, y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo a este hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones de vida, como algo que hacemos juntos, en familia (2009, p. 2).

Esto quiere decir que *vivir*, para los pueblos originarios, además de entenderse como una acción comunitaria no pasiva, sino en constante dinamismo y transformación, se refiere también a elementos espirituales además de materiales, es decir “una espiritualidad, que implica la paz y la construcción de una tierra sin mal” (Houtart, 2011). Por esto nos podemos referir a “buenos vivires” y más aún a “buenos convivires”, entre todos y todas como seres que conformamos una comunidad, pero también entre el “todo”, entre el cosmos y sus elementos vivos que se apoyan mutuamente. En este sentido, dice Albó, “suma qamaña (para los Aymara) en realidad no es ‘vivir bien’ sino ‘el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros’” (2009, p. 3) dentro del Ayllu. Dentro de esta idea, podemos ver que en la cosmovisión indígena se vive a partir de un principio de *relacionalidad* a nivel físico, psíquico, afectivo, ecológico, ético, estético, productivo, espiritual y político, en el que todo lo “vivo” jamás debería ser utilizado con fines mercantilistas, sino únicamente para satisfacer las necesidades vitales del resto de elementos “vivos” (Llasag, 2009), convirtiéndolas así en filosofías bio-céntricas, antes que antropocéntricas, ya que se construyen como sistemas de vida interrelacionados.

1.1.2 Evolución de los conceptos: breve recorrido histórico

Si revisamos brevemente la historia de estas conceptualizaciones, debemos repasar desde la década de los años de 1970 cuando en la región y particularmente en el caso de Ecuador se vivía una “re-identificación étnica” (Quijano, 2006, p.32) desde un movimiento indígena que empezaba a organizarse con movimientos emergentes que contaron con el apoyo de una línea particular dentro de la Iglesia Católica, como fue la teología de la liberación, con actores muy relevantes como por ejemplo Monseñor Leonidas Proaño, que contribuyeron en gran medida a la reorganización política y filosófica del movimiento indígena. Desde estos movimientos emergentes se comenzó a orientar hacia la idea de que

⁵ En castellano/español se escribe como “quechua” en Bolivia y Perú, y “quichua” a la cultura y a la lengua de los pueblos tanto de los Andes como de la Amazonía en Ecuador. Sin embargo, desde los pueblos originarios kichwas hay un consenso en escribirlo como «kichwa» por lo que asumimos esta perspectiva en el presente trabajo. También es importante mencionar que no es solo una perspectiva kichwa la del Sumak Kawsay, existen diversas conceptualizaciones de otros pueblos y nacionalidades en Ecuador, tanto en los Andes como en la Amazonía, con sus propias particularidades, sin embargo en la propuesta de la CONAIE (2007) que fue presentada en la Asamblea Constituyente de 2008, se utilizó esta conceptualización del pueblo kichwa fundamentalmente.

había que reencontrar una visión del mundo en donde los actos de la vida agraria y colectiva de sus pueblos históricos adquirieran una valorización dentro del sentido común en la sociedad (León, 1983, p. 8). De esta forma, además de una idealización del pasado, se vio la necesidad de fortalecer la identidad de los pueblos en torno a su cultura, sus territorios, sus lenguas, es decir sus naciones. La intelectual kichwa, Nina Pacari, reconoce que, en esta época, los “nuevos movimientos indígenas luchaban por la auto-determinación y la liberación de los pueblos indígenas” (1984, p.115), que de cierta forma estaban planteando que algunos elementos muy específicos de la Vida, de su forma de entender la Vida y el Vivir, eran distintos de la visión clásica del desarrollo moderno capitalista (Medina, 2011).

Años más adelante, durante la década de 1990 es cuando el movimiento indígena en Ecuador se volvió más fuerte y llevó a cabo los primeros “levantamientos”. En esta época se comenzó a cuestionar la idea de “nación única” dentro del Estado. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador⁶ (CONAIE, 1994, p. 7) describió al Estado ecuatoriano, de ese momento, como un “Estado Uninacional hegemónico, exclusivo, antidemocrático y represivo” y propusieron la “construcción de una Nueva Sociedad Humanista y Plurinacional”. A partir de este llamado a la construcción de una nueva sociedad, la CONAIE planteó la necesidad de construir un proyecto integral en el que “el hombre y la naturaleza en estrecha y armónica interrelación garantizan la Vida” a través de una “conciencia histórica” que “vive en la Nacionalidades que hemos sobrevivido a la explotación, al genocidio, al etnocidio y al sometimiento deshumanizado de la civilización occidental”. Para esto propusieron una “interrelación entre Hombre-Naturaleza-Sociedad” lo que vendría a ser su entendimiento central de una “sociedad plurinacional” en la que se “respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los hombres y de la naturaleza” (1994, 11).

Unos pocos años más adelante en el año 2001, en el marco del *I Congreso Nacional de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador* se promulgó dentro del “Proyecto Político”, que surgió como resultado de dicho Congreso, que:

“La Filosofía Integral defiende, respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los seres humanos y de la naturaleza; como sustento de la espiritualidad, religiosidad, pensamiento y conocimiento de las Nacionalidades y Pueblos” (CONAIE, 2001)

Podemos decir que es esta conceptualización, luego del proceso histórico de evolución del movimiento indígena, la que ya definía desde diversas dimensiones lo que más adelante se denominaría en kichwa como *Sumak Kawsay*.

⁶ En 1994, la CONAIE elabora su “Proyecto Político” como organización aglutinadora de los pueblos indígenas del Ecuador. Dentro de este proyecto se plantean que: “Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos constituido una organización política nacional sólidamente estructurada. y con una clara ideología basada en nuestro propio accionar histórico -cultural; y nos proponemos construir la Nueva Nación Plurinacional.” (p. 5), con el cuál rescatan su cultura e historia como base y fundamento para el proyecto político que proponen. Esto será determinante para la construcción posterior del concepto de “Sumak Kawsay”.

Sin embargo, es en Bolivia, dónde de forma relativamente paralela en cuanto al tiempo, se comenzó a buscar un concepto específico para definir esto que, de alguna forma, no necesariamente en un trabajo conjunto, la CONAIE proponía como “Filosofía Integral”.

A inicios del siglo XXI, concretamente en el año 2000, durante unos encuentros organizados por la cooperación alemana GTZ y la Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia, denominados “Diálogo Nacional 2000” donde hubo un espacio denominado “Suma Qamaña”. Fue en este contexto cuando se intentó, a partir de un grupo de intelectuales Aymara-Bolivianos alrededor de Javier Media y Simón Yampara, una conceptualización coherente con los principios indígenas del Buen vivir o Vivir Bien de acuerdo a la tradición cultural Aymara. Fue en ese espacio donde por primera vez se comenzó a utilizar el término *suma qamaña*, que antes de esto no formaba parte necesariamente como un concepto histórico o del día a día de los pueblos indígenas de Bolivia (Altmann, 2013, p. 61-62), por lo que se podría decir que es una “invención posmoderna de los intelectuales Aymaras del siglo XXI” (Uzeda s.a., 20, citado en Altmann, 2013). Por esta razón, incluso hasta hoy existe un gran debate en torno a la traducción cultural del término que según algunos autores (as) como la antropóloga Alison Spedding (2010) plantean que históricamente existen otros conceptos que podrían definir mejor esto incluso dentro de la propia cultura Aymara, sin embargo se lo acepta como “un paso adelante en la elaboración de un sistema social y económico ideal” (Spedding, 2010, p. 19-20) que intenta influir sobre otros pueblos indígenas más allá del pueblo aymara y también de otros pueblos no indígenas, en el caso de Bolivia se lo tradujo al quechua como *sumaq causai* y al español como *vivir bien*.

En el caso de Ecuador, hay que remitirse al pensamiento amazónico que surgía paralelamente a estos encuentros en Bolivia. Es así, que en el año 2002 circuló un artículo del intelectual kichwa amazónico Carlos Viteri Gualinga⁷ en el que hacía un análisis de la visión indígena de desarrollo en la Amazonía ecuatoriana donde ya se incorporaba el concepto del “súmac kaúsai” en un contexto en el que se planteaba lo siguiente:

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinado por la acumulación y carencia de bienes materiales. Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y

⁷ Actualmente es Asambleista por el oficialista Movimiento Alianza País y fue muy cuestionado por su proceder como Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional, luego de que dio luz verde a la explotación petrolera dentro del Parque Nacional Yasuní. Ver: <http://www.telegrafo.com.ec/politica/item/asamblea-debate-sobre-extraccion-del-crudo-de-bloques-31-y-43-del-yasuni.html>

mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el ‘alli káusai’ o ‘súmac káusai’. (2002, 1-2)

Viteri-Gualinga plantea a partir de aquí una diferencia clave entre el desarrollo occidental y la visión indígena de vida, y propone que:

Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el paradigma ‘desarrollo’ tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el ‘Alli Káusai’ tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del ‘buen vivir’, sintetizados en la categoría filosófica del Alli Káusai, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo. (2002, 4)

En ese mismo año, 2002, el economista ecuatoriano Alberto Acosta (2002, p. 7), cita esta idea del “buen vivir” amazónico de Viteri Gualinga para cuestionar el sentido del desarrollo económico occidental y plantea a este concepto como una “alternativa al desarrollo” que abriría nuevos paradigmas al debate y a la crítica sobre el desarrollo con el fin de ir más allá de los paradigmas clásicos y occidentales.

Un año más tarde, en 2003, el pueblo amazónico de Sarayaku⁸ en Ecuador elaboró un libro llamado Sarayaku *Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*, traducido como el *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* (Sarayaku, 2003). En este libro, el pueblo Sarayaku expresa también su propia noción del *Sumak Kawsay* de la siguiente manera:

Nuestras principales divinidades, Amazanga y Nunguli, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del Ukupacha y el Kaypacha. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del Sumak Kawsay.

⁸ El pueblo Sarayaku tiene una histórica lucha contemporánea contra el extractivismo en su territorio, particularmente con empresas petroleras, incluyendo la empresa estatal petrolera del Ecuador, Petroecuador. Esta última, perdió un juicio frente a la comunidad en el año 2015 por lo que el Estado ecuatoriano tuvo que pedir disculpas. La lucha anti extractivista, por la defensa de su territorio y por la autodeterminación de su nación, se ha vuelto un símbolo identitario fundamental para este pueblo. Ver noticia: http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=178105&umt=comunidad_sarayaku_gana_juicio_contra_estado_ecuatoriano
Ver sentencia de CIDH: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp1.doc

Dentro del mismo libro, el pueblo Sarayaku determinó sus pilares fundamentales para construir su propio Buen vivir, su Sumak Kawsay:

- 1) Rechazamos la pretensión de convertirnos en campo petrolero;
- 2) Reafirmación de la voluntad de gobernar nuestro territorio y administrar nuestra justicia;
- 3) Apuntalamiento de nuestra economía y aprovechamiento equilibrado de nuestra selva;
- 4) Impulso a nuestras propuestas educativas, de salud, transporte y energías alternativas; y
- 5) Contribución a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo. (Sarayaku, 2003)

En el transcurso de los siguientes años, otras organizaciones del movimiento indígena del Ecuador también hablaban de estos principios y estas reivindicaciones, como el CODENPE (2003) o la Universidad Amawtay Wasi⁹ (2004). Esta última, en el año 2004 planteó que la interculturalidad, en el sentido educativo, tiene que ver con el aprender desde diferentes culturas y visiones del mundo, es “una vía, entre otras, para caminar hacia la sabiduría, acercándose a una comprensión del buen vivir” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004, p. 168).

Es así como llegamos al año 2006, luego de años muy convulsionados en el país, un nuevo movimiento político no indígena, llamado “Alianza País”, se presentó a las elecciones presidenciales, con un programa de gobierno denominado “Plan de Gobierno del Movimiento PAIS 2007-2011: Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador”. En este plan, aparece como punto central de la propuesta en el capítulo II, el punto 2.1: *Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos* (Alianza PAIS, 2006, p. 3). Así mismo, en el mismo plan, se propuso la convocatoria a “una consulta nacional que apruebe la realización de la Asamblea Nacional Constituyente” (Alianza PAIS, 2006, p. 17). Luego de la victoria del Alianza PAIS y de la elección de Rafael Correa como nuevo presidente del Ecuador, en el año 2007 se realizó una consulta popular que terminaría en la concreción de la Asamblea Nacional Constituyente de Montecristi de la cuál surgiría la nueva Constitución del Ecuador que incluiría el concepto de Sumak Kawsay y Buen Vivir.

⁹ “La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «Amawtay Wasi» (Casa de la Sabiduría), es una propuesta de educación superior des- de el movimiento indígena y tiene como patrocinadores a la Confederación de Nacio- nalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y al Instituto Científico de Culturas Indi- genas (ICCI), Amawta Runakunapak Yachay (ARY). Es el resultado de un largo pro- ceso de trabajo, debate y sistematización donde participó un equipo interdisciplinario conformado por directivos, docentes, comuneros, investigadores y profesionales indi- genas y no indígenas.” (Sarango, 2009)

1.1.3 Propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente: SUMAK KAWSAY

A esta Asamblea Nacional Constituyente, llegaron millares de propuestas muy diversas desde diferentes sectores de la sociedad. Para el caso de estudio, y a modo de síntesis de este apartado de recuento histórico del Sumak Kawsay, nos interesa revisar la propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente del año 2007 por ser quizás la organización política indígena más representativa, legitimada y activa en la vida política del Ecuador, donde creemos que ha habido una interesante evolución y conceptualización del Sumak Kawsay.

Luego de la evolución que ha venido teniendo el pensamiento indígena a lo largo de las últimas décadas y particularmente desde los años 90 hasta entrado el siglo XXI, el *Sumak Kawsay*, traducido por la propia CONAIE como *Buen vivir*, se convirtió definitivamente en el concepto central de la propuesta de la CONAIE para el resto de la sociedad y que fue presentado en la Asamblea Constituyente. Tanto es así que en la presentación de la propuesta se plantea que:

Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y post-colonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama. (...) (CONAIE 2007, p. 1)

Además, en la misma presentación se deja ya en evidencia que este pensamiento y filosofía de Buen vivir es también una propuesta que incluye al resto del pueblo ecuatoriano y deja muy en claro que el Buen vivir es desde abajo hacia arriba, desde los excluidos y desde los oprimidos, ya que:

No se trata de una propuesta étnica, de los indios para los indios. Se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país, que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la Unidad. Una propuesta para construir un nuevo Estado y una nueva sociedad desde los excluidos. (CONAIE 2007, 2)

En definitiva, es aquí, en este plan donde se sintetiza de alguna manera este recorrido evolutivo del concepto del Buen vivir que se lo presentó de forma sistematizada y organizada en coherencia con los principios filosóficos ancestrales y las diversas formas de entender la vida de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, así como también sus exigencias. Quizás lo más sobresaliente de esta propuesta, y que emerge desde la propia noción de los pueblos indígenas sobre el Buen vivir, son los conceptos de interculturalidad y plurinacional, que a su vez impactan sobre sus propuestas de relación y gestión de sus territorios, culturas, educación, justicia e inclusión dentro del Estado.

A partir de esta propuesta de la CONAIE en conjunto con algunos otros colectivos y movimientos de la sociedad civil¹⁰, es que de alguna manera se deja abierta la posibilidad de construcción colectiva de estos conceptos con los pueblos y nacionalidades, pero también con el resto de la sociedad. La intención de este apartado ha sido la de marcar los principales hitos hasta el momento en que los pueblos indígenas llegaron a conceptualizar en una propuesta formal estos conceptos, para que estos sean aplicados en el marco de la política pública de los estados tanto de Bolivia como específicamente de Ecuador, que es nuestro caso de estudio específico. Sin embargo, a partir de aquí, cuando la propuesta dejó de ser una mera propuesta de los pueblos originarios y se convirtió en la columna vertebral de la política pública de un Estado, es cuando se abrió un nuevo horizonte de posibilidades muy interesantes, y complejas al mismo tiempo, que analizaremos más adelante

1.2 El Buen vivir Constituyente

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

Preámbulo de la Constitución Política del Ecuador, 2008

Lo que la Constitución actual de Ecuador recoge en el preámbulo implica la visión de una sociedad incluyente donde tanto los pueblos indígenas como los no indígenas buscan participar de un proyecto colectivo común, donde la vida, y su reproducción, está en el centro de la preocupación. Esto implica la necesidad de contar con un Estado capaz de garantizar e impulsar estos principios desde la política pública.

Es evidente, ya entrado el siglo XXI, que la evolución de los conceptos de la filosofía y práctica de vida de los pueblos indígenas tuvo un alto impacto sobre la sociedad

¹⁰ La participación de movimientos de mujeres, afroecuatorianos, colectivos LGBT, montubios, campesinos, ecologistas, entre otros, fue fundamental para un diálogo de saberes incluyente que influyó de manera importante en la versión definitiva de la Constitución de 2008 en Ecuador, siendo pionera a nivel mundial en diversos artículos que tienen que ver con el: Buen vivir, Derechos de la Naturaleza, Derecho humano al agua y a la soberanía alimentaria, prohibición de transgénicos, derecho a la resistencia, amplios derechos civiles entre ellos derechos de autodeterminación de nacionalidades indígenas, reconocimiento del Estado Plurinacional, educación intercultural bilingüe, entre otros.

ecuatoriana en su conjunto. La ventana de oportunidades que abrió el proceso constituyente en 2007 fue aprovechada por diversos movimientos de la sociedad civil, entre los cuales el movimiento indígena tuvo una importante representación y una sobresaliente relevancia. El proceso fue muy rico en cuanto a debates y tuvo resultados notables para una transformación profunda de la sociedad, considerando que el contexto de la Asamblea Constituyente implicó un intento por adaptar estos conceptos de los pueblos originarios, que hemos analizado anteriormente, dentro del contexto del colectivo de la sociedad ecuatoriana y de la política pública del Estado. Por esta razón, es importante revisar la evolución y la transformación de los conceptos como el *Sumak Kawsay* y *Buen vivir*, durante y posteriormente del proceso constituyente que sin lugar a dudas nos plantea una reflexión sobre el futuro y los retos de estos conceptos para convertirse en utopías concretas.¹¹

1.3 Proceso constituyente

Los debates dentro de la Asamblea Constituyente fueron sin duda muy interesantes y complejos donde se abordaron conceptos muy interesantes y revolucionarios dentro de la coyuntura que atravesaba el país. En el anterior apartado hemos descrito la propuesta de la CONAIE que fue presentada a la Asamblea Constituyente, sin embargo existen otras propuestas que coinciden ampliamente y que refuerzan los conceptos de Sumak Kawsay y Buen vivir, por lo que analizaremos a continuación.

Complementando la propuesta de la CONAIE, y en una línea muy similar, aunque con ciertas especificidades distintas, el movimiento afro ecuatoriano a través de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana (CODAE) envió también su propuesta a la Asamblea Constituyente. Ellos no plantearon específicamente el término “Buen vivir” o “Sumak Kawsay” pero sin duda mencionaron planteamientos que coinciden en gran parte con la propuesta indígena, sobre todo en cuanto al mantenimiento y respeto de los ecosistemas y la exigencia de una sociedad “intercultural” (Cortez 2010, 8). Por ello plantean la necesidad de una legislación que estimule tanto a indígenas como a afroecuatorianos a llevar a cabo y mantener sus “prácticas tradicionales sostenibles del

¹¹ El concepto de “utopía concreta” fue desarrollado por el filósofo alemán Ernst Bloch con la que él asociaba la utopía con la ideología y la esperanza. Respecto a esto él plantea que: *"Tras el fin de las ideologías de clase, para las que sólo sirve de decoración, la cultura no experimenta otra pérdida que la de su decoración misma, de la armonización falsamente acabada. La función utópica arranca los usos de la cultura humana de este lecho corrompido de la mera contemplación; y abre así, desde cumbres verdaderamente escaladas, la visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana (...) La utopía es una crítica de la ideología dominante en la medida en que es una reconstrucción de la sociedad presente mediante su desplazamiento y una proyección de sus estructuras en un discurso de ficción. En esto difiere del discurso filosófico de la ideología, que es la expresión totalizadora de la realidad dada y su justificación ideal. La utopía desplaza y proyecta esta realidad bajo la forma de una totalidad no conceptual, ficticia, de una figura producida en y por el discurso, pero que funciona a otro nivel y en otro régimen que el discurso político, histórico o filosófico"*(Bloch 1977-1980, 31, 34).

ecosistema¹²” (CODAE, 2008, p. 3).

Por otra parte, también encontramos la propuesta de la “Asamblea Nacional Ambiental de los pueblos, nacionalidades y organizaciones sociales del Ecuador” quienes presentaron el documento: “A la Asamblea Nacional Constituyente para un país justo, equitativo, diverso sustentable, comunitario y soberano” (Cortez 2010, 8). En esta propuesta tampoco se menciona específicamente el término “Buen vivir” o “Sumak Kawsay”. Sin embargo, también se pueden encontrar puntos en común con la propuesta de la CONAIE. En general, esta propuesta gira en torno a la preocupación por la naturaleza y la relación armónica de poblaciones “ancestrales” que están siendo amenazadas por la destrucción de la naturaleza. En esta propuesta se plantea que:

RECALCANDO que la biodiversidad, sus componentes y los recursos naturales son propiedad del Estado, patrimonio de la nación y están en la base de la vida de los pueblos y nacionalidades ancestrales indígenas, negros, afroecuatorianos, montubios y comunidades rurales quienes ejercen sus derechos de uso según sus costumbres y participan en su administración y manejo. (citado en Cortez 2010, 8)¹³

Por su parte, también es importante mencionar la propuesta enviada por organizaciones y movimientos de mujeres del Ecuador, a través del documento: “Las mujeres diversas del Ecuador con coraje y rostro de pueblo presentan sus propuestas”.¹⁴ En esta propuesta tampoco se especifica una noción sobre el “Buen vivir” aunque se plantea la necesidad de construir relaciones armónicas entre seres humanos culturalmente diferenciados y la naturaleza. Se plantean como tema indispensable y central la “equidad de género”, con sus consecuentes demandas por una “sexualidad plena”, una “educación incluyente” y una “economía comprometida”. Se hace una crítica importante al valor histórico y cultural que ha tenido el patriarcado masculino y donde se ha colocado a las mujeres como “seres humanos inferiores”. En su propuesta plantean a esta última como la “inequidad madre” desde la cual se tendrían que abrir espacios a diversos temas que tienen relación con esto como: la valoración diferenciada del trabajo productivo respecto del reproductivo; sobrecarga del trabajo de las mujeres; violencia de género; ausencia de acceso y control a los recursos (financieros y no financiero); ausencia de condiciones reales que garanticen la participación de las mujeres en espacios mixtos. (Cortez 2010, 9)

¹² Debemos tener en cuenta la lucha histórica de los pueblos afros por la defensa de los manglares en la costa ecuatoriana, específicamente en la zona de Esmeraldas, donde la industria camaronera ha tenido un impacto muy nocivo para estos pueblos.

¹³ Propuesta de la Asamblea Nacional Ambiental de los pueblos, nacionalidades y organizaciones sociales del Ecuador, Presentada a la Asamblea Nacional Constituyente el 25.01.08, Montecristi, en <http://www.femm.org/biodiversidad/Propuesta%20CEDENMA%20para%20Asamblea.doc>, 24.06.09; (citado en Cortez, 2010:8)

¹⁴ Centro Andino para la formación de líderes sociales (CAFOLIS) / Organizaciones y movimientos de mujeres del Ecuador, *Las mujeres diversas del Ecuador con coraje y rostro de pueblo presentan sus propuestas*, Quito, Silva, agosto, 2007. (citado en Cortez,2010)

Por último, mencionaremos la propuesta que salió del “II Encuentro de la Iglesia de los pobres del Ecuador” como motivo de la Asamblea Constituyente. En él se crítica el neoliberalismo y se plantea un “nuevo socialismo” donde exista una convivencia armónica con la naturaleza, en un intento por una “democracia radical” que incluya a actores tradicionalmente marginados (Cortez 2010, 10). En este sentido podemos hablar de una perspectiva anticolonial en búsqueda de una justicia pluricultural:

Para nosotros la idea de un nuevo socialismo es la alternativa al capitalismo. En su construcción nos empeñamos. Esa alternativa significa una nueva relación de respeto y convivencia armónica con la naturaleza (Pacha Mama), que no sea de dominación y destrucción; significa privilegiar el disfrute de los bienes que engrandecen las posibilidades y las capacidades humanas por sobre la ganancia y la acumulación del capital; significa una democracia radical no solo en el sistema político, sino en la vida cotidiana, en las relaciones entre varones y mujeres, entre jóvenes y adultos, entre padres e hijos, en el control popular sobre las decisiones económicas; significa el respeto y mutuo enriquecimiento de las diferentes culturas que conviven en pie de igualdad, sin imposiciones coloniales ni complejos de superioridad. (II Encuentro de Iglesia de los pobres del Ecuador, 2007)

Es evidente que sin mencionar el término Buen vivir o Sumak Kawsay, el contexto y las necesidades por un sistema que equilibre la relación entre seres humanos y naturaleza, son muy similares en todas estas propuestas que hemos descrito. Así mismo, aspectos como la democracia, las relaciones de género, las relaciones interculturales y la lucha por la descolonización de la sociedad son aspectos fundamentales que fueron recogidos por diversos sectores, algunos de los cuales hemos mencionado aquí.

Todas estas propuestas de una u otra forma terminaron por ser debatidas dentro de la mesa de desarrollo del proceso constituyente, porque de alguna forma dentro del modelo de desarrollo debían ser articuladas y consolidadas. Es por esto que quizás fue uno de los debates más complejos e interesantes por las múltiples dimensiones que implicaba su abordaje, pero fue aquí donde la noción del Buen vivir presentado por la CONAIE tomaría un rol central y fundamental. De forma general, y recogiendo estas propuestas que hemos presentado anteriormente, y algunas otras, era evidente que existía la eminente necesidad de plantear un nuevo modelo de desarrollo contrapuesto al sistema capitalista neoliberal y desarrollista, y que plante otras formas de relaciones entre el conjunto de seres vivos. Sobre esto es interesante mencionar la versión de Norman Wray, asambleísta constituyente, quién desde dentro de la mesa constituyente número siete “Del Régimen de Desarrollo”, plantea que “no era posible discutir el régimen de desarrollo del Ecuador, sin encontrar salidas que marquen un antes y un después en la forma en que se había tratado al desarrollo y al ambiente en la Constitución” (Wray 2009, 53). Es por esto que el concepto de desarrollo que fue guía en la discusión al interior de la mesa planteaba que:

(...) El desarrollo debe conservar la diversidad, la complejidad y las funciones de los ecosistemas, así como de las actividades humanas, regulando y limitando los efectos de éstas según el caso (...) Por lo tanto, el desarrollo bajo esa visión no es un proceso lineal donde existe un antes y un

después, sino que al no haber un estado anterior y posterior, existe una visión holística (...) la misión de la humanidad es la de alcanzar y mantener el Sumak Kawsay o Buen vivir (...). (Wray, 2009, pp. 54-55)

A partir de aquí, el concepto del Sumak Kawsay y el Buen vivir, tomaría una relevancia mayor y se concretaría como un concepto aglutinador de diversas visiones y central para la nueva Constitución, en la búsqueda por encontrar una alternativa al concepto tradicional de desarrollo capitalista, que además podría ser apropiado y empoderado por el colectivo social. Es decir, se comprendió al concepto del *Buen vivir* como una filosofía “holística” alrededor de la cual se podría construir un nuevo modelo de desarrollo que sea incluyente y que busque el bien común. “El carácter “holístico” que se atribuye al término “Sumak Kawsay””, dice David Cortez (2010, p.10), “hace posible que, a la vez, sirva como concepto aglutinante de una propuesta de desarrollo respetuosa de la naturaleza y como paradigma de una sociedad basada en la interculturalidad y plurinacionalidad.” Es así como poco a poco, el Buen vivir fue tomando el rol de columna vertebral de la nueva Constitución, por su capacidad de involucrar a diversas necesidades tanto humanas como ecológicas dentro de un marco común de respeto, pluriculturalidad, armonía, y a partir del cual se podrían exigir derechos y obligaciones de los seres humanos y desde donde surgirían también los Derechos de la Naturaleza que hoy en día son un referente vanguardista a nivel mundial. En definitiva, el Buen vivir se convirtió en un principio articulador de las distintas demandas de los diversos colectivos sociales que exigían un cambio radical en las relaciones de poder coloniales y patriarcales, en la economía, en las relaciones interculturales, en la democracia, en el respeto a la naturaleza, es decir en la sostenibilidad del proyecto de desarrollo. Se volvió un concepto multidimensional y por lo tanto adecuado para servir como nuevo paradigma, convirtiéndose en una utopía adaptable a múltiples utopías diversas.

1.4 Principales alcances constitucionales

Boaventura de Sousa Santos (2009, 31-37), plantea que han existido tres tipos de Constituciones en lo que va de la historia. En primer lugar, tenemos el constitucionalismo antiguo, que existió hasta el siglo XVIII y que fue utilizado por muchos siglos en diversos lugares del mundo. Se trata de un constitucionalismo informal que se ajustaba a las coorganizaciones ya constituidas de los pueblos y cambiaba según cada cultura; En segundo lugar, tenemos el constitucionalismo moderno que consolidó a los Estados Modernos, y que podemos decir que viene fundamentalmente desde la tradición occidental. Este tiene que ver con la idea de un contrato social para vivir en paz dentro de un Estado Ciudadano, donde se plantea la idea de la igualdad de todos ante el Estado, pero entendiendo al individuo nada más como ciudadano, lo que lleva a concebir a los Estados como mono culturales con pueblos homogéneos, constituyendo una sola nación y una sola cultura dentro del Estado; por último, Santos plantea un tercer tipo de constitucionalismo, se refiere al constitucionalismo contemporáneo, al que llama “constitucionalismo transformador” (Santos, 2013, p. 53), que es el que han experimentado algunos países latinoamericanos desde la década de 1990 hasta la actualidad. Se trata de una confirmación constitucional de la pluri-nacionalidad, la pluri-culturalidad, la pluri-etnicidad y la inter-

culturalidad. Colombia¹⁵ a comienzos de la década de 1990 fue un primer proceso en este sentido, y los casos contemporáneos de Venezuela, Bolivia y Ecuador serían también vivos ejemplos de este tipo de constituciones.

Los procesos constituyentes, tanto del caso ecuatoriano como del boliviano, han sido muy importantes por los alcances que han tenido a nivel de consecución de derechos, justicia y de posicionamiento de conceptos disruptivos y trascendentales que marcan una clara ruptura con el paradigma dominante de desarrollo, de economía, de democracia, de cultura, etc. De modo general, “la nueva Constitución contiene innovaciones de principios, conceptos, categorías y paradigmas ordenadores que constituyen parte de un modelo alternativo de desarrollo histórico” (Quintero, 2009, p.80). Estamos hablando de procesos muy novedosos, que probablemente son susceptibles a falencias. Sin embargo, este “experimentalismo constitucional” (Santos, 2009, p. 23), es importante en sí mismo por los ambiciosos alcances políticos, filosóficos y sociales que podrían transformar la realidad, siendo un reto quizás aún inalcanzado pero sin lugar a duda es un intento loable e indispensable dado el contexto global.

La inclusión de conceptos tan transformadores como el propio “Buen vivir”, “Sumak Kawsay”, que hemos venido analizando, junto con otros derechos como de la Pachamama o los derechos humanos al agua y a la soberanía alimentaria, entre tantos otros, no dejarán de ser herramientas invaluable para asentar las bases de una sociedad diversa, incluyente, equitativa y en definitiva una sociedad alternativa al mundo contemporáneo globalizado.

En la actual Constitución del Ecuador, en palabras de Ana María Larrea (2010, p. 21), “se supera la visión reduccionista del desarrollo como crecimiento económico y se establece una nueva visión en la que el centro del desarrollo es el ser humano y el objetivo final es el alcanzar el *Sumak Kawsay* o Buen vivir”. Frente a la falsa dicotomía entre Estado y mercado, impulsada por el pensamiento neoliberal, la Constitución ecuatoriana reformula una nueva relación entre Estado, mercado, sociedad y naturaleza. De esta forma el mercado deja de ser el motor que impulsa el desarrollo y comparte una serie de nuevas interacciones con el Estado, la sociedad y la naturaleza. Así también nos estamos refiriendo a una Constitución con innovaciones fundamentales en el campo de los derechos, ya que en esta Constitución se parte del reconocimiento del Estado como “constitucional de derechos y justicia” (art. 1), complementando la noción tradicional de Estado social de derechos de las constituciones modernas. Además, es innovador el carácter integral de estos derechos, ya que se los reconoce como interdependientes y de igual jerarquía (art. 11, numeral 6) y se los organiza en: derechos del Buen vivir; derechos de las personas y grupos de atención prioritaria; derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades; derechos de participación; derechos de libertad; derechos de protección y derechos de la naturaleza. Éstos últimos son los derechos más innovadores e inéditos, siendo la primera constitución política del mundo que los reconoce y esto se debe al alcance cualitativo del concepto de

¹⁵ En 1991 se dio la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia. A esta constitución se la conoce por ser la “Constitución de los Derechos Humanos” y representó un salto cualitativo en cuanto a consecución de derechos sobre todo para minorías de todo tipo, ya que se mantenía hasta ese entonces vigente la constitución de 1886.

Buen vivir transversal en la “carta magna”.

2. Hacia el Buen vivir mestizo postcapitalista

Juan Manuel Crespo

¿Cómo podríamos nosotros pensar que los pueblos olvidados, los pobres ignorantes, inferiores, como eran los indígenas, tendrían una presencia conceptual en esta Constitución de Ecuador tan fuerte que es orgullo de todos los ecuatorianos, que es orgullo de todos los progresistas del mundo? ¿Dé dónde viene la palabra Pachamama, de dónde viene el Sumak Kawsay que nosotros nos apropiamos? Estamos aprendiendo de ellos y esa es la gran riqueza de este debate civilizatorio.

Boaventura de Sousa Santos, 2010

Cómo hemos analizado anteriormente, hoy en día vivimos un momento coyuntural de necesidad de necesidad de replantearnos el sentido colectivo e individual de nuestras sociedades y el mundo en el que queremos vivir, ya que si seguimos el mismo camino, existe la certeza de que no habrá futuro. Es por eso que consideramos que el Buen vivir, es un término que nos permite ir muy lejos. No solo porque además de ser un término, es un concepto histórico de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, como lo hemos analizado anteriormente, además es un concepto aglutinador, incluyente y en construcción. En este sentido *Catherine Walsh plantea que:*

En su sentido general, buen vivir denota, organiza y construye un sistema de conocimientos y sistemas de vida basados en la comunión entre humanos y naturaleza, y en la armonía espacial-temporal de la totalidad de la existencia. Esto es, la necesaria interrelación entre seres, conocimientos, lógicas y racionalidades de pensamientos, acciones, existencia y formas de vivir. Esta noción es parte de la cosmovisión, cosmología o filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala. (*Walsh, 2010, p. 18, traducción del autor*)

Nos referimos a un Buen vivir plurinacional, intercultural, postcapitalista, donde se plantean otras formas de relaciones, otros objetivos y otras prioridades. Es un concepto que busca la armonía entre seres humanos y naturaleza, y donde la autodeterminación de los pueblos es un elemento fundamental para la construcción de una sociedad plural.

En este apartado intentaremos abrir una puerta a un Buen vivir más allá de solo los pueblos indígenas, sin excluirlos en absoluto, sino todo lo contrario, apropiándonos de un concepto que fue entregado de manera generosa por estos pueblos, al resto de pueblos que convivimos en estos territorios, o más aún en este planeta. El sentido de esta apropiación vendría a ser la necesidad de construir una sociedad alternativa a la planteada por el capitalismo tradicional y neoliberal. Así mismo, podemos decir que si bien el Buen vivir o Vivir Bien que aparece en las constituciones surge del Sumak Kawsay y Suma Qamaña específicamente, existen una infinidad de diversas expresiones en diversas culturas que también podrían complementarse con los principios de estos conceptos, por lo que no son

exclusivos de la cultura kichwa o aymara. Por esta razón el Buen vivir podría ser cultural y políticamente transversal para diversas sociedades ya que puede ser un concepto o paradigma que aglutine a una amplia gama de “alternativas al desarrollo capitalista” (Gudynas, 2011, p.11). Por esta razón, buscamos abrir la posibilidad de articular diversas luchas desde diversos sectores, enfocándonos en estos principios fundamentales que tienen que ver con la visión y necesidad de superación del capitalismo en todas sus dimensiones.

2.1 El Buen vivir como aglutinador de paradigmas alternativos globales

Con el *Buen vivir*, se va construyendo entonces un nuevo paradigma que marca una ruptura epistemológica con la noción de desarrollo, que es lo que se busca desde el pensamiento *post-desarrollista o postrecrecentista*¹⁶, pues se fundamenta no en los patrones del *tener* sino del *ser*; y no en la acumulación, el crecimiento económico, la reducción de la naturaleza a “recurso o capital”, la alienación consumista y el pensamiento único. Podríamos incluso hablar de lo que Arturo Escobar llama, “una posmodernidad basada en la “economía del afecto”, no cuantificable, basada en la calidad de los intercambios personales (...)” (citado en Carpio, 2009:125). Es decir, un paradigma radicalmente alternativo desde todas sus dimensiones. Así mismo podríamos decir que el Buen vivir coincide con diversas propuestas que se están haciendo desde distintos espacios y desde distintas regiones del mundo. Propuestas que podríamos llamarlas “post desarrollistas” aunque no necesariamente se las encaja o se auto adscriban al término. Por nombrar algunos ejemplos con puntos en común con el Buen vivir, podríamos hablar de la propuesta de Vandana Shiva de un nuevo orden social, económico y ambiental fundamentado en una “democracia ecológica”. Esta idea tiene por presupuestos básico el valorar especies y personas por sí mismos y no por su potencial económico de apropiación privada; además el buscar la diversidad en la naturaleza y la cultura en lugar de la homogeneización y destrucción de culturas y ecosistemas como lo hace el capitalismo globalizado; Así también encaja con lo que la misma Vandana Shiva llama la “economía viviente”, que se construye en economías locales en las cuales se deciden necesidades locales; y esto acompañado por una “democracia viva” basada en la inclusión y la diversidad, donde las decisiones se adoptan a nivel local, en las comunidades, y la delegación hacia arriba se hace sólo con la aprobación desde abajo; también “el conocimiento vivo” elaborado por las comunidades en contacto con sus necesidades. Es así que el Buen vivir podría perfectamente ser una herramienta para “globalizar la paz; reemplazar la lógica de la competencia y el conflicto por la del cuidado y la compasión” (Shiva, citada en Carpio, 2009:126).

Así también, Enrique Leff, plantea que varias vías de transformación se están articulando bajo los valores éticos del ambientalismo y de la democracia, apuntando hacia una diversidad de proyectos sociales en los que puede concebirse la construcción de una nueva racionalidad productiva, fundada en la socialización de la naturaleza, la apropiación colectiva de los medios ecológicos de producción y la auto gestión comunitaria de sus recursos ambientales (citado en Carpio, 2009, pp. 126-127), un punto que tendría mucho en común con los Derechos de la Naturaleza que nacieron con el Buen vivir.

¹⁶ Para un buen análisis sobre la idea del Postrecimiento junto al Buen vivir, ver Endara, G. (Coord), 2014 .

Así también podríamos conectarlo con la idea de la “Sobriedad Feliz” de Pierre Rabhi, quién cree que “frente al “cada vez más” indefinido que arruina el planeta en beneficio de una minoría, la sobriedad es una elección consciente inspirada por la razón. Es un arte y una ética de vida, fuente de satisfacción y de bienestar profundo. Representa un posicionamiento político y un acto de resistencia a favor de la tierra, del reparto y la igualdad” (Rabhi 2013, 130), un sentido que tiene grandes puntos en común con los propuestos desde el Buen vivir.

También vale la pena mencionar a Jean Gadrey, Florent Marcellesi, y Borja Barragué, quienes en un reciente libro titulado: *Adiós al Crecimiento: vivir bien en un mundo solidario y sostenible*, plantean una crítica muy profunda al sistema capitalista hegemónico del crecimiento, y apuestan por una alternativa muy cercana a las planteadas desde el Buen vivir. Como lo dicen ellos mismos:

(...) el crecimiento ya no es una solución viable para enfrentar los retos económicos, sociales y ecológicos, y creemos que (a pesar de ello) hay razones para tener esperanza y, sobre todo, margen para actuar. El crecimiento no volverá y lo despedimos. En cambio, ahora podemos transitar hacia una nueva era de prosperidad en el Norte y en el Sur, para las generaciones presentes y futuras, donde es posible aprender a vivir bien y ser felices dentro de los límites ecológicos del Planeta. Somos conscientes de que el camino no es fácil, pero depende de todos y todas dar la bienvenida al “vivir bien en un mundo solidario y sostenible” (2013, 13)

Estos no son más que unas pocas nociones, críticas y propuestas que se plantean desde distintos lugares del mundo y desde distintas realidades, pero que encajan a la perfección con la noción del paradigma de Buen vivir planteado en los Andes y que hoy en día se encuentra ya en las Constituciones políticas de Ecuador y Bolivia. Podríamos hablar entonces de “buenos vivires” que se están proponiendo en distintas realidades del mundo, y esto es muy positivo. De allí la necesidad de defenderlas, reproducirlas y expandirlas, ya que son hoy en día herramientas vivas para la ruptura del paradigma dominante y la construcción de la “era del post-desarrollo” y del “post-crecimiento” a nivel global, ya que el capitalismo se volvió globalizado y así también será la única forma de resistencia.

2.2 El Buen vivir: Antípoda del desarrollo

La construcción de alternativas capaces de caminar hacia la construcción, no sólo de sociedades democráticas y equitativas, sino igualmente compatibles con la preservación de la vida en el planeta, necesariamente tienen que ser anti-capitalistas

Edgardo Lander, 2009

A continuación, intentaremos desarrollar puntos claves dentro del paradigma desarrollista que entendemos que pueden ser muy bien rebatidos por el *Buen vivir* y donde éste se puede entender como una “antípoda” del desarrollo.

El “desarrollo”, que luego de lo que hemos dicho anteriormente no puede ser entendido de otra forma que como “desarrollo capitalista, moderno” y en su última fase contemporánea “neoliberal”, es por su propia lógica, un sistema construido sobre la idea del crecimiento infinito, crecimiento sujeto a un mundo con recursos infinitos (siendo una concepción irresponsable en vista de la realidad bio-física limitada). El “desarrollo” contemporáneo “externaliza” todos los costos tanto los sociales de hoy y del futuro, como los costos ambientales y del resto de especies vivas. Además, es un sistema que excluye a toda forma de cultura que plantea una visión distinta de la vida, colonizándola o exterminándola, ya que al intentar incorporarlos a la modernidad:

(...) implica un acto de violencia fundamental porque fragmenta su ser no-moderno y los integra en una lógica para la cual no están preparados y a la cual tampoco quieren ingresar (...) (las políticas de modernización son) instrumentos de colonización y también de etnocidio (y a veces genocidio). (Dávalos 2008).

En este punto de la historia, “lo que está en juego no es si podrá o no sobrevivir el capitalismo. El problema fundamental está en si la vida en el planeta Tierra podrá sobrevivir al capitalismo” (Lander 2010). Estamos evidentemente ante un sistema de “maldesarrollo que conduce al malvivir” (Tortosa 2011, 41). Es en este contexto en el que la propuesta de estos pueblos “marginados” aparece en el horizonte, en un primer momento como crítica y como antípoda del sistema capitalista y de su versión desarrollista. Su perspectiva no es la perspectiva de cualquier actor, estamos hablando de pueblos que han resistido por más de 500 años al sistema colonizador y patriarcal, y han resistido el capitalismo salvaje del pasado siglo y del presente. Por lo tanto, su forma de vivir y sobretodo su forma de resistir y existir, será fundamental si queremos una voz *contra-sistémica* experimentada. Su experiencia nos puede servir como vivo ejemplo, ya que ellos nos hacen ver que a pesar de los despojos del colonialismo y del desarrollo, aún cuentan con su dignidad, y con ella su propia definición de la buena vida, del Buen vivir, de sus formas sensatas y convivales de honrar a la Madre Tierra y de convivir con otros. Estas culturas descubrieron que el “desarrollo” solo significaba aceptar una definición universal de la buena vida, que además de inviable, carecía por completo de sentido. Es por esto que era completamente posible, viable y necesario llevar a la práctica sus propias definiciones del Buen vivir (Esteva 2009). Esta práctica era justamente una resistencia activa al modelo desarrollador, un ataque frontal a sus bases y prácticas fundamentales.

En este sentido consideramos los siguientes puntos como antípodas, a partir de las cuales encontramos al Buen vivir como una alternativa contraria al Capitalismo:

- Antropocentrismo vs (Socio) Biocentrismo
- Tiempo Lineal vs Tiempo Circular

- Monocultura Globalizada Colonizadora vs. Plurinacionalidad e interculturalidad:
Mundo de Mundos
- Economía de acumulación vs. Economía de subsistencia

2.3 Hacia dónde y para qué el Buen vivir: un paradigma plurinacional e intercultural transversal

Cómo hemos visto, el Buen vivir proviene desde concepciones de sistemas de vida de las tradiciones ancestrales de Abya Yala. Es importante el recorrido histórico que aquí ha sido presentado para comprender los principios y fundamentos del concepto y así encaminarlo y adaptarlo al presente para construir el futuro sin dejar de lado la esencia misma del paradigma propuesto por el Buen vivir.

Debemos dejar en claro que el Buen vivir no puede ser repetir herramientas, estrategias y medios así sea para construir algo distinto. El Buen vivir es un medio al mismo tiempo que es un fin. El fin, creemos que debe ser, el de servir como horizonte para superar el sistema capitalista moderno y sus dinámicas sociales, políticas, económicas, y ecológicas. El Buen vivir se presenta como un concepto transversal, un eje alrededor del cual se acoplen propuestas, acciones, teorías y prácticas de vida y de vivir siendo diversas a las del régimen de desarrollo hegemónico hoy en día y constituyéndose en caminos indispensables para mantenernos vivos como especie y sociedades.

Bibliografía

- Acosta, A. (2003). En la encrucijada de la glocalización. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4). Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/7039>
- Asamblea aprobó extracción del crudo de los bloques 31 y 43 del Yasuní. (s. f.). Recuperado 14 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.telegrafo.com.ec/politica/item/asamblea-debate-sobre-extraccion-del-crudo-de-bloques-31-y-43-del-yasuni.html>
- Bloch, E. (1977-1980). *El principio esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid.
- Ceceña, Ana Esther (2014): *Del Desarrollo al Vivir Bien: la subversión epistémica*, en Girón, Alicia (ed): *Del “vivir bien” al “buen vivir”*, Instituto de Investigaciones Económicas - UNAM, México, cap. I, p: 11-21
- Chalán, A., & Vicenta, M. (2012). *Sistematización de Experiencia: Proceso de incidencia política de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE con la propuesta de Estado Plurinacional en la Asamblea Nacional Constituyente, periodo 2007-2008*. Recuperado a partir de <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/5731>
- CONAIE. (2001, octubre 12). Llacta! - Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Recuperado 14 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>
- Hidalgo Capitán, A. L., Arias, A., Ávila, J., Tibán, L., Tutillo, S., Pacari, N., ... others. (2014). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay. Recuperado a partir de <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/21745>
- Pardo, G. (2011, octubre 4). El fin del capitalismo, según Wallerstein, por Gastón Pardo. Recuperado 12 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.voltairenet.org/article171653.html>
- Rostow, W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku). (s. f.). BOLETÍN DE PRENSA: SARAYACU PROPONE UN ACUERDO INTEGRAL. Recuperado 14 de septiembre de 2015, a partir de <http://www.sarayaku.com/oil/boletin031015.html>
- Viteri Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis. Revista Latinoamericana*, (3). Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/7678>

3. Debate interdisciplinario y teórico: Desarrollo versus Buen vivir **Natalia Greene**

El enfoque principal del debate interdisciplinario e inter-área se centró en la contraposición entre desarrollo sostenible y Buen Vivir ya que estos conceptos polisémicos son difíciles de definir. Muchas veces es más fácil demostrar lo que no es, visibilizar las diferentes inspiraciones y preocupaciones, en esencia demostrar, por ejemplo, que Buen Vivir no es desarrollo. Por esta razón, a continuación, una discusión del marco teórico de los autores que debaten el tema del desarrollo versus Buen Vivir que se tomaron en cuenta durante las discusiones del equipo interdisciplinario del proyecto colectivo UASB.

El concepto de desarrollo sostenible ha sido utilizado principalmente para perpetuar el modelo capitalista extractivista, logrando, en vez de la sustentabilidad, un modelo en crisis donde la relación con la naturaleza y con la población es aún más distante. Gudynas (2011) hace un recuento histórico del desarrollo sostenible como un concepto con varios significados donde se aceptan citas parciales de la definición del informe Brundtland (1987) “asegurar la calidad de vida actual sin comprometer la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras”, para el uso utilitario del concepto, ya sea para ambientalistas como empresarios.

En la década de los 70 se evidencia el progresivo deterioro ambiental como resultado del desarrollo, tema que es explícito en la publicación de Meadows (1972), *Los Límites del Crecimiento*. Unceta critica al desarrollo, primeramente, al constatar que el crecimiento económico no termina ni con la pobreza ni con la inequidad, y destaca las limitaciones del PIB como indicador. Adicionalmente, las críticas al desarrollo se enfocan en el tema de género al registrar un aumento en la brecha de productividad laboral entre hombres y mujeres. Finalmente, Unceta resalta la poca correspondencia entre el crecimiento económico y el respeto de las libertades y los derechos humanos ya que muchas veces se justificaba el abuso y la restricción en nombre del desarrollo. Estos fracasos del “maldesarrollo” son consecuencias sistémicas, que afectan tanto a los “desarrollados” como a los “subdesarrollados”. Estas deficiencias se van planteando en los análisis de desarrollo y se tratan de incorporar en las agendas de estrategias de desarrollo, como es el ejemplo del Banco Mundial al incluir requisitos como equidad de género, participación de la población y conservación de los recursos naturales. No obstante, esto no resuelve los problemas de fondo del sistema, o del “paradigma dominante”.

El estudio de Meadows (1971), fundamenta la crítica y la imposibilidad del crecimiento perpetuo y rompe la idea de desarrollo como crecimiento infinito, logrando que se incorpore el tema ambiental de manera exitosa en el concepto de desarrollo sostenible. Advierte lo contradictorio entre el desarrollo sostenible y el crecimiento sostenible y plantea la idea de mejorar la calidad de vida humana sin rebasar la capacidad de carga de los ecosistemas que la sustentan, o de otras tendencias cuyo límite lo impone el aprovechamiento de recursos basados en la biología de las poblaciones. De una manera crítica, visibiliza lo que ocurre con el documento de ONU, “Nuestro futuro común”, en el que se reconcilia el desarrollo sustentable con el crecimiento económico y se usa el enfoque de generaciones futuras como comodín. Esto se respalda y legitima en las cumbres de Río de Janeiro y Johannesburgo, con la neoliberalización del desarrollo occidental, donde el

crecimiento es la meta. Un ejemplo claro es la mercantilización de la naturaleza en estas cumbres, funcionales al desarrollo convencional, en las que responden a la crisis multidimensional con conceptos como la economía verde.

Vale resaltar la diferencia que se establece entre el desarrollo sostenible débil, fuerte y super-fuerte. El débil cree en el mercado, el crecimiento, la naturaleza como capital natural y desde una visión antropocéntrica, ve a los actores como consumidores. El desarrollo sostenible fuerte ve a la naturaleza como capital natural crítico, contempla el crecimiento material y bienestar social, y ve a los actores como consumidores y ciudadanos. Finalmente, el super-fuerte se basa en el principio precautelatorio, rechaza el crecimiento perpetuo y busca más participación, entendiendo a la naturaleza como patrimonio natural; desde una visión biocéntrica, rescata los valores intrínsecos de la naturaleza.

Autores como Gudynas resaltan alternativas al desarrollo, como son los cuestionamientos ecológicos que cuestionan la idea misma de desarrollo que reconoce derechos a la naturaleza; plantea que esto puede ser el Buen vivir. No obstante, y como se puede evidenciar con la cooptación del término Buen vivir por el gobierno ecuatoriano, todos estos conceptos pueden sufrir de tergiversaciones y manipuleos políticos. El decrecimiento es un concepto en boga en Europa que de por sí está viviendo un estancamiento del crecimiento de sus economías, sin embargo, no es un concepto que atrae mucho en América Latina en donde todavía la pobreza y exclusión definen a un porcentaje alto de su población.

El concepto de desarrollo sostenible logra, de una manera inédita, visibilizar el impacto del modelo en la naturaleza, pero a la vez, afirma la validez del modelo de crecimiento ilimitado con un “uso racional y sostenible de la naturaleza” (Machado 2010, 43) a pesar de la evidencia del quiebre del proyecto. El concepto de desarrollo y sus discursos se basan de este concepto para justificar el despojo de territorios, el extractivismo a ultranza y la devastación de la Naturaleza vista como objeto y materia prima. Se deben resaltar hitos simbólicos para el desarrollo sostenible y para el ambientalismo como es el informe de Meadows (1971), la Conferencia de Estocolmo (1972) y el Informe Brundtland (1987), entre otros; y coinciden que el ‘desarrollo sostenible’ plantea una gestión de la naturaleza.

Al contar con un concepto tan polisémico, pero tan aceptado como es el desarrollo sostenible, los gobiernos, de América Latina, han logrado justificar al modelo extractivista como un camino para alcanzar los recursos necesarios para la inversión social y el desarrollo. Es tan difícil de cuestionar este concepto, que las evidentes consecuencias de este modelo se minimizan por un supuesto bien común que nunca se alcanza. Lo cierto es que un desarrollo basado en el extractivismo nunca será sostenible, peor aún si la población no está involucrada en la consecución de estas mejoras en la calidad de vida. Vale resaltar sin embargo, que el diálogo plural que va surgiendo en el continente, el apareamiento de modelos alternativos desde identidades diversas, y el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos siembran la esperanza que desde América Latina, no solo surja un nuevo modelo como el Buen vivir en palabras, sino que se plasme y evidencie un nuevo modelo

con experiencias concretas que respondan a la realidad del continente, y en el caso de Ecuador, a la realidad de un país biodiverso, intercultural y plurinacional.

Unceta rescata la irrupción de debates como el Buen vivir en América Latina como una propuesta entre la negación del concepto de desarrollo y la búsqueda de alternativas, notando que las reivindicaciones locales demuestran que no existe una única forma de entender el desarrollo basada en el modelo occidental (91). El Buen vivir, y no el vivir bien, tiene el potencial de convertirse en este nuevo paradigma, desgraciadamente, como ha sido cooptado por el discurso oficial, especialmente en Ecuador, hay que encontrar opciones para que este no muera antes de florecer. Una es, por ejemplo, el entender primero que puede haber varios caminos, es decir, varios desarrollos o varios “buen vivir”, pero con ciertos principios básicos como es la búsqueda de satisfacción de necesidades humanas en equilibrio y respeto del resto de seres vivos (humanos y no humanos), abierto a las diferencias y entendiendo las limitaciones físicas de un planeta finito. Para este objetivo, es mejor volver al concepto en kichwa de Sumak Kawsay, ya que es un concepto menos politizado y menos definido, que todavía plantea la posibilidad de construcción ciudadana, alternativa y diversa. Unceta habla de un “Buen vivir, individual, colectivo y planetarios, alternativo al Mal Vivir” (2011, 52). Este debe basarse en la solidaridad, en el reconocimiento tanto del individuo como del colectivo, de la diversidad, de la plurinacionalidad, de la naturaleza y de las futuras generaciones.

Con el fin de desarrollar más la idea de este nuevo paradigma, vale la pena referirse a los textos de Tortosa quien plantea el Buen vivir como el ideal, a construirse a partir del diagnóstico del maldesarrollo. La revisión bibliográfica permite una aproximación a un texto corto de José María Tortosa, “Maldesarrollo como Mal Vivir”, en el que se resalta una importante tabla del maldesarrollo como insatisfacción de las necesidades humanas básicas; y un artículo ampliado, “Maldesarrollo y crisis”, que desarrolla más a profundidad este mismo análisis. En resumen, Tortosa demuestra el fracaso del programa de desarrollo con la evidencia observable, empírica e indeseable de las consecuencias del maldesarrollo. Enfoca su análisis en la idea de que el sistema mundial, contiene al ecosistema, y este a su vez al ámbito estatal y local, y que los efectos del maldesarrollo se pueden visibilizar al analizar la realidad del bienestar, la libertad, la identidad y la seguridad en éstas diferentes escalas. Lo interesante es que Tortosa plantea que saber lo que es el Mal Vivir y constatarlo, “ayuda a definir el Buen vivir y por donde hay que empezar a construirlo: por los más débiles del sistema mundial” (2009, 21). Identifica a los principales productores del maldesarrollo, el grupo dominante a escala mundial, las transnacionales, y los mayores emisores de GEI, a pesar de que busquen almacenar el CO₂ y los residuos contaminantes en la periferia (2011, 51). Hace referencia a esta crisis de una manera muy real y es que sabemos que existe una crisis multidimensional, ha muerto lo viejo, pero no ha nacido nada nuevo, lo mismo que plantean varios autores al decir que ha llegado el fin del capitalismo, pero nadie encuentra el cadáver.

El capitalismo, escondido detrás del concepto de desarrollo sostenible, es lo que mueve este sistema que ya se ha demostrado como fallido, no obstante, no termina de morir, porque es altamente resiliente. Por ejemplo, Tortosa menciona la crisis energética dada por el pico del petróleo. La quema de combustibles fósiles es la principal razón del cambio climático, parte fundamental de la crisis ambiental, no obstante, a pesar de la

evidencia todavía no hay un vuelco radical hacia las energías renovables y libres. Por el contrario, este resiliente sistema encuentra salidas a problemas como el pico del petróleo, como es el desarrollo de la tecnología para la extracción mediante fractura hidráulica, técnica aún más contaminante y dañina al ambiente y a las fuentes del agua, que, a pesar de su costo y afectación social, han dado una nueva vida a la era petrolera que se creía en decadencia.

Unceta plantea dejar al concepto de desarrollo completamente atrás, buscando reales paradigmas alternativos como Sumak Kawsays que surjan desde abajo. El Buen vivir es la corriente de reflexión y pensamiento más importante con la que ha contribuido América Latina, cuyo auge se da gracias su inserción en las constituciones de Ecuador y Bolivia. Es una propuesta que nace desde la cosmovisión indígena, una visión de los marginalizados de la historia, como lo expresan Gudynas y Acosta en cuanto a un intento de corregir, transformar o abolir el desarrollo concebido como progreso en un proceso lineal de crecimiento económico. Esta comprensión de desarrollo como la “eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital” (Gudynas 2011, 103) es lo que ha llevado a que el sistema esté mal desarrollado (Tortosa) y, por tanto, el Buen vivir surge como una idea en construcción que cuestiona el progreso. Estos autores resaltan que la “Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para continuar por esta misma senda” (Gudynas 2011, 105) por lo que las transformaciones deben ser de fondo, cambios estructurales. El Buen vivir se presenta como una respuesta a esta crisis, no obstante, es importante recalcar que los autores no plantean un regreso al pasado sino una construcción colectiva de una sociedad más justa y viable; ¿pero es el Buen vivir realmente viable?

La propuesta del Buen vivir no se limita a América Latina y a las constituciones de éstos dos países, sino que va más allá. Ha tocado a poblaciones movilizadas que cuestionan el actual paradigma y buscan sobrepasar el dualismo sociedad-naturaleza y la austeridad frente a la opulencia, como lo plantea Unceta. No obstante, Macas nos recuerda que esta es una propuesta indígena hacia la sociedad pero que no es posible una convivencia entre el Sumak Kawsay y el sistema actual. Huanacuni es claro al decir que el Buen vivir no puede ser equiparado con desarrollo (Huanacuni 2010, 19), por lo tanto, para alcanzarlo tiene que lograrse algo radicalmente diferente, ya que el resultado de este modelo, como bien lo dice Huanacuni es una civilización muy infeliz y extremadamente violenta. “El Buen vivir, al menos conceptualmente, se perfila como una versión que supera los desarrollos ‘alternativos’ e intenta ser una ‘alternativa al desarrollo’” (Gudynas 2011, 109). Quijano resalta que el Buen vivir surge de movimientos sociales y pueblos indígenas que comparten “aspiraciones históricas contra la dominación, la explotación y la discriminación” hay que aprender de la resistencia histórica a largo plazo, ya que estamos viendo la emergencia de una identidad histórica nueva, estructuralmente homogénea. (Quijano 2014, 859)

Para alcanzar el Buen vivir, o los Buenos Vivires o Buenos Convivires (Albo 2009 en Unceta 2014), hace falta seguir una serie de principios básicos. Entre estos están los que menciona Unceta como que la producción y el consumo estén alejados de las dinámicas de los mercados locales; la apuesta por un bienestar ‘desmaterializado’; priorizar el “hacer” sobre el “tener”; construir un modelo basado en recursos locales y la recuperación de la cosmovisión de pueblos. Por otro lado, Macas resalta que para lograr el buen vivir definido

como la vida en plenitud y la excelencia material y espiritual (Macas 2010, 452), se deben eliminar las estructuras coloniales impuestas desde la institucionalidad y lograr la armonía en la comunidad y la naturaleza. El autor menciona algunos principios clave como los del Randi Randi, la práctica de la vida en reciprocidad y redistribución, pero aclara el sentido del buen vivir al visibilizar las contradicciones con el mundo moderno. Por tanto, según Macas, se contraponen la democracia versus los consensos, lo diverso versus lo homogéneo y la competitividad versus la complementariedad. Por su parte, Quijano establece que el Bien Vivir se basa en la igualdad social, reciprocidad, redistribución igualitaria. En cambio, Unceta resalta a la autonomía como estrategia del Buen vivir es piedra angular frente a imposiciones. Por su parte Huanacuni plantea al Buen vivir desde la comprensión de que todo vive, y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad, más allá del tiempo y el espacio, convergencia de las fuerzas chacha-warmi (hombre y mujer) (Huanacuni 2010, 22). La concepción de la integridad y armonía con la naturaleza es clave para el buen vivir, Dávalos (2008) resalta que “incorporación de la naturaleza al interior de la historia [debe ser] parte inherente del ser social” (En Unceta 2014, 107).

El Sumak Kawsay y los derechos de la naturaleza responden a la necesidad de ampliación de derechos, tal como sucedió con los derechos civiles o de las mujeres en décadas anteriores. El planeta vive hoy la peor crisis multidimensional, especialmente ambiental de su historia, por lo que es natural dotar a la naturaleza de derechos, siendo consecuentes con esta necesidad de evolución de los derechos.

Unceta sugiere la defensa de alternativas locales y la diversidad cultural, así como la participación de las personas y colectividades en todas las esferas. Empezar por lo local es siempre una gran opción para hacer viable al Buen vivir, porque como se ha dicho, todavía existen muchas comunidades en nuestros países que no están tan insertas en el paradigma capitalista y para quienes el Buen vivir es una realidad. Sus experiencias son siempre modelos a ser replicados y amplificados. Experiencias de pueblos indígenas como Sarayaku, o incluso de pueblos en resistencia como Intag que han respondido con opciones productivas y comunitarias, con agroecología y energías renovables locales (biodigestores) son luces de esperanza para pensar que el Buen vivir es viable, pero que hace falta mucho trabajo de comunicación y concientización para lograr un despertar colectivo, que se dará, si no es por decisión propia, será por la presión de la naturaleza que cada vez de manera más obvia nos está demostrando que hemos sobrepasado los límites planetarios y que de no ser por un cambio radical de comportamiento, no hay mucho futuro para la humanidad.

Para finalizar, vale destacar los testimonios del taller con mujeres Saramanta y Ecuarunari el 28 de septiembre, 2016, en el que, de una manera muy elocuente, dos valientes mujeres describen el concepto de Sumak Kawsay, sobre todo, la comprensión de las palabras por separado, sumak y kawsay, que da cuenta del diferente significado que se le ha dado del poder a este poderoso concepto que nace de la cosmovisión indígena.

“Nuestros padres, abuelos, mayores hablaban de sumak con respecto a una mujer no por el lujo sino por la actitud, cuando era una mujer que se merecía respeto. Sumak muyu -buena semilla-; sumak sisa -bellas flores. A un líder, sumak allí cuando lideró bien o mana allí cuando lo hizo mal, diferencia del sumak. Sumak, cuando una persona merece respeto, no es ocioso, lo

demuestra con hecho. Kawsay, la vida de cada ser. Sumak Kawsay, palabra sagrada, de mucha honra. Cuando Correa la pronuncia da coraje y risa porque está lejos de vivirla. Indígenas han servido para dar una herramienta y ser folklorizados, para el proselitismo. Lo que vivimos es un Sumak Kawsay al revés, un absurdo, destruyendo la naturaleza que es parte nuestra. No puede ser Sumak Kawsay el entregar todo a los chinos, sino el mantenerla, tener un ambiente sano con equilibrio, conservando lugares estratégicos que son sagrados para comunicarse con la naturaleza y recargar energías. En vez de respetar este concepto, se lo está pisoteando. Tenemos que defender esta herramienta porque es nuestra. Dar educación a los niños en centros educativos comunitarios, con materiales didácticos, muy diferentes a escuelas del milenio. En salud, compartir la medicina propia, indígena y que se la valore como la occidental, no solo para ceremonias sino en el sistema de salud. Que se respete el parto tradicional y el conocimiento sagrado que se hereda y se aprende de los mayores y no en universidades. Entre las propuestas, exigir que se respeten nuestros derechos y que estemos unidos.”

Mama Carmen Lozano

“El Sumak Kawsay como sueño, como una utopía que es como estaba planteado, siempre ha estado allí. El Sumak como la excelencia, como lo hermoso, lo bello, en todo momento era utilizado la palabra Sumak. Eso de una buena comida, por decir lo delicioso, se usaba Sumak. O cuando le ve a una persona que está elegante, guapo, una belleza, se le dice Sumak Huarmi (que está hermoso, que está bello). O si miramos a la naturaleza el paisaje, igual le utilizamos el Sumak, cuando ya traspasa esto de lo bello, lo máximo. O como sinónimo de admiración. Y como lo mejor, lo bueno, es utilizado la palabra Sumak.

La mirada del desarrollo desde el gobierno es como entrar en el consumismo, en las apariencias, no importa a costa de qué, pero hay que crecer. Para nosotros en nuestro idioma, desarrollo sería crecer. Enmarcado en el Sumak Kawsay, debería ser crecer sin afectar a nadie, ni con explotación ni con marginación y menos con genocidio. En cambio, el gobierno, a pretexto de plantear el desarrollo, comete ecocidio, genocidio e incluso criminaliza. Entonces es un desarrollo a costa de otros, ahí si aplica el vivir bien, pero como, con esas desigualdades, inequidades, más que sea despojando o, en otras palabras, robando. Si es una gran diferencia. El Sumak Kawsay, enmarcado en el desarrollo debería ser el crecimiento, pero de los saberes, de las tecnologías, pero que haga bien a todos y todas, pero pensadas a nivel país. No embargar todo por la minería, eso no es Buen Vivir. Va a quedar un hueco, está destruyendo la naturaleza, y, además, no es la mayoría de ecuatorianos que van a estar bien con esa política extractivista, es la empresa, y no todos los ecuatorianos, ni siquiera ha mejorado la educación ni la salud. No justifica. Para nosotros, el desarrollo es mirado como crecimiento, pero no a desmedro de otros, sino que crezca

la sabiduría, la educación. Mejora como crecimiento, lo vemos nosotros. El desarrollo no se está aplicando.

Entonces con los sectores sociales deberíamos ir construyendo y empatando estos conceptos empatados con la visión plurinacional para ir trazando el futuro de país que queremos. Incluso para caminar con los aliados e ir construyendo los nuevos programas y políticas enmarcadas en esta visión. Empatar en lo que sería el desarrollo, lo que sería la economía para llegar al Sumak Kawsay real. Esto es lo que no habido hasta ahora.”

Blanca Chancoso

Estas sabias voces deberían escucharse aún más, incluso más que las voces de los teóricos y académicos, es urgente un diálogo plurinacional, ya que los pueblos indígenas llevan décadas en resistencia, demostrando en la práctica modelos de sociedades sostenibles que no tienen cabida en el rápido mundo capitalista y del desarrollo. Todavía estamos a tiempo de resaltar estas voces y experiencias, maximizarlas y expandirlas, en vez de opacarlas y forzarlas a entrar en la lógica del mercado y del desarrollo, porque de una u otra manera son experiencia viva del Sumak Kawsay.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2009. “Derechos de la naturaleza y Buen vivir: Ecos de la Constitución de Montecristi”. *Revista Pensamiento Jurídico*, (19 de junio) No. 25: 21-27.
- Gudynas, Eduardo. 2011. “La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo”. En *Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes*. Granada: 69-96.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta. 2011. “El Buen vivir o la disolución de la idea del progreso”. En Mariano Rojas (coordinador), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico, México, 103-110.
- Huanacuni, Fernando. 2010. “Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario”. *América Latina en Movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de la vida*. ALAI (febrero) No. 452: 17-22.
- Indígenas Libertarios. 2010. “25 postulados para entender el ‘Vivir Bien’”. Entrevista con David Choquehuanca (Bolivia), (3 de febrero)
- Leff, Enrique. 2009. *Pensamiento ambiental latinoamericano: Patrimonio de un saber para la sustentabilidad*. 1-15
- Leff, Enrique. 2000. *Tiempo de Sustentabilidad. Ambiente & Sociedade – Ano III No. 6/7: 5-13*.
- Macas, Luis. 2010. “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”. *América Latina en Movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de la vida*. ALAI (febrero) No. 452: 14-16.
- Machado, Horacio. 2010. “La ‘Naturaleza’ como objeto colonia. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo”. *Boletín Onteaiken*. No. 10 (noviembre) <www.accioncolectiva.com.ar>.
- Quijano, Aníbal. 2014. “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO, 847-959.
- Tortosa, José María. 2009. “Maldesarrollo como Mal Vivir”. *En América Latina en Movimiento*, No. 445: 18-21 (junio).
- 2011. “Maldesarrollo y Mal Vivir: Pobreza y Violencia a Escala Mundial”. *Abya-Yala*, Quito: 39-84.
- Unceta, Koldo. 2014. “Desarrollo, Subdesarrollo, Maldesarrollo y Postdesarrollo”. En Koldo Unceta, *Desarrollo, Postrecimiento y Buen vivir*, Abya-Yala, Quito: 31-100.

Unceta, Koldo. 2014. “El Buen vivir frente a la globalización”. En: Koldo Unceta, *Desarrollo, Postcrecimiento y Buen vivir, Debates e Interrogantes*, Quito: Abya-Yala, 101-120.

CAPÍTULO 2

El Buen vivir entre la Revolución Ciudadana y las voces indígenas

1. El aporte del Buen vivir al constitucionalismo y al derecho

Claudia Storini

Una nueva alternativa quizá ha surgido en los países andinos, y particularmente en Ecuador, una alternativa generada desde el pueblo ecuatoriano, una alternativa que cubre de esperanza a la *pacha mama* y sus hijos, entre ellos los seres humanos, una alternativa que permite la liberación y la descolonización de occidente, una alternativa a la lógica capitalista que únicamente ha generado brechas sociales y económicas entre los iguales.

Posiblemente hoy estemos viviendo una crisis, concepto que no sólo trae consigo aspectos negativos sino también vienen inmersos en los mismos aspectos positivos, pues una crisis siempre genera dos sendas, aquella que nos conduce inevitablemente a la muerte, y aquella que nos guía hacia una nueva forma de vivir. Hoy observamos claramente que se han abierto dos caminos frente a la crisis ambiental, el primero que nos conduce a la conservación de la especie humana, y el segundo que nos lleva ineludiblemente al suicidio colectivo; el primer camino nos permite sobrevivir con las condiciones necesarias y con dignidad, el primer camino es lo que se ha llamado Buen vivir.¹⁷

Giraldo busca explicar cómo las utopías contemporáneas quieren hacer un frente distinto a la proyección occidental moderna camino a la muerte, y mirar en el Buen vivir un ejemplo de ese frente; el Buen vivir es un proyecto político latinoamericano que surge en Ecuador y Bolivia, es la alternativa a la modernidad capitalista, es un concepto tomado de la cultura aymara y quechua, caracterizado por ser un arte que permite vivir en equilibrio y armonía con lo existente, pues no se puede vivir bien si los demás viven mal; es decir, el Buen vivir es algo sumamente profundo que no se reduce a las ejecuciones de proyectos gubernamentales, creación de ministerios especializados o articulado constitucional, es un proceso que implica luchas sociales y un cambio de paradigma.¹⁸

La especie humana se acostumbró a no pensar por sí misma, sino en función de la cultura y estructura lingüística a la que pertenece; aceptar que el pensamiento no es un fenómeno individual ayuda a comprender la heterogeneidad de arquetipos ideológicos empleados para que las personas reproduzcan un determinado *status quo*, pero también sirve para observar el camino de toda cultura que no quiera cimentarse en los mismos postulados de la cultura que quiere superarse.¹⁹

¹⁷ Omar Felipe Giraldo, *Utopías en la era de la supervivencia una interpretación del Buen vivir*, (México: Editorial Itaca, 2014), 15.

¹⁸ *Ibíd.* 16, 17.

¹⁹ *Ibíd.* 23.

Culturas rebeldes a seguir manteniendo un pensamiento generalizado surgen en Latinoamérica, culturas que empiezan a abrir puertas del camino hacia el Buen vivir, culturas que buscan alejarse de los postulados capitalistas generando una nueva forma de convivencia humana en la diversidad y en armonía con la naturaleza, culturas que buscan alejarse de la noción vulgar del tiempo, denominada así por Heidegger, basada en el olvido del pasado y un pensamiento dirigido a adquirir las expectativas implantadas por la sociedad como metas a alcanzar, es decir apartarse de vivir un presente en olvido del pasado y con visión permanente a un futuro común, un futuro de dualidades en que sólo existe lo bueno y lo malo; culturas que buscan construir un futuro anclado en el pasado entrelazando las tres dimensiones de la temporalidad, esto es el haber sido, el ser, y el advenir²⁰. Y el camino para llegar a ello se llama Buen vivir.

Es lúcido pensar entonces que el Buen vivir no es únicamente un estampado en papel, por lo contrario es un paradigma de profundas transformaciones, es la alternativa al encierro occidental, es un significado abigarrado de vivencias desde la diversidad y la igualdad, es nuestra esperanza.

El significado del Buen vivir sin embargo no ha sido del todo visible, pues se ha hecho necesario emplear lupas para intentar hacer una lectura del mismo, la pregunta es ¿qué es lo que se ha logrado observar entonces?

3.1 El Buen vivir posible dentro de un nuevo concepto de Constitución

Para entender el concepto que encierra una Constitución es necesario remontarnos de manera primordial a dos sucesos que generaron grandes cambios a nivel mundial, esto es la Revolución Francesa, y la Revolución Norteamericana; claro, sin entrar en detalles acerca del Constitucionalismo Inglés²¹ que podríamos decir tiene su inicio con la Carta Magna de Juan Sin Tierra en 1215, pero que por ahora no será abordado.

Estos acontecimientos suceden en épocas no tan distantes entre sí; de hecho, la Revolución Norteamericana se da en el año de 1776, y la Revolución Francesa en 1789; pues al parecer los franceses se vieron influidos por las ideas norteamericanas ya que la revolución de las colonias británicas se vio adelantada con más de diez años.

La historia nos cuenta claramente que existen similitudes y diferencias en los presupuestos y en los resultados de estos acontecimientos, mismos que no podrán ser descritos ahora, pero que son necesarios para entender la construcción de un significado de Constitución al que se hace referencia a continuación.

Lo primordial en la construcción de un concepto de Constitución en estos dos procesos, está sin duda en su origen; es decir, que si bien durante mucho tiempo se ha hecho referencia al contenido de la Constitución y se ha venido generalizando ciertas características de una Constitución, se ha dejado algo relegado de este tratamiento, su

²⁰ *Ibíd.* 24, 25.

²¹ Una construcción bastante didáctica sobre el Constitucionalismo Inglés la podemos encontrar en: Hernán Salgado Pesantes, *Lecciones de Derecho Constitucional* (Quito: Ediciones legales, 2012), 22, 25.

elemento esencial, que precisamente es su devenir democrático; de ahí que las revoluciones antes referidas son de fundamental importancia, pues en ambas se plasmó esa legitimidad democrática, ya que tanto en la Constitución jacobina de 1793 de Francia como en la Norteamericana de 1787 ese factor estuvo presente, puesto que, hablando en términos muy generales, esas constituciones tuvieron un origen democrático en el que existió participación popular²².

Es así entonces, cómo en dichas Constituciones cobran fuerza unos determinados presupuestos y un contenido; en efecto el presupuesto primordial es aquel que va al origen de la Constitución, es decir el devenir de la voluntad del pueblo soberano de auto-organizarse y de limitar al poder -se precisa de Constituciones que vengan de la ciudadanía, que estén legitimadas democráticamente-; y como contenido, aquello determinado en el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1787, según la cual toda sociedad en que los derechos no estén garantizados, ni determinada la separación de poderes, no tiene Constitución²³.

En definitiva, lo fundamental para mirar la esencia de una Constitución es su origen democrático, su devenir netamente popular. Ahora, la diferencia radica en que en Norteamérica este concepto de Constitución se va a mantener, los norteamericanos lo van a conservar, y para ello le darán ciertas características como la supremacía constitucional, sobretudo materializada firmemente en la sentencia del célebre caso *Marbury vs Madison* en la que se dijo: “[...] hay sólo dos alternativas demasiado claras para ser discutidas, o la Constitución controla cualquier ley contraria a ella, o la legislatura puede alterar la Constitución mediante una ley ordinaria [...]”²⁴; pero en Francia este concepto se perderá después del declive de la Constitución de 1793 y con el advenimiento de la Constitución de 1795; y así durante un largo trajinar de casi un siglo y medio pues este concepto en Europa continental se recuperará solo después de la segunda guerra mundial, claro que en medio hubieron tintes de un concepto democrático de Constitución especialmente después de la primera guerra mundial²⁵; sin embargo, de manera general, sin entrar en matices, con la instauración del Estado liberal también vendría la supremacía de la ley que desplazara a la Constitución, misma que es concebida como una mera declaración de fines y como un proyecto político sin legitimidad democrática, peor aún normatividad y supremacía²⁶.

²² Para conocer más a fondo sobre estos procesos y sobretudo de las Constituciones norteamericana de 1787, y francesa de 1793 se puede consultar Roberto Blanco Valdés, *El valor de la Constitución* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 87-104, y 200-207.

²³ Eduardo García de Enterría, *La Constitución como Norma y el Tribunal Constitucional* (Madrid: Civitas, 1985), 41.

²⁴ Jaime Cárdenas, "Acerca de la legitimidad democrática del juez constitucional", en Eduardo Ferrer MacGregor y Arturo Zaldívar Lelo de Larrea (coordinadores) *La Ciencia del Derecho Procesal Constitucional*, Tomo V, Juez y Sentencia Constitucional (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mexicano de Derecho Procesal Constitucional Marcial Pons, 2008), 84.

²⁵ Sobre este largo trajinar de más de un siglo en que el concepto de Constitución se vería apagado podemos consultar a Gerardo Pisarello, *Un largo Termidor* (Quito: Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012), 89.135.

²⁶ Roberto Blanco Valdés, "La configuración del concepto de constitución en las experiencias revolucionarias francesa y norteamericana", Working Paper No. 117, 18-20.

Este concepto democrático de Constitución nuevamente en Europa continental empieza a apagarse, pero sin embargo semillas del concepto democrático de Constitución empezarán a surgir en parte del nuevo continente, en Latinoamérica.

Las teorías garantistas surgidas frente al vaciamiento del concepto de Constitución en las últimas décadas del siglo XX han quedado simplificadas a simples posiciones doctrinarias sin una influencia en el plano real; pero contrariamente a aquello esas teorías garantistas limitadoras del poder recobrarán fuerza en América Latina a partir de los inicios de la década de los noventa, pero no sólo ello, sino surgirá nuevamente el concepto de Constitución entendido como la expresión democrática de la soberanía popular, es decir la expresión del poder constituyente y ya no únicamente la limitación al poder constituido.²⁷

Surge entonces el llamado *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano* que sin desmerecer al Neoconstitucionalismo, suma algo más; en efecto ya no le interesa tan sólo la efectividad de la Constitución, su normatividad -caso neoconstitucionalista- sino de manera esencial va a preocuparse por su fundamentación, por su legitimidad; es decir, lo principal es que la Constitución venga de las manos del Constituyente, que sea una expresión de la voluntad popular, y sólo después y a consecuencia de lo anterior, se preocupará por su efectividad²⁸.

Por citar un ejemplo, la Constitución ecuatoriana de 2008 cumplió con ese rasgo esencial del concepto de Constitución que se ha proclamado como pilar de defensa del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano; esto es, su legitimidad democrática, puesto que fue construida por una Asamblea Constituyente cuyos miembros fueron elegidos popularmente, y después de tal construcción -Constitución de 2008- fue sometida a un referéndum aprobatorio por parte de la ciudadanía; claro, esto sin entrar en detalles, pues muchos aspectos podrían ser criticados al respecto y desestabilizarían el concepto democrático de tal Constitución de la que hemos hablado, estudiarlos requerirían de mucha más atención a la que prestamos aquí; así por ejemplo, es criticable el tema de la intervención tan fuerte del poder ejecutivo en la Asamblea Constituyente, pues eso llevaría a decir que no fue un proceso conducido por el pueblo o los sectores populares que formaron parte del mismo; y otro aspecto que podría poner en duda un concepto democrático de esa Constitución es el del referéndum aprobatorio, pues podría encontrarse tintes de un populismo legitimador en tal proceso que provocaría la destrucción de tal concepto; sin embargo estos temas de crítica no serán abordados por ahora, pero sin duda darían mucho de qué hablar.

Más allá de los problemas que se puedan encontrar en el concepto de Constitución en Latinoamérica, lo fundamental es mirar que ya se dan procesos constituyentes y que las Constituciones se someten a aprobación popular; es decir, lo esencial en este Nuevo Constitucionalismo es prestar atención a ese provenir popular de la Constitución, por lo tanto, esa legitimidad debe ser resguardada de manera reforzada; para ello la normatividad

²⁷ Roberto Viciano Pastor y Rubén Martínez Dalmau, "Aspectos Generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano", en Luis Fernando Ávila Linzán (editor) *Política, justicia y Constitución* (Quito: Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012), 160.

²⁸ *Ibíd.* 162, 163.

jurídica de la Constitución que trae consigo características como la supremacía, la aplicación directa, derechos y garantías, rigidez constitucional, resultan indispensables.

Entonces, para proteger esa Constitución legitimada democráticamente existen algunos mecanismos como el control de constitucionalidad, pues a través del mismo se resguarda la normatividad jurídica de la Constitución, y al proteger su normatividad se protege la voluntad democrática del pueblo soberano como fin último y primordial y como fundamento de su legitimidad democrática. Ese fin último que hay que proteger mediante todas las garantías y hacia el cual debe estar dirigida absolutamente toda la actividad del Estado conjuntamente con sus instituciones es el Buen vivir, como eje central de la voluntad democrática del pueblo ecuatoriano.

La fuerte legitimidad democrática de las constituciones en el Nuevo Constitucionalismo Andino radica precisamente en que toda la estructura del Estado debe estar destinada a proteger los fines que el pueblo ecuatoriano se ha propuesto conseguir, teniendo presente que en esta ocasión no se trata tan solamente de un cambio de lo ya existente, sino de una ruptura del paradigma occidental capitalista que ha colonizado al Sur durante mucho tiempo, encontrando el pueblo ecuatoriano, por ejemplo, como su alternativa liberadora al Buen vivir.

En la Constitución de 2008 se generan cambios estructurales bastante marcados, estos cambios no son sino el resultado de las demandas del pueblo ecuatoriano por conseguir transformaciones, tal como manifiesta José María Tortosa, quien en efecto dice:

[...] En su contenido afloran múltiples propuestas para impulsar transformaciones de fondo, construidas a lo largo de muchas décadas de resistencias y de luchas sociales, que articularon diversas agendas desde los trabajadores, los maestros, los indígenas, los campesinos, los pobladores urbanos, los estudiantes, los ecologistas, las mujeres, los ancianos, los jóvenes, empresarios y otros tantos sectores progresistas. Justamente en estas luchas de resistencia y de propuesta se fueron construyendo alternativas de desarrollo e incluso alternativas al desarrollo, como lo es el Buen vivir o Sumak Kawsay.²⁹

Queda claro entonces que el concepto de Constitución en el contexto andino, y en la Constitución ecuatoriana, por ende, está anclado a conseguir profundas transformaciones que permitan dejar atrás la lógica capitalista que encabezó el fracaso en la efectivización de los derechos durante mucho tiempo, y que han visto el camino para ello en un paradigma aún no descifrado por completo denominado Buen vivir.

a. Pluralismo y Buen vivir como paradigmas de un nuevo constitucionalismo.

Para entender cabalmente las razones por las que se considera el concepto de Buen

²⁹ Alberto Acosta, *El Buen vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, (Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2010) 5,6.

vivir como una ruptura del paradigma occidental capitalista hay que remontar al concepto de pluralismo. Éste, es el que determina la abertura constitucional a nuevas e intransitadas miradas que conforman el nuevo contenido epistemológico de mucha de las categorías elaboradas bajo la doctrina del monismo jurídico.

Como es conocido, el monismo jurídico ha sido a lo largo de mucho tiempo la única opción jurídica y política planteada por los teóricos de éstas disciplinas y la idea de que solo pueda existir un único sistema jurídico y político jerarquizado por cada Estado determinó la manera con las que se otorgó contenido a las categorías fundamentales para entender su funcionamiento y estructura³⁰.

El monismo defiende valores y principios que han sido fundamentales para el proyecto moderno e ilustrado. Conceptualmente, su versión dominante y más desarrollada nace con el liberalismo, los principios de igualdad, libertad, seguridad jurídica, la defensa de que los seres humanos deben ser iguales, esto es, con los mismos derechos y obligaciones. Todo ello determina que el orden y la unidad política de un Estado solo pueden garantizarse si existe un único ordenamiento jurídico controlado por un único soberano³¹. Bajo la perspectiva teórica hasta aquí descrita el pluralismo, sea de soberanos o/y de sistemas jurídicos, solo puede generar confusión, desorden y conflicto.

En clave histórica, el monismo jurídico liberal ofrece unas soluciones que justifican y promueven los valores que fundamentan el pacto de Westphalia, y que se expanden materialmente de la mano de la revolución francesa y el imperio napoleónico³². No obstante, a pesar de las importantes contribuciones teóricas y prácticas del monismo liberal al pensamiento jurídico-político moderno, sus postulados han sido puestos en tela de juicio desde principio del siglo XX.

Los críticos del monismo jurídico han cuestionado la preeminencia del derecho estatal u oficial, su supuesta uniformidad, así como su fundamentación y legitimación en el principio de soberanía.

La teoría crítica del derecho enjuicia el monismo jurídico liberal demostrando como las ideas de coherencia, neutralidad y racionalidad del derecho no son más que el resaltando del carácter ideológico de sus fundamentos³³.

³⁰ Norberto Bobbio, *Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho.* (Barcelona: Gedisa, 1999). 27-28.

³¹ Konrad Hesse, *Escritos de Derecho Constitucional*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992). 8-15.

³² Como referentes teóricos paradigmáticos del monismo jurídico pueden citarse las obras de Thomas Hobbes, *Leviatán* (Buenos Aires: Editorial Lozada, 2003). John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Madrid: S.L.U. ESPASA LIBROS, 1997). Hans Kelsen, *Teoría general del Estado.* Granada: Editorial Comares, 2002) y *Teoría pura del derecho* (Madrid: Trotta, 2011).

³³ En las primeras décadas del siglo XX, como alternativa al normativismo estatal positivista, resurge el pluralismo en la preocupación de jusfilósofos y publicistas como: Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1900); Maurice Hauriou, *Principios de derecho público*, (Madrid: Reus, 1974); Santi Romano, *L'ordinamento Giuridico* (Firenze : Sansoni, 1956); Giorgio Del Vecchio, *Supuestos, concepto y principio del Derecho*, Trilogía, (Barcelona: Bosch, 1962) y de los

Por otra parte, la crítica articulada desde la antropología ha cuestionado el monismo jurídico liberal desde el análisis crítico del postulado que defiende la universalidad del derecho occidental y de sus valores, llegando a demostrar su carácter cultural y contextual en tanto que fundamentado en una determinada tradición histórica³⁴.

Esta misma crítica ha sido elaborada para demostrar el carácter relativo de los derechos humanos definidos por Boaventura de Sousa Santos como un “localismo globalizado” y para evidenciar la necesidad de establecer un dialogo entre las diferentes culturas para determinar las normas que han de regular sus relaciones³⁵.

Finalmente, el monismo jurídico ha sido analizado críticamente por la corriente denominada pluralismo jurídico. Y si bien es cierto, que al haber “compitiendo varias definiciones sobre el significado del derecho, la afirmación según la cual el derecho existe de una manera plural nos deja con una pluralidad de pluralismos jurídicos”³⁶, se intentará aquí reconducir todos ellos a dos grandes bloques. Por una parte, se hará referencia al que se denomina como pluralismo jurídico clásico y por otra al nuevo pluralismo jurídico³⁷.

sociólogos del derecho como: Eugen Ehrlich, *Escritos sobre sociología y jurisprudencia* (Madrid: Marcial Pons, 2005) y Georges Gurvitch, *Sociología del Derecho* (Rosario: Editorial Rosario 1945).

³⁴ Se trata de la discusión sobre el pluralismo generada en los años 50 y 60 por investigadores en el ámbito de la antropología jurídica como, por ejemplo: Leopold Pospisil, *Anthropology of law: A comparative theory* (New Haven: Harper and Row Publishers 1974); Sally Falk Moore, *Law as process: An anthropological approach* (London: Routledge, 1978); y John Griffiths, “¿Qué es el pluralismo jurídico?” (1986), en *Pluralismo Jurídico*, trad. y ed., Libardo Ariza y Daniel Bonilla. (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007). 143-220.

³⁵ *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Extensión Universitaria y Ediciones Trilce, 2010). 67.

³⁶ Brian Tamanaha, “A non-essentialist version of legal pluralism”, *Journal of Law and Society*, 2000. 296-321, 297.

³⁷ “La investigación en sociedades coloniales y post-coloniales produjo una versión del pluralismo jurídico que se denominó “pluralismo jurídico clásico”. Este se ocupa del análisis de la intersección del derecho autóctono con el derecho europeo”, así Sally Engle Merry, “Pluralismo Jurídico”, en *Pluralismo Jurídico*, Op. cit. 87-142, 95. Este tipo de pluralismo ha sido calificado por Griffiths (2007: 158) como pluralismo “débil”, por la propensión de quienes investigaban estos fenómenos de superposición sistémica a defender como algo positivo una “unificación” de derechos. No obstante puede demostrarse que no siempre es así. El surgimiento del nuevo pluralismo jurídico en el contexto europeo tiene una connotación más teórica que práctica, su origen puede reconducirse al contexto del movimiento llamado antiformalista constituido por la escuela de derecho libre, la jurisprudencia de intereses, el movimiento del realismo jurídico, la critical legal studies o el movimiento del uso alternativo del derecho. Véase: Arnaud y Fariñas, *Sistemas jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*. (Madrid: Universidad Carlos III-BOE, 2006). 78-109. Esta aproximación entre sociedad y derecho se advierte también en la posición antiestatalista del derecho de Santi Romano, a través de su teoría institucional. Según éste autor es en las diferentes instituciones y organizaciones sociales donde tiene origen el derecho; siendo el Estado una institución jurídica más. Por eso, el conjunto de organizaciones sociales o instituciones existentes constituyen una pluralidad de ordenamientos jurídicos. Véase: Santi Romano, *L'ordinamento giuridico* (Firenze: Sansoni, 1946)). Al lado de esta nueva concepción del derecho se suman diversos estudios empíricos del pluralismo jurídico, al analizar diferentes esferas jurídicas vigentes en la sociedad a partir de estudios sociológicos y etnográficos. Véase, entre otros: Bronislaw Malinowski, *Crimen y castigo en la sociedad salvaje*, Barcelona: Ariel, 1976. Sally Falk Moore, “Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study”, *Law & Society Review*, Vol. 7, No. 4 (Summer, 1973). 719-746. John Griffiths. “What is legal pluralism?”, *Journal of legal pluralism*, N. 24, 1986. 1-55. Leopold Pospisil, *Anthropology of law: A comparative theory*. (New York: Harper & Row. Chicago, 1971).

Uno de los primeros lugares en los que se empezó a aplicar de manera sistemática la teoría del pluralismo jurídico fue el espacio colonial.

Es conocido, que la expansión europea tuvo como resultado la inclusión forzosa de distintos pueblos en el proyecto de universalización de la cultura occidental. Es así que con el “descubrimiento” de América por la Corona española, varios países europeos asumieron como justificación de su expansión la que Tzvetan Todorov en “La conquista de América el problema del otro” definió como la noble misión de eliminar el “salvajismo” de la faz de la tierra³⁸.

Este fue el inicio de un intenso proceso de expansión de la cultura y de las instituciones europeas en tanto que consideradas como modelo a partir del cual debían labrarse las demás naciones del mundo. Como ya se apuntó, el trasplante de la cultura y de las instituciones jurídicas occidentales a los territorios de la colonia, es considerado como un medio para pasar del salvajismo de los pueblos autóctonos a la civilización y gracias a este trasplante se produce, en las colonias, la coexistencia de dos formas de ver el mundo.

Es así que, de manera generalizada, en las colonias, voluntaria o involuntariamente, las metrópolis aceptaron la vigencia de los usos y costumbres de los pueblos nativos, sometiendo su validez al respeto de los principios básicos del derecho oficial.

La cláusula de repugnancia prevista en las leyes de India es una de las principales instituciones de este modelo; esta disposición ordenaba a las autoridades españolas respetar todas aquellas leyes que los Indios tenían para su gobierno siempre y cuando no fueran contrarias a la “sagrada religión” ni a las leyes de España³⁹. Este pluralismo jurídico se configura, por tanto, como resultado del colonialismo, los pueblos colonizados cuando no fueron totalmente exterminados, fueron sometidos al derecho del conquistador con el permiso, expreso o implícito, de conservar en ciertos casos su derecho tradicional.

El pluralismo jurídico latinoamericano tiene su origen en la praxis del movimiento alternativista que se erige como un nuevo paradigma de comprensión y aplicación del derecho en países como Argentina, Colombia, México, aunque sin duda el movimiento más importante se remonta al contexto brasileño, siendo sus precursores el llamado “movimiento de los jueces gauchos”. Véase: Herrera Flores, Joaquín y Sánchez Rubio, David. Aproximación al derecho alternativo en Iberoamérica, En: Jueces para la democracia, n° 20, 3/1993. (pp. 87-93). Este es el escenario donde se afianzan los nuevos actores sociales portadores del nuevo pluralismo jurídico, tales como las favelas, el movimiento sin tierra, las rondas campesinas, las callampas en Chile, las ciudades perdidas en México, las villas miserias en Argentina, solo por citar algunos.

³⁸ (México, Siglo XXI, 1987).

³⁹ «Que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que se hicieren de nuevo. Ordenamos y mandamos, que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten; y siendo necesario, por la presente las aprobamos y confirmamos, con tanto que Nos podamos añadir lo que fuéremos servido, y nos pareciere que conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y al nuestro, y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquellas provincias, no perjudicando a lo que tienen hecho ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos». Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II, Madrid, Julián de Paredes, 1681, Libro II. Título I. 218.

En estos casos el derecho del colonizador constituye un ordenamiento jurídico independiente que somete y domina al derecho indígena. La definición del derecho indígena como derecho consuetudinario o de costumbres por parte del derecho estatal es una forma de subordinación de las minorías nacionales a los conquistadores. El pluralismo jurídico clásico acepta que en los contextos coloniales existen dos tipos diferenciados e independientes de derecho cuyas relaciones y conflictos pueden ser identificadas y estudiadas.

En resumen, se ocupa de la coexistencia de distintos “derechos” en un mismo espacio histórico-territorial que es el espacio colonial y post-colonial. Los distintos ordenamientos jurídicos existentes en la sociedad colonial son vistos como la expresión de grupos culturales diferenciados que son relativamente independientes en su constitución interna. Independencia, separación y competencia son los términos analíticos preferidos por esta corriente doctrinal⁴⁰.

Por otra parte, el nuevo pluralismo jurídico se configura como aquella corriente que separa de los espacios coloniales y poscoloniales el estudio del pluralismo. Gracias a esta corriente el análisis crítico de la postura que defendía la exclusividad y universalidad del derecho estatal y cuya falsedad había sido demostrada para los contextos coloniales, se extendió al estudio de las relaciones entre derecho y sociedad en los Estados industrializados y post-industriales⁴¹.

En este sentido, el nuevo pluralismo jurídico, va mucho más allá del análisis de la coexistencia del derecho europeo con los sistemas jurídicos ancestrales para ocuparse del estudio de los ordenamientos normativos dentro de los confines de un mismo Estado. Esto se traduce en que el postulado fundamental de dicha corriente es que dentro del territorio de todo Estado pueden existir otras fuentes de producción jurídica que pueden configurarse como relativamente distintas e independientes del derecho estatal.

Empezando por los que Moore define como “campos sociales semi-autónomos”⁴² y llegando a las comunidades marginales de los grandes centros urbanos como las favelas estudiada por Boaventura de Sosa Santos o a los grupos guerrilleros, se puede demostrar la existencia de formas u ordenamientos jurídicos que socialmente funcionan con relativa independencia respecto del derecho Estatal⁴³. De este modo, el pluralismo jurídico puede

⁴⁰ Véase la Sección IV: Pluralismo jurídico, justicia y disputa por los derechos del libro coordinado por Victoria Chénaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. (Ecuador : Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011). Así como Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del Derecho* (Sevilla: Editorial Mad, 2006).

⁴¹ Leopold Pospisil, *Anthropology of law: A comparative theory*. (New York: Harper & Row. Chicago, 1971). 15.

⁴² Según esta autora los “campos sociales semiautónomos (...) están identificados no sólo por sus organización (que puede ser un grupo corporativo o una asociación), sino por su característica de tipo procesal que puede dar origen a las normas, asegurando la coerción o inducción para su aplicación”. Sally Falk Moore, “Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study”, *Law & Society Review*, Vol. 7, No. 4 (Summer, 1973). 719-746.

⁴³ El derecho de Pasárgada según Santos “es un derecho paralelo no oficial, que cubre una interacción jurídica muy intensa al margen del sistema jurídico estatal (el derecho del asfalto, como le llaman los moradores de las

potencialmente encontrarse en toda sociedad llegando a ser irrelevante su pasado colonial.

Grupos tan disímiles como una organización paraestatal (Farc-EP) o como las juntas vecinales del Alto en Bolivia o las favelas de Brasil son ejemplos de un pluralismo que pierde su relación directa con la modernidad colonial y se inserta en contextos de diferentes configuraciones⁴⁴. Así que, la crítica articulada por el nuevo pluralismo jurídico se centra en fundamentar el rechazo al dogma de que el derecho es tan solo el derecho que tiene su origen en el Estado, para demostrar que existe otro derecho más allá del difundido por las universidades, sistematizado y aplicado por los operadores jurídicos es decir que existe otro derecho más allá del que cuenta con un tipo de racionalidad formal-instrumental que le es característica y que se considera como universalmente válido⁴⁵.

El nuevo pluralismo jurídico rechaza la visión formal y legalista del ordenamiento jurídico que sostiene que solo es derecho aquel que tiene origen en el legislador y que es aplicado por determinadas personas en espacios determinados. Esta corriente examina y demuestra la existencia de otras formas o centros de producción jurídica autónomas respecto del derecho estatal⁴⁶. El ejemplo más conocido de este tipo de aproximación a la realidad jurídica probablemente es el trabajo de Boaventura de Sosa Santos sobre el derecho de los oprimidos de Pasárgada en donde se analiza las formas jurídicas creadas por las comunidades urbana marginal para dotarse de mecanismos autónomos de regulación ante la ausencia relativa, insuficiencia o precariedad del derecho estatal oficial⁴⁷.

Los ejemplos de existencia de sistemas jurídicos diferentes dentro de una misma sociedad podrían multiplicarse. En este sentido, se llega a demostrar que el ordenamiento estatal se configura tan solo como uno de los varios modelos de producción del derecho. Entonces, si para el pensamiento clásico el origen del pluralismo jurídico es el colonialismo, en este caso el origen del pluralismo es la globalización y las transformaciones en el sistema productivo posfordista. Desde esta teoría las relaciones entre

favelas, por ser el derecho que está en vigor sólo en las zonas urbanizadas y, por lo tanto, con pavimentos asfaltados). Obviamente, el derecho de Pasárgada es sólo válido en el seno de la comunidad y su estructura normativa tiene su fundamento en la inversión de la norma básica (grundnorm) de la propiedad, a través de la cual el estatuto jurídico de la tierra de Pasárgada está consecuentemente invertido: la ocupación ilegal (según el derecho del asfalto) se transforma en posesión y propiedad legales (según el derecho de Pasárgada). Efectuada esta inversión, las normas que rigen la propiedad en el derecho del asfalto pueden ser selectivamente incorporadas en el derecho de Pasárgada y aplicadas en la comunidad. De este modo no sorprende, por ejemplo, que el principio de la propiedad privada (y las consecuencias legales subsiguientes) sea, en general, acatado en el derecho de Pasárgada del mismo modo que lo es en el derecho estatal brasileño, lo que, allí, no deja de tener importancia para la caracterización de la "sub-cultura" jurídica que Pasárgada constituye y, consecuentemente, para la determinación y respaldo de las luchas de clase, que al nivel de reproducción social (en este caso, la habitación) son trabadas en los barrios "marginales" de las metrópolis capitalistas en situaciones no revolucionarias". En "El discurso y el poder (Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica)", *Revista Crítica Jurídica*, N° 26, 2007. 79.

⁴⁴ Oscar Correa, *Teoría del Derecho*. (Barcelona : María Jesús Bosch, 1995). 155-158.

⁴⁵ Jesús Antonio De la Torre, *El derecho a tener derechos, ensayos sobre los derechos humanos en México*. (Aguascalientes: CIEMA, 2002).

⁴⁶ Así por ejemplo, Eduardo Rodríguez Martínez, "La ambigua naturaleza del derecho y la informalidad jurídica: Estudio de caso desde la sociología jurídica. *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales*, N° 33, 2010. 55-75.

⁴⁷ "El discurso y el poder (Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica)", cit.

los distintos ordenamientos jurídicos existentes en un mismo espacio no están dadas por la independencia, separación y competencia, sino que, más bien por el contrario, estos derechos se mezclarían unos con otros y existirían permutaciones entre sus elementos materiales y simbólicos.

Así, las aspiraciones se orientan a la comunicación y influencia mutua de los distintos ordenamientos jurídicos y estaríamos en presencia de fronteras abiertas y siempre renovables. No se trataría de unidades cerradas, y aisladas, sino que sus límites serían “porosos”, nunca completamente abiertos, pero tampoco totalmente cerrados. Las dos teorías del pluralismo jurídico hasta aquí analizada comparten, por una parte, la crítica al principio de jerarquía del derecho estatal, en tanto que antepuesto a los “otros” derechos existentes en un mismo espacio territorial. Y, por otra, el hecho de enlazarse con las luchas de los grupos sociales oprimidos y sus reivindicaciones. No obstante, sus presupuestos epistemológicos y sus implicaciones políticas parecen seguir relegados a un saber muy poco difundido y poco popular en la mayoría de los sectores académicos y políticos.

Sin embargo, si es cierto, que el verdadero significado del siglo XX reside en que marca el comienzo de una transición desde la modernidad a otro paradigma cultural no hay duda que la característica más sobresaliente de este nuevo paradigma sea exactamente el pluralismo. Y, entre los diferentes conceptos de pluralismo hay que referirse al pluralismo jurídico presupuesto de un pluralismo cultural en tanto que cauce de su expresión.

Como ya se apuntó, este reconocimiento determina el paso desde el monismo legal, en el cual el derecho se identifica únicamente con el sistema normativo estatal y por tanto a las normas producidas por el Estado a través de los mecanismos que el indique, al pluralismo. Este último, según Olivé en tanto que opuesto a la homogeneidad objetiva la idea de que exista, de hecho, o potencialmente, una única representación completa y verdadera de la realidad a la cual deban acceder todos los seres humanos sea cual sea la cultura o la comunidad epistémica a la que pertenezcan⁴⁸.

En este sentido, el pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles desde varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada uno adopta sean correctas y alude a una realidad que ya no se corresponde con la definición teórica de la relación Estado/derecho, en la que existe una plena coincidencia entre ambos desde la perspectiva positivista. Pluralismo ya no es sólo el reconocimiento de que en los Estados convivan individuos pertenecientes a una cultura que evidencia diferentes concepciones de lo cotidiano, sino de la existencia de personas que son portadoras de cosmovisiones distintas acerca de lo que es la justicia, el vivir comunitario, el desarrollo o la democracia.

Pluralismo jurídico es una postura multicultural que se basa sobre el individuo y su libertad. Una libertad que implica la posibilidad de adscribirse a un determinado sistema social, económico o normativo, que convive con otros, y que es capaz de incluir diferentes modos de actuación para cuestiones determinadas. La disgregación de los sistemas de integración, el alejamiento de las posturas positivistas, la crisis de las verdades y de los

⁴⁸ León Olivé, “Interculturalismo y Justicia Social: Autonomía e Identidad Cultural en la era de la Globalización” (México: UNAM, 2004).

valores absolutos, de las teorías abstractamente válida y de la puridad del derecho obliga por tanto a la observación de cada uno de los sistemas desde su interior.

La ciencia del derecho pierde su característica esencial para convertirse en un observatorio de las que Boaventura de Sousa Santos llama “micro revoluciones”⁴⁹. La norma jurídica pierde su abstracción en favor de un tipo de derecho que se perfecciona o trae su eficacia desde el reconocimiento de lo particular y no universal de las reglas válidas para el caso concreto. No obstante, desde esta posición teórica no es solo la preservación de las culturas lo que debe ser rescatado sino la defensa de un nuevo tipo paradigma de derecho, es decir, un derecho intercultural.

Para ello, será necesario el uso de una perspectiva narratológica capaz de ligar la percepción de la evolución temporal que se tiene de una cultura con las definiciones de las identidades contextuales que interactúan entre sí. De este modo, las culturas solo pueden entenderse como creaciones constantes de una identidad con respecto al otro y de negociaciones perpetuas de las fronteras imaginarias que los separan.

Es por ello, que los contenidos de un derecho intercultural o un pluralismo de naturaleza popular tal vez solo puedan construirse desde la noción de constitucionalismo popular⁵⁰. Aquí no se entiende como constitucionalismo popular aquel que se caracteriza por enfrentarse a la supremacía judicial y a la visión elitista según la cual los jueces son mejores intérpretes constitucionales. El que proclama la limitación de la supremacía judicial y la elaboración de la doctrina constitucional como una agencia colectiva, cuyo protagonista es el pueblo. O, el que reivindica que, en palabras de Kramer, “el papel del pueblo no está limitado a actos ocasionales de creación constitucional, sino a un control activo y continuo sobre la interpretación e implementación de la Constitución”⁵¹.

Si no, un constitucionalismo popular que arranca del modo en que la ciudadanía genera sentido jurídico, un planteamiento teórico que intenta llegar a una comprensión más amplia del constitucionalismo, es decir, un constitucionalismo que permita dar un sentido plural a sus estructuras a través de la reconstrucción de sus significantes obtenida desde la descripción de los mismos realizada por parte de los excluidos. En este sentido, el constitucionalismo popular podría ser entendido como una forma de conocimiento. Podría verse como una respuesta académica ante las carencias de las verdades que a lo largo de más de un siglo se han considerado ciertas.

⁴⁹ Según éste autor las microrevoluciones constituyen las vertientes de un nuevo derecho despojado de exclusividad y situado entre el ordenamiento estatal y formas no estatales de derecho, de tal forma que la vocación totalitaria y absoluta del derecho nacional sea sustituida por un pluralismo jurídico en el que convivan en armonía las regulaciones centralistas y las formas de intersubjetividad y control social propias de grupos humanos históricamente diferenciados del conglomerado estatal, tal como lo son, por ejemplo, las poblaciones indígenas. En “Hacia un entendimiento postmoderno del Derecho, *Revista FRONESIS*, Vol.1, No.2, Diciembre 1994. 163-177.

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Hacia%20entendimiento%20postmoderno%20derecho_Fronesis94.pdf (29.01.2017)

⁵⁰ El concepto de “pluralismo de naturaleza popular” es utilizada por Eduardo Rodríguez Martínez en su artículo “La producción social del derecho”, *El otro derecho*, N°. 6, agosto 1990. 57.

⁵¹ Larry Kramer, “Popular Constitutionalism, circa 2004”, *California Law Review*, V. 92, N°. 4, 2004. 959-1011, (959).

Un intento de elaborar nuevos conceptos o dar nuevos contenidos a los existentes, que permitan interpretar la realidad social y hacer frente a la falta de correspondencia entre ésta última y la normatividad existente. La construcción de un saber geocultural, histórico, arqueológico, sociológico y etnológico, una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo integrados en categorías sustanciales como “pueblo”, “clase”, “plurinacionalidad”, “buen vivir”, etc.

Es cada vez más evidente “que estamos suspendidos entre un viejo mundo que ya no funciona y otro nuevo que lucha por nacer. Rodeados por un orden arcaico de jerarquías centralizadas de un lado y de mercados predatorios por el otro, presidido por un estado comprometido con un desarrollo económico destructor del planeta, la gente está buscando alternativas en todas partes del mundo... No sólo quieren emanciparse de la pobreza y de las oportunidades que se desvanecen, sino de sistemas de gobierno que ya no les permiten tener voz y responsabilidad significativas”⁵².

En este sentido, Foucault habla de un proyecto genealógico que busca “la insurrección de los saberes sometidos” y que podría traducirse en un nuevo paradigma generador de opciones para escapar de la economía de mercado y crear nuevos modos de vida⁵³. Elemento fundamental de éste nuevo paradigma podría haber sido sin duda el concepto de Buen vivir en tanto que “contiene una visión diferente de sociedad a partir de las culturas ancestrales-originarias de la región andina y enriquecida por las críticas provenientes del ecologismo, el feminismo, la defensa irrestricta de los derechos humanos, etcétera”⁵⁴. En este sentido, David Barkin, evidencia que en el ámbito universitario e intelectual es imprescindible proponer nuevos paradigmas que trasciendan las disciplinas

⁵² David, Bollier, Helfrich Silke (Ed.). *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. (Commons Strategies Group. Levellers Press, 2012). XI.

⁵³ Según este autor “por *saberes sometidos* entiendo dos cosas. Por una parte, quiero designar, en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, si quieren, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar. De modo que los son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición. En segundo lugar, por *saberes sometidos* creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico —pero paralelo y marginal con respecto al saber médico—, el saber del delincuente, etcétera —ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean) —, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica”. Michel Foucault, *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France 1975-1976*. (Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica 2000) 21.

⁵⁴ Santiago García Álvarez, *Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2014)*. (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ediciones Abya-Yala. 2016) 12.

que respaldan el sistema actual. Un sistema cuyo énfasis está en el individualismo, en la utilización de la naturaleza, en la conversión de las relaciones sociales en mercancías, en la sumisión de todo al mercado y en la centralidad de la propiedad privada⁵⁵.

La búsqueda de nuevos paradigmas heterodoxos de las ciencias sociales podría ser orientada a las prácticas ancestrales de las comunidades campesinas e indígenas, así como en sus formas actuales de organización y comportamiento ya que en ellas se pueden encontrar algunos principios fundamentales para la construcción de nuevos modelos sociales. Analizarlos e incorporarlos a una nueva teoría del derecho debería ser la labor de los intelectuales comprometidos con los oprimidos⁵⁶. Siguiendo este camino, hay que volver al concepto de insurrección de los saberes sometidos de Foucault. Saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes poco elaborados, saberes “ingenuos”, saberes “inferiores”, saberes por debajo del nivel de conocimiento exigido o de aquella “cientificidad” propugnada por el pensamiento moderno.

Esos saberes son los que indujeron determinados comportamientos de la gente “común” en los momentos de crisis de la institucionalidad consolidada y configuraron coaliciones que caracterizan las formas de reaccionar ante el desastre en comunidades, barrios y pueblos. Ante esos comportamientos, empiezan a tomar forma las “anticiencias”, las insurrecciones contra los efectos del poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Contra la tiranía de los saberes “englobadores”, hay que practicar distintas modalidades de genealogía que pueden reconducirse al acoplamiento de los conocimientos eruditos con las memorias locales, el “saber de las personas” en oposición al saber de los poderes, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales en una visión antihegemonica⁵⁷.

Así puede tratarse de explicar la actitud que guía la exploración que permite constatar en la realidad componentes y rasgos de una nueva sociedad. Una exploración que, más allá de la modernidad y la postmodernidad, se aleje del “saber” definido como científico y funcional al poder dominante para acercarse a aquel “saber popular” forjado cotidianamente por personas comunes que en vez de un sistema unitario de referencia comparten percepciones pluralistas con las que están creando un mundo en que quepan todos los mundos⁵⁸.

La crisis actual, que no son sólo es la crisis de una fase del ciclo económico, o una crisis financiera o ambiental, una crisis que no sólo se identifica con la fase terminal del régimen capitalista de producción, es la crisis de una civilización. Una crisis que implica la crisis de la era moderna y de su paradigma; la crisis de un modelo de organización del

⁵⁵ "Hacia la construcción de un nuevo paradigma social". En <http://laisumedu.org/pdf/barkin.pdf> (29.01.2017) 1.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ “una especie de emprendimiento para des-sujetar los saberes históricos y tornarlos libres, esto es, capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico”. Michel Foucault, *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France 1975-1976*. Cit. 11.

⁵⁸ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). «Cuarta Declaración de la Selva Lacandona», 1996.

conocimiento; la crisis del modo industrial de producción; la crisis de las modalidades de gobierno, entre otras.

A esta crisis puede responderse con un nuevo derecho, un derecho beligerante. Un derecho que nace y se nutre de la lucha, del saber de la gente y no de especulaciones meramente teóricas e hipótesis sin base social y política.

Un derecho verdaderamente plural en tanto que para él dejará de tener sentido la afirmación de la existencia de una verdad única y será la expresión de un acuerdo (del latín *decor, cordis*, unir los corazones) más que de un intento de entendimiento (del latín *intendēre*, dirigir) o de traducción erudita. Se trata de una apuesta a otro modelo de construcción del derecho y de su teoría, que cuente con una democracia protagónica en la que ya no se interpreta el “otro” sino que simplemente se le escuche. Ello, indiscutiblemente implica abrir canales para que los excluidos puedan hablar ya que no es lo mismo hablar que responder a preguntas.

Un dialogo construido en estos términos se constituye en una posibilidad de transformación y da cabida a una renovada figura de intelectuales que pueden cumplir una función de documentación de experiencias.

El papel de la academia ya no será hablar de la gente en relación a “su visión” del mundo y del derecho sino dialogar y buscar un acuerdo sobre una visión común del mismo. Siguiendo Gustavo Esteva ya no es posible seguir a revolucionarios que proponen modificar las ideologías sin cambiar las instituciones, a los reformistas que quieren cambiar las instituciones sin alterar el sistema ideológico⁵⁹. Esto, como bien decía Tancredi en el “Gatopardo” es *cambiarlo todo para que nada cambie*.

Por tanto, es necesario cambiar el régimen institucional de producción de verdad, o sea, los enunciados conforme a los cuales se organiza la convivencia social. Se requiere un replanteamiento de ideologías e instituciones que sea articulado desde un saber histórico de lucha y que sea la expresión autonomía de núcleos culturales independientes, conectados entre sí en forma de red. El objetivo es “conmover”⁶⁰ y no “promover”. Donde conmover implica moverse con el otro, como en una danza. En este sentido y para poder ver cumplido el auspicio de los zapatistas habrá que pasar del universo al *pluriverso*, para así, poder crear un mundo en que quepan todos los mundos⁶¹. Para ello, es indispensable tomar en cuenta la otredad del otro; asumir el imperativo intercultural; la calidad, condiciones y desafíos del diálogo intercultural.

Entender el derecho desde el pluralismo radical significa plantear un dialogo que

⁵⁹ Gustavo Esteva, “Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos”. Polis: Revista Latinoamericana, N° 19, 2008. 7.

⁶⁰ En el sentido de: “perturbar, inquietar, alterar, mover fuertemente o con eficacia a alguien o algo”.

⁶¹ Según Arturo Escobar: “el pluriverso indica las luchas por lograr ‘mundos y conocimientos de otro modo’ —es decir, mundos y saberes construidos sobre la base de los diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer—. En: “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de Antropología Social*, N° 21, 2012, 23-62. 49.

apuesta por “las insurrecciones de los saberes sometidos” un dialogo que no tiene como base la lectura de textos jurídicos en los que encontrar respuestas, sino que al contrario obliga a un trabajo de conjunción de lo teórico con la práctica del dialogo con el “otro”. Solo así se llegará a un replanteamiento de la teoría del derecho, en general y del derecho constitucional en especial, capaz de generar empatía y eliminar aquellos “prejuicios normalizados” que impiden construir un saber colectivo generado en minga que sea capaz de dar soluciones a los problemas que atañan a la sociedad contemporánea otorgando contenido “populares” a conceptos como el Buen vivir.

3.3 El Buen vivir en las Constituciones de Ecuador y Bolivia

Claro está que una nueva corriente constitucional ha irradiado a Latinoamérica, sobre todo en las constituciones de Colombia, Venezuela, Ecuador y Bolivia, y esta corriente se ha caracterizado por estar tranverzalizada de fuertes cargas democráticas y nuevos paradigmas alternativos al capitalismo occidental.

Quizá las que de mejor forma se ajustan a estos dos pilares son las constituciones de Ecuador y Bolivia, las que además de cumplir con los presupuestos de legitimidad democrática establecen como su principal objetivo a alcanzar al Buen vivir o Sumak Kawsay en Ecuador y al Vivir Bien o Suma Qamaña en Bolivia.

La Constitución ecuatoriana en su preámbulo establece como eje central de la misma al Sumak Kawsay; en efecto, luego de invocar los principales fundamentos que originan su estructuración deja sentado que las ecuatorianas y ecuatorianos deciden construir: “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el *buen vivir*, el *Sumak Kawsay*”⁶².

A lo largo del texto constitucional varios artículos citan al Buen vivir, así por ejemplo en la parte referente a derechos y garantías tenemos los siguientes artículos: el artículo 14 establece que “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*”⁶³; el artículo 26 al referirse a la educación establece que “[...] constituye un área prioritaria de la política pública y de la inversión estatal, garantía de la igualdad e inclusión social y condición indispensable para el *buen vivir*”⁶⁴; al referirse al derecho a la salud manifiesta que este está ligado a otros derechos que sustentan el buen vivir⁶⁵; el artículo 74 establece que “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el *buen vivir* [...]”⁶⁶; el artículo 83 al hablar de las responsabilidades de las y los ecuatorianos, entre una de ellas establece “Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular, conforme al *buen vivir*”⁶⁷; en el artículo 85 al hablar de las garantías constitucionales

⁶² Ecuador, *Constitución de la República*, Preámbulo.

⁶³ *Ibid.* Art. 14 inciso 1.

⁶⁴ *Ibid.* Art. 26.

⁶⁵ *Ibid.* Art. 32.

⁶⁶ *Ibid.* Art. 74.

⁶⁷ *Ibid.* Art. 83 num. 7.

manifiesta que “Las políticas públicas y la prestación de bienes y servicios públicos se orientarán a hacer efectivos el *buen vivir* y todos los derechos, y se formularán a partir del principio de solidaridad”⁶⁸.

En la parte orgánica y económica de igual forma en el texto constitucional se hace mención al Buen vivir, así por ejemplo, en el artículo 97 al hablar de la organización colectiva establece que todas las organizaciones “[...] podrán formular propuestas y reivindicaciones económicas, políticas, ambientales, sociales y culturales; y las demás iniciativas que contribuyan al *buen vivir*”⁶⁹; el artículo 250 establece que los territorios amazónicos son de especial atención, por lo que se hace necesario un “[...] ordenamiento territorial que garantice la conservación y protección de sus ecosistemas y el principio del *Sumak Kawsay*”⁷⁰; el artículo 258 al hablar de la provincia de Galápagos dice que “[...] su planificación y desarrollo se organizará en función de un estricto apego a los principios de conservación del patrimonio natural del Estado y del *buen vivir*, de conformidad con lo que la ley determine”⁷¹, en efecto existe incluso el Plan de Manejo de las Áreas Protegidas de Galápagos para el Buen vivir, cuyo artículo 1 manifiesta que dicho plan tiene por objetivo garantizar “[...] la conservación de los procesos ecológicos que determinan la funcionalidad de los ecosistemas inmersos en las áreas protegidas, visión resultante de conceptualizar a Galápagos como un sistema socio ecológico base y sustento del Buen vivir de la población local”⁷²; el artículo 275 establece que “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del *buen vivir*, del *Sumak Kawsay*”⁷³; el artículo 277 dice “para la consecución del *buen vivir*, serán deberes generales del Estado[...]”⁷⁴; el artículo 278 establece que “Para la consecución del *buen vivir*, a las personas y a las colectividades, y sus diversas formas organizativas, les corresponde[...]”⁷⁵; al hablar de la economía social y solidaria dice que “[...] reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el *buen vivir*”⁷⁶; en el artículo 290 establece que “Se velará para que el endeudamiento público no afecte a la soberanía, los derechos, el *buen vivir* y la preservación de la naturaleza”⁷⁷; en el artículo 319 dice que “[...]”⁷⁸ el Estado promoverá las formas de producción que aseguren el *buen vivir* de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza[...]”; finalmente en el artículo 387 al hablar de las responsabilidades del Estado establece que una de ellas es “Promover la generación y producción de conocimiento,

⁶⁸ *Ibíd.* Art. 85.

⁶⁹ *Ibíd.* Art. 97.

⁷⁰ *Ibíd.* Art. 250.

⁷¹ *Ibíd.* Art. 258.

⁷² Acuerdo Ministerial 162, *Plan de Manejo de las Áreas Protegidas de Galápagos para el Buen vivir*, R.O. Edición Especial 153, 22 de julio de 2014, art. 1.

⁷³ Ecuador, Constitución de la República, art. 275.

⁷⁴ *Ibíd.* Art. 277.

⁷⁵ *Ibíd.* Art. 278.

⁷⁶ *Ibíd.* Art. 283.

⁷⁷ *Ibíd.* Art. 290 núm. 2.

⁷⁸ *Ibíd.* Art. 319.

fomentar la investigación científica y tecnológica, y potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del *buen vivir*, al *Sumak Kawsay*”⁷⁹.

Como se puede observar el paradigma del Buen vivir transversaliza toda la Constitución ecuatoriana, pues tanto parte dogmática como orgánica y económica están ancladas a este concepto. Finalmente, de manera menos sucinta a continuación se observa lo que la Constitución de Bolivia establece respecto a este paradigma alternativo.

Al hablar de los principios, valores y fines que persigue el Estado boliviano la Constitución en el artículo 8, número I, dice que “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”⁸⁰.

De igual forma la Constitución de Bolivia establece que:

El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para *vivir bien*.⁸¹

Entendido está ya que, tanto la Constitución ecuatoriana como la de Bolivia tiene inmerso, y como fin último la consecución de un nuevo paradigma que ofrece la posibilidad salir de la burbuja del paradigma capitalista occidental, y permite emprender una nueva forma de vida capaz erradicar con la amenaza de grandes estragos a la naturaleza y con ello la extinción de la especie humana.

En este sentido, este concepto se considera por algunos, anclado a los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, a una propuesta para lograr un cambio social a partir de categorías como, por ejemplo: reciprocidad, armonía con la naturaleza, complementariedad⁸². Por otros, como un proyecto que se puede concretar en la construcción de un verdadero estado plurinacional en el que los diálogos de saberes se sustituyan al predominio de la racionalidad científica⁸³; la lista podría ser mucho más larga. No obstante, lo que aquí interesa es evidenciar las dificultades existentes para llegar a un contenido mínimamente homogéneo de éste concepto, dificultades debidas a las diferentes miradas o postura epistemológica utilizadas en la búsqueda del mismo.

⁷⁹ *Ibíd.* Art. 387 núm. 2.

⁸⁰ Bolivia, Constitución de la República, art. 8 núm. I.

⁸¹ *Ibíd.* Núm. II.

⁸² Véase, por ejemplo, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. (Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI) 2010.

⁸³ Alberto Acosta, *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. (Barcelona: Icaria. 2013).

En coherencia lo que aquí se defiende, para lograr un verdadero pluralismo jurídico y por tanto un cambio de paradigma habrá que implementar nuevas formas políticas que sean capaces de superar el despotismo democrático y el estado-nación; que puedan superar el concepto de escasez como fundamento de la organización social; que olviden el cambio “desde arriba” y afirmen autonomías múltiples como clave de la armonía de los diferentes. Para ello habrá que abrir un espacio de construcción colectiva de dialogo, un espacio en el que todos seamos protagonistas.

Habrá que utilizar nuevas miradas, que reconozcan la importancia de la lengua, de la lucha por los conceptos, del papel de la historia y de la narración como intuición radical, reconociendo múltiples formas de conocimiento y de saberes de igual rango y aplicación diversa que son expresión de sujetos comunitarios que además de autoconstituirse puedan llegar a dar vida a un constitucionalismo plural en el que sean verdaderamente reconocidos todos los mundos.

Afirmar la necesaria consideración de la otredad del otro es asumir el imperativo intercultural; la calidad, condiciones y desafíos del diálogo intercultural. En este sentido podría hablarse de “la otredad en el dialogo intercultural” donde según Moreno Villa “dialogar significa aceptar dejarnos interpelar por el otro; significa asumir sobre nosotros la responsabilidad que tenemos sobre el otro; significa dejarnos afectar no sólo por las razones del otro, sino fundamentalmente, por su propia persona, por su espiritualidad y por su carnalidad, por su historia”.⁸⁴

Por otra parte, una de las condiciones básicas para cualquier tipo de diálogo es el lenguaje y no necesariamente el lenguaje en sentido acústico, propio de la conversación, sino la forma en la que el “ser del otro se me presenta”. En este sentido, lenguaje se vuelve un concepto amplio, bien puede ser la palabra escrita o oral o una composición artística, o un gesto. Lenguaje, aquí, se entiende como el “ser que me habla”, el “ser que me dice algo sobre él mismo”. Una persona, un texto, una cultura, hablan sobre sí, dicen algo de aquello que son.

Las culturas hablan acerca de sus propias formas de entender el mundo, al hombre, los valores, etc. Sin embargo, el lenguaje no es suficiente para el diálogo. El diálogo supone también reconocimiento de aquel que habla. Sin este reconocimiento caemos en una especie de monólogo cerrado, en la que el lenguaje se vuelve uno solo, no conversa, no dialoga. Esta es la mayor dificultad a la hora de dialogar: el no reconocer al otro. Sin este reconocimiento del otro que habla, lo propio del diálogo, el dejar huella en el otro, es imposible. Por ello, la primera condición real para el diálogo intercultural es el reconocimiento de diferentes culturas⁸⁵. En esta diversidad cada grupo social, etnia, pueblo o nacionalidad ha configurado los contenidos de una cultura que se sustenta en su propio y diferente sistema de valores, símbolos, prácticas y saberes, por tanto, cuando se habla de

⁸⁴ Mariano Moreno Villa, *El hombre como persona*, (Madrid: Caparrós editores. 2005). 25.

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*,. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998). 203-213.

culturas no puede hacerse desde perspectivas homogéneas sino desde el respeto de la diversidad, pluralidad, diferencia, alteridad. Esta perspectiva rompe las visiones funcionalistas que han intentado explicar la cultura desde parámetros universales dentro de los cuales la diversidad quedaba homogeneizada. La vida demuestra que no existe ninguna manifestación de la cultura que tenga validez universal y que pueda ser aplicada homogéneamente de un contexto social a otro.

Las formas de vestir, comer, organizar la vida, las representaciones de la vida, de la muerte, del tiempo, el ethos de una cultura varía por cada comunidad. Al interior de una cultura que aparentemente es homogénea se manifiestan intraculturas con características propias y diferenciadas. Así por ejemplo dentro de la nacionalidad quichua, perteneciente a la sierra de Ecuador, hay que diferenciar los otavalos, los tiguas, los cañaris o los salasacas y a al interior de cada uno existen diferencias entre las comunidades que los constituyen. Este concepto de diferencia, por tanto, no se relaciona con los aspectos externos más evidentes sino con diferencias internas relativas al mundo de las representaciones.

No obstante, esta lucha conceptual pasa también por deconstruir los contenidos del concepto de Buen vivir que provienen de los discursos “oficiales” y evidenciar las posibles contradicciones en la retórica y en la ejecución de lo público. Y para ello, no bastará establecer que dice el discurso, sino habrá que analizar también el referente epistemológico de dicho discurso que se sustancia en el derecho y en el uso del discurso jurídico mediante el cual se produce y reproduce la ideología jurídica cuyo objeto es invisibilizar las relaciones de poder que subyacen atrás del discurso.

1.3 El significado del Buen vivir desde el Gobierno Central (Plan Nacional para el Buen vivir 2013-2017)

Sin duda en el Plan Nacional para el Buen vivir 2013-2017 existe un concepto claro respecto a lo que debería entenderse por Buen vivir, a pesar de no entrar en análisis profundos y rescatar el significado del buen vivir desde sus orígenes, genera una meta a alcanzar, un vértice al que toda la actividad del Estado debería estar anclada, y en efecto manifiesta lo siguiente: “El Buen vivir se planifica, no se improvisa. El Buen vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito.”⁸⁶

El Buen vivir es una forma de vida marcada por la presencia permanente de la diversidad, y visto de esta manera se armoniza con aquella mirada al buen vivir como la alternativa a la lógica capitalista encerrada en un círculo marcado por la acumulación y el consumo.

El Sur ha sido testigo de los grandes desastres desencadenados por el capitalismo, ha mirado reflexivamente la gran crisis que ha afrontado la naturaleza y con ella la humanidad, ha observado los fracasos institucionales del norte que no han podido frenar la

⁸⁶ Ecuador, Consejo Nacional de Planificación, *Plan Nacional para el Buen vivir 2013-2017*, (Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades, 2013), 14.

ola depredadora y consumista que ha generado daños ambientales y ha ampliado la brecha social y económica entre los seres humanos. El sur ha reclamado alternativas, y ha confiado en el Buen vivir.

Esta visión de la crisis, y del Buen vivir como la alternativa está muy visible en el Plan Nacional para el Buen vivir, pues en el mismo se dice:

Hoy ya no estamos en el momento de imitar el fracaso. Allá se dirigen aquellos que se mantienen en esa ruta, recogiendo viejas recetas que, a fin de cuentas, terminan negando su propio futuro y deprimiendo a sus pueblos. América Latina y el Sur aspiran a mirarse en sus propios espejos. No vivimos una ilusión, sino la realidad que ahora mismo presenciamos, sin temor y con esperanza.⁸⁷

Desde el Plan se colige entonces que los centros de actividad del Estado van a cambiar radicalmente, como, por ejemplo, ya no gravitar en la obsesión por las ganancias económicas sino dar preferencia a la distribución de los recursos disminuyendo impuestos para aquellos históricamente desamparados y recaudando de aquellos que más tienen. Va a encontrar a su principio esencial en el ser humano y no en el capital, va a invertir fuertemente en lo social: escuelas, hospitales, carreteras, etc.⁸⁸

La idea es clara, el buen vivir no es un simple nuevo modelo de desarrollo, sino que va más allá; implica una ruptura del paradigma occidental que ha colonizado al Sur desde su implantación, se trata precisamente de la alternativa para lograr la liberación del capitalismo occidental entendido desde todas sus aristas y no sólo desde lo económico.

Para llegar al Buen vivir, el Estado se plantea efectivizar derechos novedosos, los derechos de la naturaleza incluidos en la Constitución de Montecristi del 2008, busca efectivizar de igual forma los derechos sociales a partir de la fuerte inversión pública en estos, se plantea lograr una verdadera igualdad material prestando especial atención a los grupos de atención prioritaria que fueron invisibilizados durante mucho tiempo en el Ecuador, busca generar mayores capacidades a partir de la fuerte inversión en la educación, pretende disminuir las brechas sociales y económicas generadas por el neoliberalismo; pero todo, esto siempre anclado a la planificación, es decir que toda planificación estatal debe ir direccionada a efectivizar los derechos de los seres humanos y de la naturaleza.

Para entender el Buen vivir hay que comprender primero que se trata de un proceso en donde no se busca únicamente cambiar el modelo de producción, sino generar un cambio de mentalidad⁸⁹, es decir que el Sumak Kawsay jamás debe ser entendido solamente a partir de números, lo que se busca es cambiar situaciones de fondo.

Tres grandes problemas han dado cuenta de las grandes limitaciones de la sociedad capitalista frente a los cuales ha sido necesaria una alternativa; estos problemas radican en

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.* 15.

⁸⁹ *Ibíd.* 18.

primer lugar en la falta de repartición equitativa de los frutos del crecimiento, pues de hecho la inequidad social se ha mantenido siempre tendiendo a incrementarse; en segundo lugar, no ha existido la debida correspondencia entre el crecimiento económico y la mejora en la calidad de vida; finalmente la falta de sustentabilidad del crecimiento económico alcanzado.⁹⁰ Frente a estos problemas la alternativa es el Buen vivir.

Para alcanzar este súper cambio en la manera de entender la vida y percibir la realidad, el Estado se propone como metas trabajar en algunos ejes, pilares básicos para alcanzar este paradigma alternativo; en efecto, es indispensable la equidad como imperativo moral para erradicar la pobreza; el desarrollo integral de la primera infancia, pues el cambio se genera desarrollando capacidades desde el nacimiento; la revolución cultural dirigida a lograr ciudadanos con otra mentalidad; la revolución urbano-territorial; la revolución agraria no solamente asentada en la redistribución de tierras, sino primordialmente en el incentivo hacia su utilización mediante el crédito y asistencia técnica; la revolución del conocimiento como fundamento en el cambio de la matriz productiva que permita a su vez nuevas formas de producir y de consumir.⁹¹

El Buen vivir busca construir sociedades solidarias, diversas, que vivan en armonía con la naturaleza, a partir de un cambio en las relaciones de poder.⁹²

En el Plan Nacional para el Buen vivir la noción respecto a que el concepto de Sumak Kawsay no busca resucitar un pasado idealizado es bastante clara; sin embargo constantemente repite ideas sueltas respecto a que el concepto del Buen vivir está presente en los pueblos originarios del mundo entero; pero en definitiva el concepto actual que se le dé a este paradigma debe estar directamente relacionado con resolver los problemas actuales que las sociedades contemporáneas enfrentan.⁹³

Contradicciones parecen presentarse sin embargo, pues si bien se deja clara la idea del Buen vivir como una alternativa a la cultura occidental, en ciertos momentos se manifiesta que este paradigma siempre ha estado presente en las sociedades occidentales, citando incluso definiciones aristotélicas de la *buena vida*, para de manera posterior decir que en Ecuador el concepto es tomado de los pueblos andino-amazónicos⁹⁴; es decir, por un lado se busca decir que han existido distintas visiones o concepciones del Buen vivir de sociedades originarias de sociedades occidentales; pero que la noción de este paradigma en el Ecuador es nueva, pues está diseñada para afrontar los problemas actuales en la sociedad; empero la idea ha sido tomada de pueblos andino-amazónicos, dejando sentado que no busca construir un pasado idealizado.

Los principios que guían al paradigma del Buen vivir son algunos que quedan claramente establecidos en el Plan Nacional para el Buen vivir, estos son: la justicia, pues se busca generar una sociedad justa desde todos los niveles; el trabajo, pero reconocido a

⁹⁰ Ibíd. 22, 23.

⁹¹ Ibíd. 18,19.

⁹² Ibíd. 22.

⁹³ Ibíd. 23.

⁹⁴ Ibíd.

partir de un plano de igualdad, buscando erradicar la división sexual del trabajo; la igualdad y equidad, por la que se pretende una sociedad direccionada a la reducción de la brecha socio-económica existente; la expansión de capacidades que permita una sociedad emancipada; la solidaridad que parte de potenciar la cooperación y la fraternidad, y de erradicar el principio del desarrollo personal y egoísta; la corresponsabilidad basada en la responsabilidad comunitaria de la sociedad de dar respuesta a sus problemas a partir de una actitud propositiva, alejándose así de la actitud pasiva a espera de que el Estado resuelva todas las necesidades, evitando con ello caer en el paternalismo estatal; el acceso a bienes superiores como un derecho de suma importancia; la excelencia como eje fundamental en el ejercicio de la actividad de toda la sociedad; la armonía con la naturaleza, entendiendo por ello que la economía debe minimizar los impactos ambientales; pluralismo y participación como eje central de la democracia; la soberanía e integración de los pueblos; la plurinacionalidad y la interculturalidad; y finalmente el fortalecimiento de la sociedad.⁹⁵

De lo visto hasta el momento, parece ser que en el mentado plan existe una noción despejada de lo que debe entenderse por Buen vivir a pesar de ciertas contradicciones que podrían encontrarse a lo largo de su texto; la idea y la forma de llevarlo a cabo es muy matizado, de hecho cuando entra a tratar los objetivos del plan, se puede colegir que el concepto está formulado conjuntamente con sus maneras de ejecutarlo; es decir que el deber ser del Buen vivir existe, y lo que se debería medir es si las políticas públicas del Estado han estado dirigidas a efectivizar el concepto del Buen vivir en primer lugar, para sólo luego de aquello poder medir su impacto y deducir si han sido o no eficientes, eficaces y efectivas.

Tres ejes estructuran el concepto del Buen vivir entonces al menos en una de sus fases dentro del proceso de ruptura paradigmática. Estos ejes son: 1) cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular; 2) derechos, libertades y capacidades para el Buen vivir; y 3) transformación económica-productiva a partir del cambio de la matriz productiva.⁹⁶

Para llegar a un poder popular es indispensable un cambio en las relaciones de poder, pues este eje manifiesta lo siguiente:

Las transformaciones estructurales planteadas para el período 2013–2017 sólo serán posibles si paralelamente se transforman las relaciones de poder, pues la construcción del Buen vivir es eminentemente un proceso político que implica la radicalización de la democracia, concebida también como democracia socio-económica. De ahí la necesidad de dismantelar al Estado burgués y trabajar hacia la construcción de un Estado Popular [...] ⁹⁷

Este eje busca fomentar la participación de la sociedad, busca la acción colectiva, pretende generar autonomía en las organizaciones sociales, quiere

⁹⁵ *Ibíd.* 24-27.

⁹⁶ *Ibíd.* 80.

⁹⁷ *Ibíd.*

erradicar la vieja costumbre en la que los poderes fácticos eran quienes decidían los asuntos más trascendentales de la vida política del Estado.

Para la consecución de este eje, en el plan se traza el objetivo número 1 que reza: “Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular”⁹⁸.

El segundo eje tiene como móvil los derechos, en efecto un cambio radical existe desde el propio modelo de Estado; ya que al establecerse un Estado constitucional de derechos y justicia, se genera una profunda transformación en el rol del Estado, sobre todo en función del apareamiento de las garantías de política públicas precisamente como garantías de los derechos; pues “Los derechos humanos, de ser vistos como un obstáculo para el ejercicio del poder público, pasan a convertirse en la razón de ser del Estado, el motivo de su existencia[...]”⁹⁹; en efecto, entre las obligaciones del Estado, con un tinte de jerarquía se encuentra el respetar y hacer respetar los derechos establecidos en la Constitución¹⁰⁰, mismos que son de aplicación directa e inmediata por cualquier autoridad pública, administrativa o judicial¹⁰¹.

Según este segundo eje, los derechos humanos y los de la naturaleza pasan a ser la esencia misma del plan, son su razón de ser, y las políticas públicas y los servicios públicos se convierten en mecanismos para garantizar los derechos. Uno de los principales fines en este eje es sin duda erradicar las desigualdades y con ellas la pobreza, grandes males que dejó el capitalismo.¹⁰²

Los objetivos a cumplirse dentro de este segundo eje son: auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad¹⁰³; mejorar la calidad de vida de la población¹⁰⁴; fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía¹⁰⁵; construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad¹⁰⁶; consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral en estricto respeto a los derechos humanos¹⁰⁷; y finalmente el objetivo 7 garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global¹⁰⁸.

El tercer eje se centra en el cambio del modelo productivo, pues para efectivizar los derechos y libertades establecidas en la Constitución se requiere de una base material que pueda sustentar aquello.

⁹⁸ *Ibíd.* 85 y ss.

⁹⁹ *Ibíd.* 81.

¹⁰⁰ Ecuador, *Constitución de la República*, art. 11 num. 9

¹⁰¹ *Ibíd.* Art 11 num. 3

¹⁰² Ecuador, Consejo Nacional de Planificación, *Plan Nacional para el Buen vivir 2013-2017*, 81.

¹⁰³ *Ibíd.* 111 y ss.

¹⁰⁴ *Ibíd.* 135 y ss.

¹⁰⁵ *Ibíd.* 158 y ss.

¹⁰⁶ *Ibíd.* 181 y ss.

¹⁰⁷ *Ibíd.* 199 y ss.

¹⁰⁸ *Ibíd.* 221 y ss.

Para ello el pueblo ecuatoriano, desde su Constitución, se ha planteado terminar con el simple modelo basado en una economía primario-exportadora, para pasar a un modelo asentado en dos pilares, por un lado una fuerte inversión tanto pública como privada, pues para ello, en términos de inversión, el gobierno se ha planteado usar el extractivismo para salir del extractivismo; y por otro lado un cambio cultural en los ciudadanos sobre todo a partir del sistema educativo.¹⁰⁹ Quizá aquí es donde más se observa el alejamiento del concepto del Buen vivir -esbozado en este plan-, de aquel concepto originado en los pueblos andinos y amazónicos contrarios al extractivismo; sin embargo estas y otras actuaciones del gobierno serán analizadas posteriormente, pues lo que ahora interesa es observar el deber ser del Buen vivir.

Pero además para poder construir este eje, es necesaria su realización dentro del marco integracional andino, pues un complejo proceso como este es de difícil edificación de manera aislada por el Estado ecuatoriano.

Los objetivos a cumplirse dentro de este tercer y último eje son: consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible¹¹⁰; garantizar el trabajo digno en todas sus formas¹¹¹; impulsar la transformación de la matriz productiva¹¹²; asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica¹¹³; y finalmente el objetivo 12 garantizar la soberanía y la paz, y profundizar la inserción estratégica en el mundo y en la integración latinoamericana¹¹⁴.

Como se ha podido observar entonces se ha configurado de una u otra manera un concepto de Buen vivir para el Ecuador, existe una noción clara de su deber ser, han quedado visiblemente establecidos cuáles son sus principales postulados y la manera de llevarlos a cabo.

Sin embargo, graves críticas existen respecto a la manera de entender del gobierno nacional al Buen vivir, así por ejemplo Alberto Acosta manifiesta que:

En Ecuador, el propio gobierno que impulsó activamente la aprobación de la nueva Constitución en el referéndum del 28 de septiembre del 2008, sigue atado a visiones y prácticas neodesarrollistas, que no garantizan un verdadero desarrollo y que, además, están en permanente contradicción con el espíritu del Buen vivir. Por tanto, no sólo es indispensable superar las prácticas neoliberales, sino que es cada vez más imperioso garantizar la relación armónica entre sociedad y Naturaleza.¹¹⁵

¹⁰⁹ Ibid. 82.

¹¹⁰ Ibid. 247 y ss.

¹¹¹ Ibid. 273 y ss.

¹¹² Ibid. 291 y ss.

¹¹³ Ibid. 313 y ss.

¹¹⁴ Ibid. 333 y ss.

¹¹⁵ Alberto Acosta, *El Buen vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, 38.

Que el significado del Buen vivir que se ha impuesto no se corresponda con el originario de los pueblos, y que la voluntad del constituyente haya sido instaurar una visión del Buen vivir a partir de un regreso al pasado para anclarlo al futuro, aun no queda claro, pues el rescate de la cultura ancestral que agonizaba en nuestro Estado es sin duda desatado por la Constitución de 2008, pero su concepto de Buen vivir aún parece estar opaco.

Más allá de los problemas de correspondencia y armonía del significado del Buen vivir, y del descubrimiento de su esencia, queda pendiente observar si la actividad del Estado efectivamente se ha dirigido hacia el cumplimiento óptimo de los postulados que han llenado el vacío del Buen vivir, expectativa que pasará a ser analizada a continuación.

CAPÍTULO 3

El Buen vivir desde los oprimidos

1. Premisas para el buen vivir desde la cosmovisión indígena

Claudia Storini

Según Boaventura de Sosa “el significado del siglo XX consiste en que marca el comienzo de una transición desde la modernidad a otro paradigma cultural” (1994, 164). Sin duda la característica más sobresaliente de este nuevo paradigma es la pluralidad.

Entre los diferentes conceptos de pluralidad hay que referirse a la pluralidad jurídica presupuesto de una pluralidad cultural en tanto que cauce de su expresión. Este reconocimiento determina el paso desde el monismo legal, en el cual el derecho se identifica únicamente con el sistema normativo estatal y por tanto a las normas producidas por el Estado a través de los mecanismos que el indique, al pluralismo. Este último, en tanto que opuesto a la homogeneidad “rechaza la idea de que exista, de hecho, o potencialmente, una única representación completa y verdadera de la realidad a la cual deban acceder todos los seres humanos, ni siquiera a largo plazo, sea cual sea la cultura o la comunidad epistémica a la que pertenezcan. El pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles en varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada uno adopta sean correctas” (León Olivé, 1999, 123); alude a una realidad que ya no se corresponde con la definición teórica de la relación Estado/derecho, en la que existe una plena coincidencia entre ambos desde la perspectiva positivista.

Pluralismo ya no es sólo de la aparición en los Estados de individuos pertenecientes a una cultura que evidencia diferentes concepciones de lo cotidiano, sino de la existencia de personas que son portadoras de cosmovisiones distintas acerca de lo que es la justicia, el vivir comunitario o la democracia.

Pluralismo jurídico es una postura multicultural que se basa sobre el individuo y su libertad. Una libertad que implica la posibilidad de adscribirse a un determinado sistema normativo, que convive con otros, y que sea capaz de incluir diferentes modos de actuación para cuestiones determinadas.

La disgregación de los sistemas de integración, el alejamiento de las posturas positivistas, la crisis de las verdades y de los valores absolutos, de las teorías abstractamente válida y de la puridad del derecho obliga a la observación de cada uno de los sistemas desde su interior.

La ciencia del derecho pierde su característica esencial para convertirse en un observatorio de las que Boaventura de Sousa Santos llama “microrevoluciones” (1994, 165). La norma jurídica pierde su abstracción en favor de un tipo de derecho que se perfecciona o trae su eficacia desde el reconocimiento de lo particular y no universal de las reglas válidas para el caso concreto.

No obstante, no es solo la preservación de las culturas lo que debe ser rescatado sino la defensa de un nuevo tipo paradigma de derecho, es decir, un derecho intercultural. “Para ello es necesario el uso de una perspectiva narratológica capaz de ligar la percepción diacrónica que se tiene de una cultura con las constantes definiciones sincrónicas de las identidades que interactúan entre sí. Las culturas se entienden, de este modo, como creaciones constantes de una identidad con respecto al otro y de negociaciones perpetuas de las fronteras imaginarias que los separan. Se trata, en definitiva, de mantener la identidad cultural sin aislarse las unas de las otras para tratar de no romper la cohesión social que a través de la defensa de la justicia intercultural les une” (Christian Jörg Backenköhler Casajús 2009).

Los contenidos de un derecho intercultural solo pueden construirse desde un constitucionalismo popular. En este sentido, no se entiende como constitucionalismo popular aquel que se caracteriza por enfrentarse a la supremacía judicial y a la visión elitista según la cual los jueces son mejores intérpretes constitucionales. El que proclama la limitación de la supremacía judicial y la elaboración de la doctrina constitucional como una agencia colectiva, cuyo protagonista es el pueblo (Jack M. Balkin, “Populism and Progressivism as Constitutional Categories”). O, el que reivindica que, en palabras de Kramer, “el papel del pueblo no está limitado a actos ocasionales de creación constitucional, sino a un control activo y continuo sobre la interpretación e implementación de la Constitución, sin que el Tribunal Supremo pueda monopolizar la interpretación de la misma”. Sino, un constitucionalismo popular que arrancando del modo en que la ciudadanía genera sentido jurídico, esto es “del derecho fuera del derecho” de Michael McCann intenta llegar a una comprensión más amplia de un constitucionalismo que permita dar un sentido plural a sus estructuras a través de la reconstrucción de sus significantes obtenida desde la descripción de los mismos realizada por parte de los excluidos.

En este sentido, el constitucionalismo popular podría ser entendido como una forma de conocimiento. A lo largo de muchos años, los teóricos sociales reaccionaron ante la incertidumbre creada por la condición posmoderna con el argumento de que “quienes abogaban por las teorías del desarrollo, el progreso, la justicia, la democracia, la tecnología y en general los valores y estrategias universales... Argumentaron a favor del universalismo de los derechos humanos, el derecho internacional, el ajuste estructural, la buena gobernanza y la ética global” (Dietrich 2011, 9).

El constitucionalismo popular podría verse como respuesta académica ante las carencias de las verdades que se consideraban certeras. Frente esta situación, las ciencias sociales intentan elaborar nuevos conceptos o dar nuevos contenidos a los existentes, que permitan interpretar la realidad social y hacer frente a la falta de correspondencia entre ésta última y la normatividad existente.

Según Bollier y Helfrich “se ha vuelto cada vez más claro que estamos suspendidos entre un viejo mundo que ya no funciona y otro nuevo que lucha por nacer. Rodeados por un orden arcaico de jerarquías centralizadas de un lado y de mercados predatorios por el otro, presidido por un estado comprometido con un desarrollo económico destructor del planeta, la gente está buscando alternativas en todas partes del mundo... No sólo quieren

emanciparse de la pobreza y de las oportunidades que se desvanecen, sino de sistemas de gobierno que ya no les permiten tener voz y responsabilidad significativas” (Bollier y Helfrich 2012, XI). En este sentido, Foucault habla de un proyecto genealógico que busca “la insurrección de los saberes sometidos” y que podría traducirse en un nuevo paradigma generador de opciones para escapar de la economía de mercado y crear nuevos modos de vida.

Por su parte, David Barkin, evidencia que “en la vida universitaria e intelectual es imprescindible proponer nuevos paradigmas que trasciendan las disciplinas que respaldan el sistema actual, con su énfasis en el individualismo, la transformación de la naturaleza y las relaciones sociales en mercancías, la subyugación de todo al mercado y la centralidad de la propiedad privada. Entre los paradigmas heterodoxos de las ciencias sociales y en las prácticas ancestrales de las comunidades campesinas e indígenas, así como en sus formas actuales de organización y comportamiento, se hallan algunos principios para la construcción de nuevos modelos sociales. Analizarlos e incorporarlos a un conjunto teórico es la labor de los intelectuales comprometidos con las víctimas del sistema y con la consecución de un mundo mejor” (Barkin 2011,1).

Siguiendo este camino, hay que volver a la insurrección de los saberes sometidos de Foucault, “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos” (Foucault 2002, 21). Esos saberes provocaron determinados comportamientos de la gente “común” en los momentos de crisis de la institucionalidad consolidada y configuraron coaliciones que caracterizan las formas de reaccionar ante el desastre en comunidades, barrios y pueblos. Y ante esos comportamientos, empiezan a tomar forma las anticiencias, las insurrecciones “contra los efectos del poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”.

Se empezaron a practicar, contra la tiranía de los saberes englobadores, distintas modalidades de genealogía: “el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Ibid: 22)

Así puede tratarse de explicar la actitud que guía la exploración que permite constatar en la realidad componentes y rasgos de una nueva sociedad. Una exploración que, más allá de la modernidad y la postmodernidad, se aleje del “saber” definido como científico y funcional al poder dominante para acercarse a aquel “saber popular” forjado cotidianamente por personas comunes que en vez de un sistema unitario de referencia comparten percepciones pluralistas con las que están creando un mundo en que, como sugieren los zapatistas, quepan todos los mundos.

La crisis actual, que no son sólo es la crisis de una fase del ciclo económico, o una crisis financiera o ambiental y que no sólo se identifica con la fase terminal del régimen capitalista de producción, es la crisis una de civilización. Una crisis que implica la crisis de la era moderna y de su paradigma; la crisis de un modelo de organización del

conocimiento; la crisis del modo industrial de producción; la crisis de las modalidades de gobierno, entre otras. A esta crisis puede responderse con un nuevo derecho, un derecho beligerante. Un derecho que nace y se nutre de la lucha, del saber de la gente y no de especulaciones meramente teóricas e hipótesis sin base social y político. Un derecho plural en tanto que dejará de tener sentido la afirmación de la existencia de una verdad única y será la expresión de un acuerdo (decor, cordis, unir los corazones) más que de un intento de entendimiento (intendēre, dirigir). Una apuesta a otro modelo de construcción del derecho y de su teoría que cuente con una democracia protagónica en la que ya no se interpreta el “otro” sino simplemente se escucha. Ello implica abrir canales para que los excluidos puedan hablar porque no es lo mismo hablar que responder a preguntas. Un dialogo construido en estos términos se constituye en una posibilidad de transformación y da cabida al empeño de una renovada figura de intelectuales que pueden cumplir una función de documentación de experiencias. El papel de la academia ya no será hablar de la gente en relación a su visión del mundo y del derecho sino dialogar y buscar un acuerdo sobre una visión común.

Como afirmaba Foucault: “el hombre ha muerto” (1998), y por tanto habrá que reformular y reivindicar la condición humana de la ciencia y cuestionar los paradigmas del siglo XIX sobre los que se construye el humanismo como distorsión de todos los saberes.

“Humanistas y revolucionarios de todo el espectro político proponen modificar las ideologías sin cambiar las instituciones. Los reformistas quieren cambiar las instituciones sin alterar el sistema ideológico. Eso es cambiarlo todo para que nada cambie. Lo que hace falta es cambiar el régimen institucional de producción de verdad, o sea, los enunciados conforme a los cuales nos gobernamos nosotros mismos y a otros. Se requiere la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, articulando un saber histórico de lucha que exprese la autonomía de nuestros núcleos culturales independientes, conectados entre sí en forma de red. Se trata de con-mover, no de pro-mover. Conmover es una linda palabra. Supone moverse con el otro, como en una danza, y hacerlo con todo, con el corazón y el estómago y el ser entero, no sólo con la cabeza. Y la conmoción opera por contagio. En el plano ideológico, hace falta atreverse a renunciar a los discursos globalizantes, para reinventar el habla, el lenguaje, las categorías, los sistemas que producen los enunciados con los que nos gobernamos. Necesitamos abandonar el cientificismo y darnos cuenta que el humanismo es cada vez más abiertamente totalitario, una provocación que prostituye el pensamiento. Su paradigma es el tecnócrata profesionalizado e institucionalizado” (Esteva, 2008, 7).

Habrá que pasar del universo al *pluriverso*, para así, como auspiciaban los zapatistas, poder crear un mundo en que quepan todos los mundos. Para ello, es indispensable tomar en cuenta la otredad del otro; asumir el imperativo intercultural; la calidad, condiciones y desafíos del diálogo intercultural. Entender el derecho desde el pluralismo radical significa plantear un dialogo que apuesta por “las insurrecciones de los saberes sometidos” un dialogo que no tiene como base la lectura de textos jurídicos en los que encontrar respuestas, sino que al contrario obliga a un trabajo de conjunción de lo

teórico con la práctica del dialogo con el “otro”. Solo así se llegará a un replanteamiento de la teoría del derecho, en general y del derecho constitucional en especial, capaz de generar empatía y eliminar aquellos “prejuicios normalizados” que impiden construir un saber colectivo generado en minga que sea capaz de dar soluciones a los problemas que atañan a la sociedad contemporánea.

En coherencia con ello, habrá que implementar nuevas formas políticas que sean capaces de superar el despotismo democrático y el estado-nación; que puedan superar el concepto de escasez como fundamento de la organización social; que olviden el cambio “desde arriba” y afirmen autonomías múltiples como clave de la armonía de los diferentes. Habrá que utilizar nuevas miradas, que reconozcan la importancia de la lengua, de la lucha por los conceptos, del papel de la poesía, de la historia y la narración como intuición radical, reconociendo múltiples formas de conocer de igual rango y aplicación diversa que son expresión de sujetos comunitarios que se autoconstituyen.

Lo afirmado hasta aquí, permite apostar a la búsqueda de una alternativa real al capitalismo planteada desde otra comprensión del buen vivir o Sumak Kawsay. Si bien es cierto que son conceptos en discusión ellos podrían configurarse como una “utopía posible” es decir una alternativa al desarrollo sostenible forjado por el humanismo del siglo XIX y basados en algunos principios: (1) la relacionalidad, (2) la reciprocidad, (3) la complementariedad, (4) la correspondencia, (5) la afectividad y la espiritualidad, (6) la ciclicidad y (7) el comunitarismo.

Bibliografía

- Barkin, David (2011), "Hacia la construcción de un nuevo paradigma social". Consulta: 30 de noviembre de 2016. <http://laisumedu.org/pdf/barkin.pdf>
- Benhabib Seyla (2006). Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global. *Reis*, 120/07. Consulta: 30 de noviembre de 2016 http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_120_0071196341078641.pdf
- Bollier, David y Silke Helfrich (2012), *The wealth of the commons: A world beyond market and state*. The Commons Strategies Group, Levellers Press, Amherst, MA. Consulta: 30 de noviembre de 2016. <http://samer.hassan.name/files/commons-mc.pdf>
- Dietrich, W., Echavarría, J., Esteva, G., Ingruber, D. y Koppensteiner, N. (Ed.) (2011), *The palgrave international handbook of peace studies: A cultural perspective*. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingtoke, Hampshire.
- Esteva, Gustavo (1994). *Crónica del fin de una era*. México: Editorial Posada.
- Esteva, Gustavo (2013). *Crisi sociale e alternative dal basso: difesa del territorio, beni comuni, convivialità*. Roma: Voci da Abya Yala.
- Esteva, Gustavo (2008). Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos. *Polis. Revista Latinoamericana*, 19. <https://polis.revues.org/3903> (consultado 31/10/2016)
- Esteva, Gustavo (2004). *Celebración del Zapatismo*. En Ramón Lopes, *El espejo y la máscara*. Madrid: Ediciones del caracol.
- Esteva, Gustavo (2006a). *Celebración del zapatismo – Los aniversarios*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- Esteva, Gustavo (2006b). *Celebración del zapatismo – La otra campaña*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- Esteva, Gustavo (2009). "La crisis como esperanza", *Bajo el volcán*, 8, 14, 17-53.
- Foucault, Michel (2002). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1990). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1998). *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Madrid: Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Larry, Kramer (2004). "Popular Constitutionalism, circa 2004", *California Law Review*, vol. 92, 4.

León, Olivé (1999). *Multiculturalismo y Pluralismo*. Mexico: Editorial Paidós Mexicana S.A.

Marx, Carlos (1959), *El Capital*, Vol. I, México: Fondo de Cultura Económica,

Sousa Santos, Boaventura de (1994) “Hacia un entendimiento postmoderno del Derecho”, *Revista Fronesis*. Vol.1, nº. 2. Maracaibo: IFD-LUZ,. 163-177.

CAPÍTULO 4

Sumak Kawsay: ¿Concepto sagrado o instrumento?

1. Caminando la plenitud: Sumak Kawsay desde las voces en resistencia de la Amazonía ecuatoriana

Carmen Seco Pérez

1.1 Introducción

Las naciones y pueblos originarios de la Amazonía ecuatoriana adolecen de la contracara del espanto experimentado, desde la llegada de los conquistadores españoles, por la imposición forzosa de imaginarios que defienden la ruptura de su relación sagrada con la naturaleza, la Madre Tierra. Estas naciones y pueblos junto con las sociedades andinas deciden darle la vuelta al guante de la historia y erigir, en la década de los 80, uno de los movimientos socio-políticos más fuertes de América Latina (Larrea 2004, de la Torre 2006, Clark and Marc 2007, Martin and Wilmer 2008, Jamenson 2011). Gracias a su casi impertérrito activismo, los pueblos indígenas consiguen el acomodamiento progresivo de sus voces y aspiraciones como socio-ecosistemas culturalmente únicos dentro del pacto de convivencia-estado llamado Ecuador (Becker 2008, Reed 2011). Llegando a su cénit con el nacimiento de la propuesta del *Sumak Kawsay* fruto de la alianza entre el movimiento indígena con ambientalistas, intelectuales y académicos (Altmann 2013). *Sumak Kawsay* se presenta como la firma de una tregua entre todos los mundos que existen en el Ecuador (Acosta 2013). *Sumak Kawsay*, un término que trata de confluir entre diversas propuestas para restaurar la armonía entre los ecuatorianos y entre el ser humano y la naturaleza (Durán López 2011)¹¹⁶.

El año 2008 supuso el verdadero inicio para la transición hacia un futuro transcultural en Ecuador. La Constitución reconocía derechos colectivos a los pueblos originarios y a la naturaleza como sujeto de derechos y establecía el *Sumak Kawsay* como régimen de prosperidad socio-ecológica. Sin embargo, poner en práctica estos mandatos constitucionales plantea contradicciones y múltiples interpretaciones dependiendo de qué discursos los construyan. Poniendo de manifiesto además que, aún a día de hoy, persiste el mapeo de poder de los mundos occidentales modernos sobre los mundos indígenas. El *Sumak Kawsay* se ha convertido, como los cuerpos y los territorios indígenas, en un lugar

¹¹⁶ “En una época en que estaban invisibilizados los conceptos indígenas, por ejemplo el tema de lo sagrado, el tema del respeto a los derechos de la naturaleza, el tema de convivir en armonía con la naturaleza...los pueblos indígenas lo que han hecho es adaptar los conceptos políticos que han venido de afuera y que han estado en, como se diría, en efervescencia en esa época. Y después, poco a poco, nos vamos dando cuenta de que esa teoría política del socialismo no era nuestra, y que teníamos que empezar a revisar en la historia en nuestro acervo cultural, lingüístico, político, filosófico qué era lo que nos permitía vivir en el planeta tierra [Reflexionando sobre el origen del Sumak Kawsay]” (F., Hombre Líder Kichwa)

“El Sumak Kawsay, a mi parecer, fue un concepto o filosofía creada para que el mundo occidental pudiera entendernos y sentarnos ambos mundos a escuchar” (H.A., Hombre Kichwa)

más de colonización y disputa. Por lo tanto, los pueblos originarios atraviesan la encrucijada de afirmar el término como propio o si, por el contrario, deben esclarecer que se trata de una invención a través de la cual el estado-nación de Ecuador legitima el modelo del desarrollo capitalista¹¹⁷. Este caminar condena a las generaciones futuras de las naciones y pueblos originarios a convertirse en huérfanos de sus raíces mientras que su padre adoptivo, el Ecuador, las declarará siempre al margen de la sociedad y como meros elementos vivientes del folclore¹¹⁸. Viéndose atrapados en un laberinto de solastalgia: sentimientos de desamparo, desubicación al presenciar la pérdida de los rastros de una forma de vida en dignidad y armonía (Albretch 2011).

Esta feroz urgencia a la que se enfrentan las naciones y pueblos originarios del Ecuador no debería pasar inadvertida. A través de las siguientes líneas se pretende aportar al diálogo que el país debería tener acerca del reconocimiento tangible del verdadero *Sumak Kawsay*, a partir de una co-construcción bajo estándares de respeto a la diversidad cultural y no sólo bajo la insignia de la ciudadanía ecuatoriana. Las demandas de las voces en resistencia de la Amazonía Centro-Sur ecuatoriana por el respeto de sus dignidades alternativas han sido aquí escuchadas¹¹⁹.

¹¹⁷ “Al menos antes era una frase que se escuchaba como una alternativa, como una cosa que había que mirar, reflexionar y pensar como hacer eso del Buen Vivir. ¡Ahora se ha repetido tanto! Estamos en ese riesgo, ya pasó, ya caímos en eso de que se ha vaciado el significado del Buen Vivir. Para el gobierno, el Buen Vivir significa satisfacer las necesidades básicas. Porque lo ha repetido incansablemente, que quienes nos oponemos a la extracción minera y petrolera queremos “folklorizar la pobreza y seguir mientras los dirigentes, los voceros, los representantes vivimos en la abundancia nuestros pueblos viven en la miseria y la pobreza” ¡Eso dice! que no deben hacernos caso eso dice el presidente en relación a quienes nos oponemos a él o cuestionamos su gestión. Tengo esa sensación. Es más, pone como ejemplo de desarrollo gracias al petróleo que a una comunidad indígena de la Amazonia le implementó la ciudad del Buen Vivir con internet, casas de cemento, cocinas a gas, parques infantiles, agua potable, alcantarillado... eso son las ciudades, ése es el Buen Vivir” (M.F., Mujer Shuar líder indígena)

¹¹⁸ “Los indígenas también somos seres humanos y por tanto, nuestras decisiones deberían respetarse con la misma rotundidad que las de ustedes. Correa hace referencias del tipo “mis indígenas” como si los indígenas fuéramos animales o individuos que necesiten de alguien que nos ampare y nos cuide” (P., Mujer Sápara líder indígena)
“Hay una imposición del concepto de Buen Vivir y de calidad de vida de una sociedad determinada. Entonces hasta ahora ¿cómo es posible que entiendan el Buen Vivir nuestro?” (F., Hombre Kichwa líder indígena)

¹¹⁹ Este texto se ha construido a partir de las actividades como trabajo de campo que la autora realizó para su tesis de maestría entre las cuales destaca la elaboración de entrevistas con dirigentes de las nacionalidades *Achuar*, *Kichwa*, *Sápara* y *Waorani* así como la convivencia de la autora con comunidades amazónicas de las naciones *Achuar* y *Shuar*, y del pueblo *Kichwa amazónico* de las cuencas del *Curaray* y *Bobonaza* cuyo posicionamiento social, cultural y político es la resistencia al extractivismo y al modelo desarrollista. Los asentamientos de estas comunidades se encuentran aislados en términos geográficos del contacto cotidiano con el mundo occidental. Lo cual hace que su dependencia con la lógica del mercado y el dinero sea inferior a la de otros casos. Estas comunidades todavía practican de manera cotidiana economías de autosabastecimiento. Además, a excepción de sus líderes, estas comunidades conviven diariamente con sus territorios de selva nativa. Estos aspectos pueden considerarse de gran relevancia a la hora de construir narrativas en torno a las relaciones humano-naturaleza, al significado del *Sumak Kawsay* y posicionamientos frente al extractivismo y/o el desarrollo. El trabajo se llevó a cabo en la Amazonía Centro-Sur, en las provincias de Pastaza y Morona Santiago durante los meses de agosto del año 2014 a enero del año 2015. Por otro lado, para evitar generalizaciones y homogeneizaciones acerca de las naciones y pueblos de la Amazonía ecuatoriana así como la idealización o incluso la simplificación y/o reducción de sus conocimientos y cosmovisiones, resulta necesario esclarecer que el presente texto persigue resaltar aquellos aspectos que estos comparten en torno al estandarte del *Sumak Kawsay* en su lucha ecosocial conjunta. A este respecto, es importante también indicar que este texto pretende reflejar la coproducción iterativa de conocimientos y significados que se llevó a cabo entre la investigadora y los participantes indígenas. Persiguiendo que ellos sean reconocidos como verdaderos contribuyentes de los resultados arrojados puesto que la autoría comunitaria de pueblos indígenas todavía no se contempla en la academia. Por tanto, debería tenerse todo esto en cuenta a la hora de contextualizar lo que se expone a continuación.

Sumak Kawsay: la defensa de todo un proyecto de vida

Impulsados por un deseo innato de vivir siendo leales a sus raíces, las naciones y pueblos originarios amazónicos han decidido resistir y contestar al arsenal de discursos modernos socio-políticos que, al servicio del desarrollo, les condena a un desconuelo espiritual. Para estas voces en resistencia, representan una espátula que desplaza a la vida y que lo único que desarrolla es la supervivencia. A medida que transcurre el tiempo, esta espátula se sofisticada hasta el punto en que son también los mismos indígenas quienes sirven ahora de catalizadores de estos discursos en la Amazonía. Surge entonces el imperativo para las naciones y pueblos originarios amazónicos en oposición de despojarse y vaciarse de todo aquello que les permita retomar las riendas que guían su devenir indígena¹²⁰. De esta premura ellos construyen el *Sumak Kawsay*, como un proyecto social y político que les permita afrontar el desafío de vivir sus indigeneidades dentro de una sociedad capitalista globalizada. El *Sumak Kawsay* se convierte en la salvaguardia de formas de vida que tengan sentido para las personas que tienen que vivirlas. A día de hoy, es el valor de elegir libremente cómo se quiere vivir. Las voces en resistencia quieren recuperar la soberanía amazónica de la naturaleza, a través de la creación de espacios socio-políticos de autonomía, y aspirar así a vidas en plenitud¹²¹.

Aunque cada nación y pueblo originario amazónico tiene formas únicas de experimentar la plenitud, la visión del *Sumak Kawsay* recoge, en cierta medida, los modelos holísticos para re-estructurar la vida humana con la naturaleza compartidos por las naciones y pueblos que se han declarado en resistencia. Las voces en resistencia plantean, bajo cuatro principios, al *Sumak Kawsay* como un instrumento organizador para reavivar el

¹²⁰ "El indígena era pisoteado, humillado y además dominado. ¡Vivíamos de rodillas!" (H.A., Hombre Kichwa)
"¿Qué está pasando en el mundo? ¿Nosotros no deberíamos copiar tan rápido! [En referencia a la globalización]" (P.S., Mujer Kichwa)

"Todavía estamos viviendo en estado colonial" (M.V., Hombre Achuar)

"Somos hijos de los países capitalistas, ése es el sistema. Nos vemos atrapados en unas dinámicas de poder y codicia que efectivamente nos menosprecian y además amenazan contra nuestra supervivencia" (S.S., Hombre Shuar)

¹²¹ "Es aprender para defender, para defender de los que están encima de nosotros, si no aprendemos eso nos aplastan, por eso, y lo más principal de nosotros es no olvidar la cultura, la tradición, eso... [En referencia al origen del *Sumak Kawsay*]" (K.R., Hombre Kichwa)

"Nuestra lógica de pensamiento es que somos seres humanos que para seguir viviendo tenemos que tener un mínimo respeto entre nosotros y a la Madre Tierra. ¡Un mínimo respeto!" (J., Hombre Kichwa líder indígena)

"La idea es, aceptar la diferencia, conocer que nosotros los pueblos indígenas somos diferentes, pero no sólo conocer la diferencia, sino que también vivir y garantizar la diferencia que es un deber del Estado" (D.B., Hombre Shuar)

"Yo de pie... lo de nosotros creo que es bueno, pero de allá es aprender para defender, para defender de los que están encima de nosotros, si no aprendemos eso nos aplastan, por eso, y lo más principal de nosotros es no olvidar la cultura, la tradición, eso lo nuestro" (K.R., Hombre Kichwa)

"Nosotros vemos que a nivel de Latinoamérica somos, estamos sufriendo la avalancha de la globalización con choques de otras culturas, entonces mucho más los pueblos indígenas. Somos muy susceptibles de sufrir estos impactos de cambio cultural social no sé... nosotros tenemos nuestra cosmovisión, nuestra forma de ver la vida que está empatada con la naturaleza, la convivencia en armonía y porque, sobre todo, nos sentimos responsables que las condiciones de vida para las futuras generaciones, de nuestros hijos y nuestros nietos, tienen que ser iguales o mejores a las que ellos nos están dando ahora" (M.F., Mujer Shuar líder indígena)

"Más bien desaparece la cultura indígena, la cultura y la vida y la esencia del pueblo indígena. Y nosotros preferimos mantener esa esencia. Y obviamente va haber cambios, y hay cambios...no podemos negar que no hay cambios. Pero nosotros que podamos tener esa posibilidad de regular y aceptar aquellos cambios sin perder la esencia. Porque la lucha es difícil... y la sociedad es absorbente por todos lados" (P.G., Mujer Kichwa líder indígena)

"El *Sumak Kawsay* es el derecho propio a la vida, a una vida escogida por uno mismo en colectividad. Sintiendo parte de un todo mucho más grande que es la selva" (J.G., Hombre Kichwa)

pensamiento y acción ancestral de sus cosmovisiones. Estos cuatro principios pretenden que las naciones y pueblos originarios amazónicos se descolonicen del individualismo y las dicotomías humano/naturaleza y femenino/masculino y se conviertan en receptores, pero también transmisores del orden sagrado de equilibrio con la Madre Tierra y el Padre Sol¹²².

Las naciones y pueblos originarios amazónicos en oposición defienden que, desde una sensación de constante amenaza por el desarrollo extractivista, la premisa para poder materializar libremente los cuatro principios del *Sumak Kawsay* es el reconocimiento a su la auto-determinación y la protección de su integridad territorial. Las voces en resistencia sienten la necesidad de contar con un espacio territorial legalmente amparado bajo derechos colectivos de propiedad para la consecuente creación de Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) dónde puedan diseñar, construir e instaurar sus propios regímenes de gobernanza socio-ecológica. Sin embargo, la propiedad ancestral que contempla la Constitución del Ecuador sólo puede ejercerse en la parte superficial de la Amazonía. Mientras que el área del subsuelo dónde, según las cosmovisiones de estas naciones y pueblos, descansan la sangre y las raíces de la Madre Tierra, pertenece exclusivamente al estado. De tal forma que el camino hacia el *Sumak Kawsay* de las voces en resistencia queda sometido a las condiciones que dictan las políticas nacionales de desarrollo y erradicación de pobreza que, a día de hoy, siguen centradas en el dominio de la naturaleza de las actividades extractivas¹²³.

Actualmente, son muy pocos pueblos originarios amazónicos los que han conseguido derechos colectivos de propiedad sobre sus territorios ancestrales. Son muchos todavía los que están aguardando para regularizar su situación. El reconocimiento de estos

¹²² “La Naturaleza es libre y nosotros, nosotros somos unas personas naturales” (A.I., Mujer Shuar)

“A mí mis antepasados me han enseñado que debemos un respeto mutuo frente a la vida y al bosque, que nuestra vida sólo existe con la Naturaleza y sus seres vivos. Por tanto, para mí, el *Sumak Kawsay*, nosotros sólo existimos si mantenemos nuestra selva” (K.A., Hombre Kichwa líder indígena)

“Para nosotros, la selva, el bosque es un espejo dónde se refleja la identidad Shuar” (S.P., Hombre Shuar)

“La naturaleza, el bosque, la selva que decimos, para nosotros somos aliados. Los dos: el bosque y el hombre somos aliados. Nos cuidamos unos a otros. El uno desaparece, también desaparece el otro... ¡Nos defendemos de cualquier animal incluyendo al ser humano!” (C.S., Hombre Shuar líder indígena)

¹²³ “Llevamos alrededor de siete u ocho años tratando de reconquistar nuestro territorio. Nuestro territorio abarca alrededor de 200.000 hectáreas y se encuentra enfrente del Yasuní en la Zona Intangible. ¡Somos Kichwas y éste es nuestro territorio ancestral!” (C., Hombre Kichwa)

“Necesitamos seguridad territorial para salvaguardar nuestra cultura” (R.I., Hombre Shuar líder indígena)

“El territorio para los Sáparas no es una simple parcela de tierra si no que es el espacio físico donde se produce nuestra vivencia en la selva” (P., Mujer Sápara líder indígena)

“Esta lanza que te muestro [mostrando la lanza] ya no es sólo un instrumento si no un símbolo para conseguir el respeto y la defensa de nuestro territorio y de nuestra forma de vida” (M.C., Mujer Waorani líder indígena)

“¡A nosotros también que nos dejen hacer! El espacio territorial que tenemos tiene vida igual que nosotros por lo tanto tiene que tener sus derechos y su respeto” (J., Hombre Kichwa líder indígena)

“Este es nuestro territorio es lo que siempre hemos luchado... Para nosotros es un poco increíble tenerles que explicar que el territorio de nosotros es un espacio de vida, de vivir, como dicen ustedes, de vida plena” (S.S., Hombre Shuar)

“Queremos defender nuestro territorio ante las constantes presiones externas de homogeneización y modernización para finalmente poder salvaguardar nuestra propia identidad” (D.B., Hombre Shuar líder indígena)

“Pero, ¿por qué mezquinan para sacar todo el petróleo de adentro? porque de eso se vive en las ciudades, pero no entienden que hacen daño, que eso no es para vivir e nuestro *Sumak Kawsay*. Nos van a hacer daño a todo el pueblo, no sólo a los indígenas sino a todo el mundo y eso no pueden entender hasta ahora, pero nosotros como vivimos, nacimos en la selva, amamos a la naturaleza y vivimos con esos sueños, con los animales, esos sonidos queremos enseñarles que estamos orgullosos de lo que somos, indígenas Kichwas, y que nos sentimos honrados por nuestra tierra” (M., Mujer Kichwa líder indígena)

títulos, en la mayoría de los casos, está rodeado de un entramado de procesos dudosos e intenciones ocultas por parte del estado ecuatoriano y/o otros actores no-indígenas. Por ejemplo, el pueblo ancestral Shuar Arutam depositó su confianza en la Fundación Natura para la elaboración de cartografía y delimitación de su territorio. El pueblo Shuar Arutam perseguía declarar su territorio como una CTI que ensalzase la importancia biológica de sus tierras. También pretendían contar con información geográfico-científica para hacer frente a la expansión de la industria minera en la Cordillera del Cóndor. El pueblo Shuar Arutam, con esta colaboración, creó además una propuesta de un fondo de compensación económico para fomentar la conservación. Sin embargo, en vez de llevar a cabo su propuesta autónoma, terminaron firmando un contrato con el programa de conservación del gobierno ecuatoriano Socio Bosque. Tampoco tuvieron nunca acceso a la cartografía ni otros datos recogidos durante la colaboración con la Fundación Natura. Dicha situación ha causado que existan disconformidades en relación a la ubicación de los predios bajo convenio con el programa Socio Bosque, con implicaciones legales para el pueblo Shuar Arutam con el Ministerio del Ambiente. Asimismo, la restricción de acceso a la información geográfica ha impedido que pudieran frenar la concesión de nuevos proyectos mineros dentro de su territorio ancestral¹²⁴.

Por otra parte, la incertidumbre territorial a la que están condenados muchas naciones en la Amazonía ecuatoriana está alimentando la proliferación de conflictos intraétnicos e interétnicos. Tal es el caso de la coexistencia territorial de los Sáparas, Andoas y Shiwiari. Estas naciones están enfrentadas violentamente por la delimitación de las fronteras de sus territorios. Incluso, de manera interna, existen algunos individuos que han establecido acuerdos con empresas para permitir la extracción de petróleo sin tener el apoyo comunitario o de la nación¹²⁵.

En una situación mucho más grave se encuentran los pueblos no contactados Tagaeri y Taromenane ya que, a causa de un desamparo legal y político frente a la expansión petrolera dentro de sus territorios y de los Waorani, ha protagonizado revueltas de alto grado de violencia (Colleoni y Proaño 2010).

***Sumak Kawsay* para mantener la armonía con el orden sagrado de armonía**

Tal y como se mencionaba anteriormente, el *Sumak Kawsay* de las voces en resistencia, que surge de sus diversas cosmovisiones y de propuestas arraigadas en sus filosofías ancestrales, podría cristalizarse bajo cuatro principios: la salud, el amor, el trabajo y la sabiduría. Principios en el sentido de que representan un léxico que tiene poder psicológico y espiritual para re-vivir la forma emblemática de caminar de estas naciones y pueblos originarios amazónicos en resistencia.

1. Principio de la protección del equilibrio vital: la salud

Conducidos por una relación materno filial con la naturaleza, la tendencia natural de los pueblos originarios amazónicos es hacia el equilibrio vital. El equilibrio concebido

¹²⁴ Información extraída de entrevistas y convivencia con dirigentes y miembros del Pueblo Shuar Arutam

¹²⁵ Información extraída de entrevistas con dirigentes de las nacionalidades Sápara, Andoa y Shiwiari del Ecuador

como la búsqueda de la salud del cuerpo, la mente y el espíritu en cada ser humano y no humano para encontrar la armonía con la Madre Tierra. Se cree que cuando uno está enfermo es un indicativo de que ha ocurrido un desbalance en lo visible y lo invisible. Las cosmovisiones moderno-desarrollistas, por el contrario, entienden a la salud desde la patología, como la ausencia de enfermedad. Esta diferencia ontológica insta a las voces en resistencia a reafirmar el control sobre el ejercicio de la sanación para que no siga siendo desde esta perspectiva. En primer lugar, porque esta lógica occidental concibe a la salud como un servicio que se practica dentro de una facilidad lejos de la selva, impidiendo la conexión holística entre la persona “enferma” y la naturaliza para poder curarse. En segundo lugar, porque fomenta el uso de remedios farmacológicos que únicamente abordan las sintomatologías físicas. Finalmente, se refiere a los padecimientos de las personas con denominaciones exógenas que imposibilitan que los médicos ancestrales los reconozcan con exactitud. Además, las voces en resistencia han expresado que, en numerosos intentos por conciliar ambos modelos de salud, el mundo occidental se ha apropiado ilegítimamente de la sabiduría ancestral de sus naciones y pueblos originarios e incluso, de los cuerpos indígenas para favorecer a la industria médica y farmacéutica¹²⁶.

El avance de la colonización en la Amazonía ha conducido a la aparición de enfermedades antes desconocidas para las naciones y pueblos originarios. Se podría citar, por ejemplo, el alto riesgo de contraer cáncer como consecuencia de la convivencia con actividades extractivas como el petróleo y la minería a gran escala. También el acceso a nuevos alimentos y bebidas con alto contenido en azúcares está provocando que la diabetes alcance niveles alarmantes dentro de las poblaciones indígenas. Por otra parte, la introducción de ganado, así como los nuevos diseños para construir casas en las comunidades, que incluye la utilización de materiales exógenos como el latón, fomentan la afección de tuberculosis¹²⁷.

Las demandas de las naciones y pueblos originarios amazónicos en oposición por recuperar sus territorios están también ligadas a los estragos que el avance de la modernidad extractivista está teniendo sobre la salud de la Madre Tierra. Según las voces en resistencia, el acto de enfermar a la Madre Tierra no es sino la consecuencia de otro hecho más déspota: la dominación. El mundo occidental ha perseguido, y todavía a día de hoy persigue, la sumisión de la naturaleza y de los pueblos originarios para saciar la sed de poder y riqueza que promueve la racionalidad capitalista. El perjuicio a la salud de la Madre Tierra excede la destrucción, la contaminación ambiental y las consecuencias sobre los humanos. Para las voces en resistencia, es un atentado al corazón de la dignidad de las naciones y pueblos originarios puesto que ofende y ataca a su madre, el verdadero pilar que sostiene sus indigeneidades¹²⁸.

¹²⁶ Información que fue reiterada por miembros de pueblos Kichwas de Bobonaza, de la Nacionalidad Sápara y de la Nacionalidad Shuar

¹²⁷ Observaciones durante la realización de trabajos voluntarios en la Amazonía norte en comunidades indígenas y no-indígenas próximas a campos petroleros y la frontera con Colombia dónde las comunidades indígenas y no-indígenas sufren aspersiones de glifosato

¹²⁸ “Primero te contaminan y luego te hacen ir a comprar las medicinas” (B., Hombre Kichwa)

“La presencia del mundo mestizo, las condiciones climáticas, las condiciones de salud por ejemplo, antes mis abuelos no sufrían de gripe pero si tenían otras enfermedades que nosotros sí sabemos remediar” (M.F., Mujer Shuar líder indígena)

“¡El Sumak Kawsay implica una selva sin contaminación!” (I., Hombre Shiwiar líder indígena)

El sentimiento de despojo de la dignidad se convierte en un escenario idílico de desesperación incommensurable que a veces se silencia a través del suicidio o, en la mayoría de los casos, con el consumo de sustancias como elemento de evasión. Entre ellas destaca el consumo de alcohol. El alcohol no sólo representa una afección grave a la salud física y psicológica individual sino que también se convierte en catalizador de conflictividad comunitaria. El abuso del alcohol está propiciando que la violencia sea un medio recurrente para comunicar los desencuentros anímicos que están sufriendo los indígenas amazónicos. Bajo este contexto, el cuerpo de la mujer representa uno de los blancos estratégicos para la expresión violenta en forma de agresiones físicas, verbales y sexuales^{129 130}.

2. Principio de orientación de la vida comunitaria: el amor

Las naciones y los pueblos originarios invocan a su tradición de amar a los seres humanos y no humanos, como un acto de reverencia a la Madre Tierra, en su camino de contestación. Las voces en resistencia se autoproclaman como custodios de la biodiversidad de sus territorios desde un vínculo de amor con la selva amazónica. También les insta a reconocernos, a los no-indígenas, como hijos de su misma naturaleza que ellos y por tanto, deben reconocernos de igual a igual. Quizás por ello, su activismo se centre en eliminar las inequidades y las injusticias entre los indígenas y los no-indígenas y, entre los humanos y la biosfera, porque son antinaturales a su tradición de amar. El amor implica asumir que la libertad y el bienestar no existe sin la libertad y el bienestar de todos. La libertad y el bienestar no son posibles si no existe un régimen de armonía con la madre de todos, con sus diferentes expresiones y dinámicas¹³¹. La plurinacionalidad y la multiculturalidad, y el

“Estamos permitiendo que en nuestros territorios se apliquen programas económicos, políticos e ideológicos que nos autorizan impunemente a servirnos como elementos y que nuestra Madre sea alimento para un hambre que nuestros antepasados jamás sufrieron” (T.B., Hombre Shuar)

“El desarrollo es una palabra que crea bipolarismo: Ecocentrismo o econocentrismo, abundancia o escasez, pobreza o riqueza. Éste es el despotismo de la modernidad” (A., Mujer Shuar líder indígena)

¹²⁹ Observaciones realizadas en comunidades Achuar, Kichwa y Shuar de la Amazonía Centro-Sur. Durante la convivencia en estas comunidades, las mujeres también compartieron testimonios de violencia de género

¹³⁰ *“Yo como mujer tengo que estar, tengo que ayudar a ellas porque a veces vienen mujeres que las pobres sufren...nosotras como mujeres Shiwiar queremos vivir bien, Sumak Kawsay es educación, es salud y también que las mujeres sean más capacitadas y participen más. Seguir adelante para vivir en equidad de género o sea, hombre y mujer queremos trabajar. Para que tengamos derecho las mujeres a vivir libres de violencia también”* (C.S., Mujer Shiwiar líder indígena)

“Desde que tenemos Socio Bosque nuestros hombres se gastan la plata en alcohol y después nosotras sufrimos sus abusos” (Grupo Focal Mujeres Kichwa)

¹³¹ *“Las emociones son sagradas en el mundo Shuar. Para nosotros la vida es sagrada y este sentimiento lo expresamos a través del amor. El amor quizás sea la expresión más sagrada, la expresión de lo que sentimos por nuestra Madre Tierra y por nosotros mismos. Desgraciadamente estamos viviendo también la apropiación del amor”* (J.T., Hombre Shuar médico tradicional)

“El territorio ese es como una... una madre mía, porque si una, uno cuando nace tiene una madre siempre se quiere porque ella tiene seno, ha dado la vida, ha demostrado luz de día, y así mismo es la tierra porque de ella vivimos, ella nos da la respiración, ella nos da alimentación, todo ella da, por eso hay que luchar para que no se destruya... por eso yo, yo tengo que defender” (P.S., Mujer Kichwa)

“Mi corazón está vivo en el Kawsay Sacha [selva viviente]” (S., Hombre Kichwa)

reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos que exigen las voces en resistencia pretenden, en realidad, despertar el amor a la diversidad de dignidades humanas y no humanas.

El principio del amor, nos obliga a reflexionar sobre dos nociones moderno-desarrollistas: la pobreza y la destrucción ambiental. La pobreza, como insatisfacción, no existe en las lenguas ancestrales de las naciones y pueblos originarios amazónicos. Según las voces en resistencia, la pobreza proviene de un deseo de posesión y sus consecuentes prácticas acumulativas y destructivas que atentan contra la naturaleza. Asociaban también a la pobreza con la pérdida de conocimientos sobre la selva, sobre la comunidad y sobre uno mismo. Para ellos, la pobreza es abandonar el compromiso individual y comunitario por las generaciones futuras. Asimismo, según el principio del amor, la pobreza es el sentimiento de abandono o de condición de huérfano al no sentirse amparado bajo el calor de la convivencia en la vida comunitaria.

El acto de depredar a la naturaleza y en consecuencia la condición de pobreza representa un oxímoron para las voces en resistencia. Entonces parece que la presencia política que buscan inculcar éticas de conservación a las naciones y pueblos originarios amazónicos está injustificada. Tal es el ejemplo del programa de Socio Bosque que se centra en la compensación económica como método de protección ambiental. Socio Bosque promulga que hay que alejar a la naturaleza de los pobres. Resulta paradójico que el programa la cuestión de la destrucción de los ecosistemas y lo proyecte sobre Amazonía Centro-Sur, argumentando que la deforestación, la contaminación y la pérdida de biodiversidad se deba al estado de pobreza de los pueblos indígenas, cuando los predios que las comunidades eligen para conservar bajo el programa son lugares que ancestralmente han sido y en la actualidad son para ellos sagrados y por tanto, intangibles. No sólo eso, Socio Bosque reduce a la naturaleza a un rol de provisión de servicios ambientales y su rendimiento es valorado exclusivamente bajo beneficios económicos. Por tanto, si los recursos como el petróleo o minerales que suministra la naturaleza son más rentables que la conservación, ésta queda anulada por la ética del extractivismo y la destrucción¹³².

¹³² “No necesitamos tanto dinero para ir al mercado porque ya tenemos nuestro propio mercado. Tenemos nuestra propia comida. Nosotros estamos por encima del dinero. Para nosotros la naturaleza y la tierra es una riqueza. El dinero es sólo para un rato pero la tierra es para toda la vida” (S.I., Mujer Kichwa)

“Si seguimos conservando bajo las normas que ellos nos imponen, seguiremos viviendo en la miseria” (M., Mujer Kichwa)

“Teníamos que demostrar que nosotros los pueblos indígenas somos dignos y romper el paradigma de la pobreza y la falta de inteligencia de los pueblos indígenas. No admitimos que se nos trate como a seres inferiores, si no como iguales. Están acostumbrados a tratar como seres inferiores a los pueblos indígenas. Y, lastimosamente para ellos, los pueblos indígenas estamos en el sitio del negocio que está pasando en ese momento que es el actual del petróleo y en el sitio del negocio futuro” (P.G., Mujer Kichwa líder indígena)

“La tierra es apetito del mundo” (D.A., Hombre Shuar líder indígena)

“Socio Bosque es otra trampa para hacer caer a los pueblos indígenas” (Grupo focal mujeres Kichwa)

“En nuestra comunidad están decididos a no vender nuestro territorio, no explotar petróleo. Solamente nosotros tenemos que cuidar 20 años con el convenio firmado con Socio Bosque. 20 años estaremos nosotros. Con Socio Bosque estamos trabajando y si estamos trabajando con Sociobosque... y ¿cómo vamos a abandonar? ¿cómo vamos a vendernos nosotros a los petroleros? Es que entran los petroleros y ya Socio Bosque y todo se destruye pues” (R., Mujer Shiwiar líder indígena)

3. Principio de acción e intercambio cooperativo: el trabajo

La minga es la institución ancestral de trabajo que permite trasladar los comportamientos naturales de la selva a la vida social comunitaria. Las voces en resistencia utilizan la minga como principal instrumento de su accionar social, político y comunitario. La minga en la selva, al realizarse desde el respeto a los ciclos naturaleza e imitando los comportamientos de los seres no humanos, es una fuente de disciplina personal ya que enseña a las naciones y los pueblos originarios amazónicos los valores de paciencia y constancia. Una de las finalidades de esta institución ancestral de trabajo, es el refuerzo de valores como la solidaridad y la reciprocidad. La solidaridad exige generosidad. Es decir, primero ha de demostrarse que uno está dispuesto a entregar. Cuando se vivencia la solidaridad, entonces uno es lícito para recibir y es recompensado a través de la reciprocidad. Este principio del trabajo enfatiza la preferencia de las voces en resistencia por el colectivismo al establecer la minga como entidad disuasoria de comportamientos alimentados por el individualismo.

El despotismo de la modernidad introduce la economía como ideología de mercado como estrategia de mediación de las relaciones entre las personas y de los recursos naturales. El mercado convierte al dinero en el valor de intercambio y de trabajo humanos desplazando así a la tradición de la minga y sus valores comunitarios asociados. De aquí deriva otros juicio del mundo occidental sobre las naciones y pueblos originarios amazónicos: el desempleo. La solidaridad y la reciprocidad que se practica diariamente en la selva no son reconocidas en las estadísticas sobre el mercado laboral de Ecuador. El desempleo enfatiza la percepción de inferioridad que algunos indígenas tienen sobre sí mismos, obligándolos a salir de sus comunidades en búsqueda de empleos y sentirse así incluidos socialmente¹³³.

El dinero, entendido como moneda, no puede ser invertido en la selva. En primer lugar, ateniéndonos al principio de acción e intercambio cooperativo transmitido por las voces en resistencia, el dinero no garantizaría el *Sumak Kawsay*. En segundo lugar, el dinero sólo puede destinarse a la compra de bienes y servicios que provienen del mundo occidental. Induciendo a que cuanto más dinero haya disponible existirá una mayor dependencia sobre los recursos externos. En tercer lugar, la lógica de acumular, prevenir y planificar en torno al dinero es claramente una práctica contradictoria para los indígenas amazónicos cuya tendencia natural, casi inconsciente, es a compartir. Actualmente, el dinero está desmembrando el tejido social de las comunidades amazónicas. Por ejemplo, en muchos casos, los líderes indígenas han sido acusados de malversación de los fondos de Socio Bosque. El dinero también está estrechamente ligado con el aumento de consumo de alcohol dentro de las comunidades. El dinero es ahora un argumento para comprometer más áreas con el programa Socio Bosque e incluso para negociar las condiciones de posibles

¹³³ “El despotismo de la modernidad es tal, que desde afuera se nos acusa a los Shuar de ser vagos y por eso somos pobres” (G., Mujer Shuar)

“Ese concepto de pobreza debe haber donde hay clases sociales y ese concepto de pobreza es que debe haber una gran empresa y darnos ese trabajo y así tenernos bajo control, como era antes: esclavitud. Eso no ha cambiado, simplemente se han cambiado los nombres, pero la esclavitud sigue existiendo” (S., hombre Sápara líder indígena)

“Nosotros, allá en nuestra casa somos todos paz, libertad, estamos mejor...Las mujeres que tenemos un trabajo muy importante que hacer: tenemos que estar en la chacra...vuelta aquí no es así, aquí...es muy difícil” (C.S., mujer Shiwiar líder indígena)

proyectos extractivos dentro de los territorios indígenas. Finalmente, el dinero convierte en realidad a la pobreza, cada vez que las comunidades indígenas tienen que organizar sus planes de inversión, al verse así descubiertos todos los aspectos occidentales que son escasos o inexistentes en la selva¹³⁴.

Las voces en resistencia contestan a las agendas de desarrollo imaginadas para la Amazonía precisamente porque están centradas en esta ideología del mercado. También porque se trata de un desarrollo muy asistido por parte del estado, tratando de reemplazar la maternidad abastecedora de la selva al reforzar la noción de dependencia externa. La inclusión al mercado de las naciones y pueblos originarios amazónicos no es sino en nombre de un desarrollo en el que el estado tenga que asumir el rol de su padre adoptivo puesto que es el único agente que lo conoce y controla¹³⁵.

4. Principio de aprendizaje: la sabiduría

El pilar que sostiene a los tres principios anteriores es la sabiduría. La clave del vínculo indígena amazónico con la naturaleza es el conocimiento bajo el cual se construyeron y a día de hoy se reinventan sus cosmovisiones. Las fuentes del conocimiento amazónico son las lenguas ancestrales, la práctica de rituales, las historias y narrativas, y las ceremonias comunitarias de cada nación y pueblo originario amazónico. La sabiduría es la memoria colectiva a través de la cual las naciones y pueblos originarios amazónicos intentan dar sentido a la realidad. Este conocimiento-legado es la guía del movimiento ecosocial de las voces en resistencia. Por otra parte, inspirados en las tradiciones de intercambio de conocimientos entre las diferentes naciones y pueblos amazónicos, para

¹³⁴ “[En referencia al dinero] Entonces ahí viene la discrepancia, la división. Ésa es la táctica del gobierno: pongo plata para que se peleen y aprovecho con mi empresa” (C.S., Hombre Shuar líder indígena)

“Nosotros toda la vida hemos vivido conservando, cuidando, entonces ellos decían que no habría ninguna problema en seguir en este proceso y que tal vez iban a recibir un incentivo para el beneficio de las comunidades. Pero se han visto que hay debilidades en los dirigentes. A veces como toda autoridad, no asimilan esto y ven un poco de plata y se dejan llevar por este peso. Han sido bastantes problemas de desvío de fondos, sobre todo de los dirigentes, porque las comunidades siguen viviendo ¿no?, siguen cuidando, sigue protegiendo, siguen su rutina diaria pero en cambio los dirigentes como que ellos, lo que está establecido en las asambleas, en las rendiciones de cuentas del plan de inversiones no se va a cumpliendo” (M., Mujer Kichwa)

¹³⁵ “Socio Bosque es un declive hacia la dependencia fomentado a propósito. Socio Bosque fue una trampa para los pueblos indígenas. Los mercados de carbono son otra forma de privatizar la Amazonía. La Autonomía, para mí, es la no dependencia, se hace desde la identidad y se basa en un desarrollo como nosotros queremos” (J., hombre Kichwa líder indígena)

“Ellos sí están interesados que todo ese recurso tiene que explotar, pero para tener el dólar. Para ellos un árbol es un billete de dólar, petróleo es un billete de dólar, agua es un billete de dólar, oro es un billete de dólar. ¡Todo es dólar! Ellos no se dan cuenta que si acabamos con el bosque el planeta tierra se va a secar. Ellos saben eso, pero quieren terminar. Entonces, a nosotros nos califican de mil maneras, que dicen: “¡Ah! ¡Los indígenas son antidesarrollo!” también nos dicen. Y después nos mandan no sé a dónde. “Estos indígenas antidesarrollo” “los indígenas son así”. Nos hacen mil pedazos. ¡Sólo falta salir sangre de esas palabras!, pero no sale” (S., hombre Sápara líder indígena)

“Cualquier cosa que venga del Estado es un compromiso. Mejor que no haya Socio Bosque” [Por las disputas, conflictos en relación a la posible explotación petrolera que el programa Socio Bosque ha creado] (M., Mujer Kichwa)

“En nuestro caso, el territorio Sápara, existe una relación clara entre los nuevos bloques petroleros y los predios bajo el convenio Socio Bosque. Cuando se socializan este tipo de programas se dicen muchas mentiras, hay verdades ocultas o exageradas, y se ofrece comida y otros servicios de los cuales estas personas sí están realmente necesitadas” (P., Mujer Sápara líder indígena)

ellos, una de las llaves para alcanzar el *Sumak Kawsay* es crear posibilidades educativas bilingües e interculturales en Ecuador.

Actualmente, desde el estado ecuatoriano, se promueve la estandarización de un sistema educativo único que silencia el principio de la sabiduría ancestral amazónica. Este sistema no aborda el hecho de que la adquisición de conocimientos es particular para cada comunidad, en función de perspectivas y necesidades específicas, y que los tiempos de aprendizaje también son contextuales. La educación se imparte en su mayoría en español lo cual conduce a la pérdida potencial de vocabulario y fluidez en las lenguas amazónicas con la consecuente erosión de las bases y los significados de los conocimientos ancestrales de las naciones y pueblos originarios. Este sistema no está disponible de manera equitativa para los indígenas amazónicos. La marginalidad geográfica a núcleos urbanos de muchas comunidades les margina también en términos educativos. Sólo algunas personas de estas comunidades pueden desplazarse a ciudades u otros lugares para tener acceso a la educación. En muchas ocasiones, estas personas anulan dentro de la comunidad a aquellos que no han tenido tal, creando dinámicas de poder. Reforzando el desplazo y el rechazo hacia la sabiduría ancestral. Asimismo, el juicio occidental de analfabetismo de las naciones y pueblos originarios amazónicos no es si no otra forma de indiferencia a su sabiduría ancestral.

El catalizador de los principios del *Sumak Kawsay*: la justicia amazónica

El ejercicio de justicia para las naciones y los pueblos originarios amazónicos es uno de los rituales más importantes en el que se traen los símbolos y creencias a la práctica. La justicia, para las voces en resistencia, el catalizador de los cuatro principios del *Sumak Kawsay*. El contexto define a la justicia y se sostiene bajo las tradiciones propias de cada comunidad amazónica. En la selva la justicia es aplicada por la propia gente de la comunidad, sus líderes y sus ancianos. Los sucesos se resuelven colectivamente y no se busca la imposición de un castigo si no es más un ejercicio de recordar los principios que las voces en resistencia asocian también al *Sumak Kawsay*. La justicia rememora, en el plano físico y en el espiritual, la inclusión de las personas a los socio-ecosistemas que pertenecen. Sin embargo, en algunos casos, se contempla la expulsión de la comunidad como máxima sanción.

Contradictoriamente, la justicia que se practica a nivel nacional se inspira en una tradición escrita, formalista en la que los jueces tienen una formación específica y que los sitúa en una posición muy distanciada de las realidades sociales del país y sobre todo, de la selva. Actualmente son muchos los casos en los que las naciones y pueblos originarios amazónicos han tenido que recurrir a la justicia occidental ante la falta de respeto contra sus formas ancestrales de justicia y de convivencia. Hechos que rebaten sistemáticamente la Constitución Ecuatoriana que reconoce y exige el respeto por ambas formas de justicia.

Una propuesta para co-construir el *Sumak Kawsay* en Ecuador

Sólo bajo la necesidad de las voces en resistencia por trascender podremos comprender el despertar del *Sumak Kawsay*. El *Sumak Kawsay* como una transición de institucionalidades indígenas amazónicas en lucha y contestación hacia institucionalidades

para la libertad y autonomía. Para que las naciones y pueblos originarios puedan erigir una nueva existencia amazónica que por un lado tenga el sentido espiritual y cultural que les permita seguir unidos a sus raíces, pero, por otra parte, les asegure una participación equitativa y justa en la geografía estado-nación de Ecuador.

Se podría tratar de entender el *Sumak Kawsay* como una tentativa de tregua y aspiración de las voces en resistencia: un proyecto de reconexión con la integridad, con todo lo que son y lo que no son. El *Sumak Kawsay* es para ellos poder responder quiénes son y esa pregunta se responde desde distintas realidades. Por eso no puede hablarse de un único *Sumak Kawsay* si no de una diversidad de dignidades. Para ello, la protección y el respeto por la existencia amazónica y el resto de identidades que existen en Ecuador deberían ser imperativos en el pacto de convivencia del estado plurinacional. Y ello debería trasladarse a las políticas, planes y programas nacionales a través de la inclusión de las voces de los pueblos ancestrales. Sólo así podrá darse la co-construcción de verdaderas propuestas para que las futuras generaciones puedan alcanzar una vida mejor como hijos de la Madre Tierra.

Para finalizar, como apunte personal, me gustaría revelar que aprendí que los pueblos originarios amazónicos dan mucha importancia a las palabras. Las palabras son los nexos entre el espíritu y el cuerpo. Son esas palabras las que más tarde uno siente la responsabilidad de caminarlas, de hacerlas verbo. De tal forma, que el acto de nombrar, de encontrar la palabra exacta es uno de los rituales más sagrados en sus mundos y por eso me siento responsable de proponerles una nueva traducción del *Sumak Kawsay* y hablarles, por tanto, de la vida íntegra, la vida en plenitud: una forma de caminar que afirma la vibración de la vida.

Bibliografía

- Acosta, A. 2010. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *FES-ILLDIS*.
- Altmann, P. 2013. Good Life As a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. *Consilience: The Journal of Sustainable Development* 10:59–71.
- Becker, M. 2008. Pachakutik and Indigenous Political Party Politics in Ecuador. En Stahler-Sholk, R., H.E. Vanden y G. Kuecker (Eds.). *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century: Resistance, Power, and Democracy*; Rowman and Littlefield: Lanham, MD, USA.
- Blaikie, N. 2007. *Approaches to Social Inquiry 2nd Edition*. Polity, Cambridge, UK.
- Charmaz, K. 2008. Constructionism and the grounded theory method. In J. A. Holstein and J. F. Gubrium (Eds.) *Handbook of constructionist research*. The Guildford Press, New York, USA, pp. 397-412.
- Charmaz, K. 2014. *Constructing grounded theory: A practical guide through Qualitative Analysis 2nd Edition*. Sage publications, California, USA.
- Clarke, A. E. 2005. *Situational analysis: Grounded theory after the postmodern turn*. Sage publications, California, USA.
- Colleoni, P. y Proaño, J. 2010. Caminantes de la Selva: Los Pueblos en Aislamiento de la Amazonía Ecuatoriana. Informe IWGIA 7. Disponible en: http://servindi.org/pdf/Informe_7.pdf Acceso el 16 de noviembre de 2015.
- Constitución Ecuatoriana. Montecristi 2008. Disponible en: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html> Acceso el 12 de noviembre de 2015.
- Creswell, J.W. 2013. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches, 3rd Edition*. Sage publications, California, USA.
- De La Torre, C. 2006. Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador. *Latin American Research Review* 41(2):247–259.
- Durán López, M.E. 2011. Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. *Pensamiento Actual. Universidad de Costa Rica* 10 (14): 51-61.
- Jameson, K.P. 2011. The Indigenous Movement in Ecuador: The struggle for a Plurinational State. *Latin American Perspectives* 38(1): 63-73

- Larrea Maldonado, A.M. 2004. El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia. *OSAL* 13: 67-76
- Lorenzo García, O.C.D. 1999. *Historias de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. 2nd ed. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
- Martin, P., y F. Wilmer. 2008. Transnational Normative Struggles and Globalization: The Case of Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador. *Globalizations* 5(4):583–598.
- Mazabanda, C. 2013. Consulta previa en la décimo primera ronda petrolera: ¿Participación masiva de la ciudadanía? Fundación Pachamama y Amazon Watch. Disponible en: <http://amazonwatch.org/assets/files/2013-07-consulta-previa-en-la-11a-ronda.pdf>
Acceso el 2 de Diciembre de 2014.
- Mills, J., A. Bonner and K. Francis. 2006. The Development of Constructivist Grounded Theory. *International Journal of Qualitative Methods* 5 (1): 3.
- Patton, M. Q. 2002. *Qualitative research and evaluation methods*. Sage publications, California, USA.
- Reed, P. 2011. REDD+ and the indigenous question: a case study from Ecuador. *Forests* 2(2): 525-549.
- Ritchie, J., J. Lewis, C.M. Nicholls, and R. Ormston (Eds.). 2014. *Qualitative research practice: A guide for social science students and researchers 2nd Edition*. Sage publications, California, USA.
- Wasserstrom, R. y T. Bustamante. 2015. Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010. *Advances in Anthropology* 5:1–18.

2. La identidad amazónica vinculada al Sumak Kawsay: actos de re-existencia y resiliencia

Carmen Seco

2.1 Introducción

La mayoría de las áreas con mayor diversidad biológica del mundo, son el hogar de pueblos originarios cuyos modelos de bienestar humanos son capaces de lograr la autoregulación de sus funciones y mantener los equilibrios ecosistémicos de la naturaleza (ver índice de diversidad biocultural de Loh y Harmon 2005 y Maffi 2005). A través de un organón de relaciones simbióticas bio-culturales, como verdaderos socio-ecosistemas, estructuras donde los agentes sociales y biofísicos interactúan en múltiples escalas temporales y espaciales (Folke *et al.* 2002, Gunderson y Holling 2002, Walker *et al.* 2002), los pueblos originarios han plasmado un legado en la evolución humana como parte del grandioso diseño de la naturaleza. Gracias a estos modelos transmitidos de generación tras generación y las formas de coexistencia social con los ecosistemas del que son parte, todavía a día de hoy podemos admirar los templos vivientes del poder creador de la naturaleza de millones de años de historia de la vida.

Bajo este enfoque, una de las características sistémicas que pueden explorarse es la resiliencia. La resiliencia pretende explicar los comportamientos de los socio-ecosistemas de cara a contextos de cambio, incertidumbre e imprevisibilidad impulsados por presiones externas, las cuales en su mayoría son de carácter principalmente social y económico (Berkes y Ross 2013). Aunque, no existe una definición unívoca para la resiliencia, hay ciertas características específicas que parecen compartirse entre los diferentes enfoques tales como la auto-organización, la adaptabilidad, y la capacidad de transformación manteniendo al mismo tiempo, un cierto grado de estabilidad (Folke *et al.* 2010, Walker *et al.* 2004). Una explicación posteriormente desarrollada por Walker *et al.* 2010, defiende que la identidad, el mantenimiento de una misma estructura, sus principales funciones y mecanismos de respuesta, es esencial para la resiliencia de un socio-ecosistema. El presente texto pretende contribuir a una reflexión acerca del *Sumak Kawsay* como proceso estratégico de salvaguarda del legado de los pueblos originarios amazónicos y una contribución innovadora para la reconfiguración de las relaciones entre todos los mundos posibles que exhibe el porvenir planetario. Entre el apogeo del pensamiento político de los pueblos originarios de la Amazonía y la apoteosis de la modernidad y sus tensiones, he aquí un verdadero acto de resiliencia socio-ecológica¹³⁶.

¹³⁶ Este texto se ha construido a partir de los resultados de tesis de maestría de Carmen Seco Pérez que se basó en entrevistas con dirigentes de las nacionalidades *Achuar*, *Kichwa*, *Sápara* y *Waorani* así como la convivencia de la autora con comunidades amazónicas de las naciones *Achuar* y *Shuar*, y de los pueblos *Kichwa amazónico* de las cuencas del *Curaray* y *Bobonaza*. Seco Pérez, C. 2015. *Sumak Kawsay: Listening to the voices of the Living Forest. Resilience and Identity for Indigenous peoples in the Ecuadorian Amazon*. MSc Thesis Social-Ecological Resilience for Sustainable Development. Stockholm Resilience Centre, Sweden
Available at: <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A895995&dswid=-1653>

La Amazonía ecuatoriana, uno de los lugares más biodiversos del mundo, es el hogar ancestral de las naciones indígenas Achuar, Andoas, Cofán, Kichwa, Sápara, Secoya, Shiwiari, Shuar, Siona, Waorani, y los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri y Taromenane (Finer *et al.* 2008, Finer *et al.* 2009, Bass *et al.* 2010, Larrea *et al.* 2012, SIDENPE 2015). La Amazonía constituye una red interconectada de socio-ecosistemas específicos, resultado de la evolución de las relaciones entre estos pueblos originarios y la naturaleza, mediadas a través de significaciones culturo-identitarias o indigeneidades particulares.

Sin embargo, debido a las tensiones entre las naciones y pueblos originarios amazónicos con los modelos de civilización exógenos, la supervivencia de estos socio-ecosistemas culturalmente únicos se ve amenazada. Estos modelos exógenos, bajo parámetros del estado-nación moderno como una cosmovisión particular, conciben a los pueblos y naciones indígenas como meros paisanos ecuatorianos, protociudadanos marginales de la sociedad dominante, lumpenes de un estrato social inferior y sometidos a constantes juicios raciales y de salvajismo así como cuestionando su pureza indígena, y depositarios de los calificativos y caracterizaciones propias de la pobreza. Las naciones y pueblos originarios amazónicos se enfrentan a un dilema de relevancia: ser asimilados por la sociedad dominante y tratar, a manera de consuelo, de obtener ciertos beneficios una vez fagocitados, o resistir la integración forzosa, resignificar sus indigeneidades y reconfigurar sus prácticas sociales. La inequidad, la injusticia y la pobreza propios de la sociedad capitalista, son inaceptables desde los valores amazónicos y sus principios prácticos ancestrales. A sabiendas de la imposibilidad fáctica de detener al Pequod del proceso colonizador en sus territorios, regresar a un estado previo les resulta impensable, por la memoria social de cinco siglos de conflictos y efectos lock-in estructurales de carácter económico y socio-psicológico (Wilson 2014). A pesar de ello, declararse a día de hoy “indígena”, desde la pertenencia a socio-ecosistemas culturalmente distintos al desarrollo y la globalización, es una determinación de rebeldía.

La ley de la frontera: el espacio creado y el territorio recreado

Desde el desenfreno desatado por la conquista de Abya Yala iniciada en el siglo XV y XVI, el mundo occidental mantuvo una distancia relativa y prudente de las naciones y pueblos originarios amazónicos. Creadora de grandes cantidades de literatura fantástica, la gran frontera de la distancia, estaba relacionada con una incapacidad operativa, primero de las coronas europeas y después de los estados-nación, para controlar bélicamente un inconmensurable mar de selva. Sin embargo, la frontera fue extendiéndose a las cuatro direcciones con la creación de siete brazos político-operativos en forma de estados-nación. Hasta los altos grados de impacto y conflictividad actuales, la amenaza de destrucción de uno de los alientos verdes del planeta se consolidó bajo la ideología del estado moderno experimentando una aceleración durante la primera mitad del siglo XX impulsada por el mercado de los hidrocarburos (Larrea *et al.* 2012, Wasserstrom y Bustamante 2015). Llámese hoy Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guayana, Perú, Suriname o Venezuela, la expansión del dominio y el proceso colonizador se mantuvo proporcional al desmantelamiento paulatino de formas de cosmovivencia originarias, muchas de las cuales ingresaron al actual período contestatario.

Al punto de llegar a concebirse, en muchos casos, como minorías en peligro de extinción, las naciones y pueblos originarios amazónicos se encuentran desbordados por sentimientos de profunda desorientación y desesperación. Numerosas concesiones y negociaciones con el mundo occidental, no siempre pacíficas, se han llevado a cabo en las últimas décadas desde las propias organizaciones y federaciones indígenas pan-amazónicas para intentar una articulación de resistencia a un proceso irrefrenable de deforestación y ocupación compulsiva de territorios. La fragilidad de los socio-ecosistemas amazónicos se vuelve exponencial, a medida que se multiplica la población y se erigen cimientos de una sociedad capitalista que, como un maníaco Capitán Ahab, cree en la providencia de su propia ceguera. En el contexto descrito, el entendimiento mismo de lo que significa una frontera ha conmovido la psicología de estos pueblos originarios amazónicos de manera traumática. La frontera ya no es un lugar de transición entre orografías o regiones bioclimáticas si no un punto del flujo global obstruido por indicadores financieros, marcado en una cartografía de sangre y fuego. A una velocidad frenética, proliferan las marcas y las referencias en los mapas y se abren las puertas de entrada y salida de las nuevas mercancías creadas o todavía por instaurar. La colonización y el carácter gregario y depredador de su providencia concatena las características extractivas de sus modelos socio-económicos con la formación de mercados que reproducen la escasez y drenan de abundancia, la majestuosidad que la selva amazónica supo guardar por miles de años.

“Estar siendo”, devenir indígena

La indigeneidad, como sustrato de la identidad indígena en las variantes propias de cada territorio, es fruto de encuentros y de erosiones recíprocas entre las naciones y pueblos originarios amazónicos y el mundo occidental. La indigeneidad se desenvuelve como una suerte de contestación que pretende expresar el carácter distintivo de una forma de vivencia, así como demarcar límites y establecer un posicionamiento de resiliencia como socio-ecosistemas alternativos. Ante las conmociones propias de una interpelación violenta, que llega a los territorios amazónicos con una estrella manifiesta de superioridad y dominación de la civilización, la indigeneidad se reformula a través del uso de símbolos y valores tradicionales y es a la vez permeable a incorporaciones selectivas de ciertos elementos exógenos resignificados. La versión resultante de expresiones culturo-identitarias no necesariamente responde a un período temporal específico si no que es relacional (Erazo 2010). Relacional desde varias dimensiones: relaciones entre ellos y el mundo occidental, entre ellos como colectivos y finalmente, entre ellos y la tierra, su territorio en todos los estratos. Resulta infructuosa la caracterización de una identidad indígena en sí misma desde una tipología uniforme. En este sentido, la indigeneidad establece una configuración estructural versátil de los modos de actuar y relacionarse con la existencia y el universo. El mundo de significaciones de la indigeneidad, penetrado y sostenido por el ecosistema, es extremadamente sensible a las intervenciones y los cambios introducidos desde fuera. Cuando se trata de las naciones y pueblos originarios amazónicos, sus indigeneidades son vivenciales, es decir, están consagradas por fuera del tiempo histórico a través de interacciones e interrelaciones integradoras de los universos simbólicos materiales y espirituales. Cada socio-ecosistema amazónico se desenvuelve en un gerundio presente circunstancial, un “*estar siendo*” colectivo único que expresa las conexiones de las personas con la comunidad y con sus territorios, las dimensiones visibles y invisibles y aún con la inconmensurabilidad del universo, es decir, el gran misterio

(Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004). Se verá entonces como los significados culturo-identitarios sobre el ser humano, la comunidad, la naturaleza y el universo, compartidos por las naciones y pueblos originarios amazónicos, están entrelazados con el movimiento ecosocial que influyó a la Constitución de Montecristi del 2008 a través del *Sumak Kawsay*.

El acontecimiento de “*estar siendo*”

Las naciones y pueblos originarios amazónicos se refieren a la Madre Tierra como la causa primera y última de su “*estar siendo*”. La naturaleza es, de manera inequívoca, la nación indígena sin estado, la verdadera patria- o más propiamente dicho una patria- en la que sentirse realizados. Las naciones y pueblos originarios amazónicos expresan la plenitud, la integridad con la naturaleza y el orgullo propio de su humanismo esencial en todas sus formas de arte. La Madre Tierra incluye a los seres humanos como cuerpo de su cuerpo en una relación madre-hijo, de ser-a-ser en la selva amazónica. Además, la Madre Tierra dista los tiempos de las relaciones humano-naturaleza, una gobernabilidad cíclica de las acciones e intervenciones humanas. El juego cotidiano de la vida en la integridad con la Madre Tierra requiere de contemplación, la fuente de todo conocimiento. La Madre Tierra está viva y es la fuente de la vida, y ello se refleja en la concepción holosófica espaciotemporal: “todo está vivo y está aquí, y todo está también allá”. A este respecto, las naciones y pueblos originarios amazónicos conforman socio-ecosistemas equitativos al coexistir y relacionarse con todos los seres humanos y no humanos como hermanos, en la praxis de una ética de responsabilidad por el bienestar de la Madre Tierra y, de esa manera, por el bienestar de todos.

“*Estar siendo*” uno con la comunidad

La lengua originaria es una argamasa relacional que opera en el sentido de integralidad de los grupos humanos de la selva. La realidad psíquica y cognoscitiva de la indigeneidad amazónica se articula a través de la lengua con la experiencia territorial. De este modo, la lengua originaria compartida por el grupo es como un mapa completo que guía y describe las formas de navegación por una geografía sacra, cuya representación sólo es posible a través de lo que en occidente se conoce como el arte. La conversación familiar es un artífice de la acción cotidiana y de su relación con el ecosistema. La lengua originaria interpreta al ecosistema y al mismo tiempo es interpretada por el territorio que la habita, como si fuera una partitura escrita por la biodiversidad. El viaje humano en el territorio amazónico es, en esencia, colectivo y nunca puede ser individual. Del mismo modo que en una lengua hablada por un único individuo queda presa del monólogo y muere, la familia y la comunidad están siendo uno en la experiencia de la territorialidad amazónica.

El orden simbólico puesto en juego con la realidad lingüística, se articula con esa experiencia de la territorialidad que deviene en un mandato organizacional arquetípico que se sostiene sobre su propio peso y que llamamos “comunidad”. La comunidad socio-ecológica no existe en oposición al individuo, ni este conforma aquella, si no que uno y otra son subsumidas y agenciadas en una prescripción de la territorialidad.

“Estar siendo” uno con el territorio

Las naciones y pueblos originarios amazónicos mantienen una experiencia de territorialidad de íntima comunicación con la selva. El territorio resulta de una conjunción de aquello que los no-indígenas experimentamos y mediamos por separado como espacio y tiempo. El territorio de la indigeneidad amazónica no es una realidad exterior a la integridad física y espiritual humana. El territorio está en todos los seres vivos y en la especificidad de todas y cada una de las manifestaciones materiales y espirituales. Esta correspondencia relacional de fusiones con la naturaleza está en la vivencia misma de la indigeneidad y la constituye. El territorio y su movimiento se expresan y participan en todo lo que existe. En esta perspectiva, la selva, el territorio y todo lo que existe son uno-en-tres estratos: un estrato hacia el subsuelo en el corazón de la tierra, un estrato en el suelo donde caminamos los seres humanos y un estrato hacia el corazón del cielo. El territorio conjuga en sí la existencia de todo, lo visible o lo invisible, y se presenta en las expresiones físicas y espirituales de todos los seres de la naturaleza. Esa conjugación y vivencia territorial se desenvuelve en dos tiempos de transcurso simultáneo: un tiempo cíclico propio de la naturaleza, experimentado en las vivencias humanas cotidianas y otro tiempo sagrado de profundidad mística, integrador del tiempo cíclico con un futuro-pasado-presente que se siente en la acción ceremonial con los cuatro elementos de la naturaleza. Las interacciones del mundo onírico son un auténtico portal de exégesis y comunicación entre las dos dimensiones del tiempo, los estratos del territorio y una vivencia holística de la indigeneidad.

Sumak Kawsay: acciones de re-existencia para salvaguardar el “estar siendo” indígena

Un hecho particular contribuye a plantear el problema de las fronteras y de los límites territoriales amazónicos. Al mismo tiempo, este hecho geopolítico devela inconsistencias y tensiones dentro del modelo moderno-desarrollista: el “aislamiento voluntario” de los grupos Tagaeri y Taromemane demuestran, al rechazar las agendas de desarrollo nacionales, que el estado moderno no sirve como forma de organización del bienestar humano. Esta incapacidad coloca al Sumak Kawsay en el centro de una discusión filosófico-política sobre los objetivos mismos de la sociedad “integrada” bajo el amparo de un estado-nación. El Sumak Kawsay de las naciones y pueblos originarios amazónicos constituye una anomalía del paradigma de la modernidad.

La instalación de la geografía estado-nación en regiones naturales intangibles, intenta justificarse a sí misma en una intencionalidad protectora del ecosistema y la biodiversidad, en cuanto amenazados por actividades “ilegales” de extracción. Para proteger y regular las relaciones humanas con estos ecosistemas y garantizar una protección a las naciones y pueblos originarios que lo habitan, se requiere expandir la jurisdicción del estado en todos sus niveles, legalizar procesos extractivos controlados, cuantificar el producto e instalar indicadores económicos que permitan controlar los flujos de entrada y salida a través de los mecanismos habituales. Sin embargo, el Sumak Kawsay de las naciones y pueblos amazónicos persigue, a través de términos económicos y socio-ecológicos indígenas, reducir el impacto de los modelos extractivos exógenos y la

reconfiguración de la sociedad occidental, hasta llegar en algunos casos a plantear la eliminación de su direccionalidad consumidora, productora y acumuladora.

El Sumak Kawsay de las naciones y pueblos amazónicos plantea algunos términos y principios consistentes con una reformulación radical de la idea misma de ciudadanía, la cual debería ser entendida como una institución inclusiva culturalmente sensible, que trasciende la promulgación de derechos y obligaciones bajo una única identidad otorgada desde el estado. Las políticas públicas, entonces, confluirían con las prácticas concretas de la indigeneidad contemporánea y a su vez fortalecerían servicios de salud y educativos interculturales al servicio de la construcción de una ciudadanía plurinacional.

Los levantamientos sociales indígenas y sus demandas de autonomía y de reconocimiento de derechos naturales como grupos diferenciados, están imbuidos de interpelaciones o críticas al sistema de vida impuesto por la sociedad capitalista. La declaración de derechos de la naturaleza y su contribución a una ética de responsabilidad humana por el bienestar de la Madre Tierra, discute con la reticencia de la sociedad occidental a cualquier mecanismo de regulación de su voracidad consumidora. Si bajo una identidad nacional unívoca y moderna, el ciudadano concibe a la tierra como un factor de producción y una mercancía transable, la crítica que habilita el Sumak Kawsay de las naciones y pueblos originarios amazónicos socava las justificaciones de la sustentabilidad desarrollista, que no repara lo suficiente en que las múltiples delincuencias extractivas que invaden los socio-ecosistemas amazónicos son reproducidas por el sistema jurídico del estado de derecho, el cual sostiene y garantiza la acumulación y el consumo en su mismo seno social, como una característica de direccionalidad ordenadora del espacio económico en las ciudades.

El Sumak Kawsay de las naciones y pueblos originarios amazónicos sugiere la aplicación de formas económicas que prescindan de la acumulación y hasta de la propiedad privada. El cuestionamiento indígena al bienestar económico entendido como acumulación y consumo de bienes, enarbola las cosmovivencias originarias y sus experiencias de territorialidad, en tanto que circunscribe el bienestar humano y los objetivos socio-comunitarios a una administración no utilitaria de los tres estratos del territorio. Cuando un grupo indígena se autorregula y se desarrolla libremente en un territorio de suficiente amplitud como para proveerse a sí mismo de soberanía económica, libre determinación política y equilibrio socio-ecológico, es probable que el “contacto” y la “integración” con el mundo occidental sea percibido como una amenaza. La historia de otros pueblos, vecinos de los no-contactados les parece muestra suficiente de que el contacto y la integración son dos estadios germinales de una “asimilación” que deploran. Para estos pueblos, como los Tagaeri y los Taromenane, esta resistencia a la integración y al contacto con la sociedad capitalista, reeditó la doctrina del descubrimiento previa a la creación de los estados y activó un protocolo de intervención forzosa, intrínsecamente inconsulto, que suspendió la intangibilidad de sus territorios. La sociedad moderno-capitalista y sus instituciones no toleran la negativa de estos grupos a ser asimilados, pues estos pueblos sin contacto con el mundo occidental les muestran un espejo de su propia alienación. La confirmación de que el despliegue del proceso civilizatorio planetario no se detiene, las naciones y pueblos originarios amazónicos, con diferentes grados de contacto e integración a una subjetividad ciudadana impuesta por los estados, desplegaron estrategias de resiliencia como protección

de sus indigeneidades. En ese sentido, la alianza entre diferentes grupos étnicos y la adopción del Kichwa como un una convención de lenguaje común, el establecimiento de lazos con instituciones no-indígenas y con el Sumak Kawsay como principio de organización fueron esenciales para dichas acciones.

Bibliografía

- Bass, M. S., M. Finer, C. N. Jenkins, H. Kreft, D. F. Cisneros-Heredia, S. F. McCracken, N. C. A. Pitman, P. H. English, K. Swing, G. Villa, A. Di Fiore, C. C. Voigt y T. H. Kunz. 2010. Global Conservation Significance of Ecuador's Yasuní National Park. *PLoS ONE* 5(1): e8767.
- Berkes, F. y H. Ross. 2013. Community resilience: toward an integrated approach. *Society & Natural Resources* 26(1): 5–20.
- Erazo J. 2010 Constructing Indigenous Subjectivities: Economic Collectivism and Identity in the Ecuadorian Amazon. *Development and Change* 41(6): 1017-1039.
- Finer, M., C. N. Jenkins, S. L. Pimm, B. Keane y C. Ross. 2008. Oil and gas projects in the western Amazon: threats to wilderness, biodiversity and indigenous peoples. *PLoS ONE* 3(8): e2932.
- Finer, M., V. Vijay, F. Ponce, C. N. Jenkins y T. R. Kahn. 2009. Ecuador's Yasuní Biosphere Reserve: a brief modern history and conservation challenges. *Environmental Research Letters* 4(3):034005.
- Folke C., Carpenter S., Elmqvist T., Gunderson L., Holling C.S. y Walker B., 2002. Resilience and sustainable development: building adaptive capacity in a world of transformations. *Ambio* 31: 437–440.
- Folke, C., S. R. Carpenter, B. Walker, M. Scheffer, T. Chapin y J. Rockström. 2010. Resilience thinking: Integrating resilience, adaptability and transformability. *Ecology and Society* 15(4): 20.
- Gunderson L.H. y Holling C.S., 2002. *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. Island Press, Washington.
- Larrea, C., A. I. Larrea, A. L. Bravo, P. Belmont Guerrón, C. Baroja Roja, C. Mendoza, W. Ibáñez Moreno y I. Luna. 2012. *Petróleo, Sustentabilidad y Desarrollo en la Amazonía Centro-Sur*. Fundación Pachamama and Unidad de Información Socio Ambiental de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Loh J. y Harmon D. 2005. A global index of biocultural diversity. *Ecological Indicators* 5(3): 231-241.
- Maffi, L. 2005. Linguistic, cultural, and biological diversity. *Annu. Rev. Anthropol.* 34: 599-617.
- Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (SIDENPE). 2015. Listado de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador. Disponible en: http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/glosario/figlo_napuín.htm

- Universidad Intercultural Amawtay Wasi. 2004. Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir / Sumak Yachaypi Alli Kawsaypipash Yachaikuna / Learning Wisdom and the Good Way to Live. Colección Amawta Runakunapak Yachay ARI, No. 1, 1st Edition, Quito, Ecuador.
- Walker B., Carpenter S., Anderies J., Abel G., Cumming M., Janssen L., Norberg G., Peterson D. y Pritchard R. 2002. Resilience management in social-ecological systems: a working hypothesis for a participatory approach. *Conservation Ecology* 6(1): 14.
- Walker, B., C. S. Holling, S. R. Carpenter and A. Kinzig. 2004. Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems. *Ecology and Society* 9(2): 5.
- Walker, B., L. Pearson, M. Harris, K.-G. Maler, C.-Z. Li, R. Biggs y T. Baynes. 2010. Incorporating Resilience in the Assessment of Inclusive Wealth: An Example from South East Australia. *Environmental and Resource Economics* 45(2): 183–202.
- Wasserstrom, R. y T. Bustamante. 2015. Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010. *Advances in Anthropology* 5:1–18.
- Wilson, G. A. 2014. Community resilience: path dependency, lock-in effects and transitional ruptures. *Journal of Environmental Planning and Management* 57(1): 1–26.

3. El pensamiento silvestre como fundamento para el Buen vivir

Eduardo Kohn

Quiero reflexionar sobre el Buen vivir a través del lente de lo que llamo “pensamiento silvestre”, una forma de pensar que desarrollo en el libro *How Forests Think* (Kohn 2013), con base en la investigación que realicé entre los Ávila Runa, una comunidad quichua-parlante de la Amazonía ecuatoriana, y las relaciones tan íntimas que ellos mantienen con los bosques. A través de este lente, veo el Buen vivir como una orientación ética clave para vivir bien en esta época, a veces denominada el Antropoceno, de crisis ecológica planetaria.

Esta época geológica en la que vivimos, así como lo sugiere el término que varios geólogos quieren usar para nombrarla, se caracteriza por las maneras en que los seres humanos, cada vez más y más distanciados del mundo natural, se han convertido en una fuerza “natural” capaz de hacerle mucho daño a los sistemas que nos mantienen a nosotros y a los muchos otros seres con quienes compartimos esta Tierra (ver Latour 2014, Chakrabarty 2016). Entender qué es lo que nos separa a los humanos del mundo, y qué es lo que nos vincula a pesar de esta separación, es un primer paso hacia el desarrollo de una orientación ética para el Antropoceno.

Esta orientación ética sería, para mí, el auténtico Buen vivir. Sería una forma de vivir bien que, bajo la comprensión de aquello que nos vincula al mundo, se dejaría orientar por una lógica vital que compartimos con los demás seres vivos –una lógica que yo denomino pensamiento silvestre. Los bosques tropicales mega-diversos ecuatorianos, y quienes viven y piensan con ellos (como los Ávila Runa), son la reserva global de esta forma de pensar. Y son una fuente para el desarrollo del Buen vivir, tanto a nivel nacional como a nivel planetario.

En lo que sigue trataré de explicar la manera en que, desde mi perspectiva como antropólogo, pensar con los bosques nos puede ayudar a repensar, no solo lo que es la antropología (el estudio de lo que significa ser humano) sino también lo que significa ser humano en el Antropoceno. Solamente a través de repensar lo que somos como humanos podremos construir un Buen vivir que comprenda a los no humanos con quienes compartimos este frágil mundo, hoy día tan amenazado.

Los Ávila Runa, como mencioné, viven con el bosque tropical de una manera que es muy distinta desde un criterio “modernizante”: interactúan con los seres del bosque como seres que “piensan”. Es decir, ellos tratan a estos seres como “personas” que, como ellos, representan el mundo que las rodea. Entonces, como decía, me interesa ver si esta forma de vida distintiva de los Ávila Runa, que por ende comparten con muchos Amazónicos, ofrece un modelo para un Buen vivir que podría ayudarnos a enfrentar la crisis medioambiental global.

En el 2008, cuando Ecuador se convirtió en el primer país en reconocer constitucionalmente los “derechos” de la naturaleza, existía la esperanza de que esto era

exactamente lo que ocurriría –que este conjunto de suposiciones ontológicas de grupos como los Ávila Runa, esta forma de dotar al bosque de personalidad, nos ofrecería una manera más ética de relacionarnos con la naturaleza. Pero, paradójicamente, en el nombre del desarrollo, y alineado con sus políticas “neo-extractivas”, Ecuador muy rápidamente empezó a explotar exhaustivamente los recursos que su “naturaleza” ofrece. El momento que estamos presenciando en Ecuador es crucial: nunca antes la amenaza de una degradación medio ambiental sin precedentes ha coexistido con el reconocimiento gubernamental de una manera indígena particular de vivir con la naturaleza. Es un momento importantísimo para pensar el Buen vivir.

El libro que escribí, *How Forests Think*, del que voy a hablar con más detalle en un momento, demostró que las maneras Runa de tratar a los seres del bosque como seres pensantes revela ciertas cualidades distintivas—pero poco comprendidas—que son inherentes a la vida y que es útil entender como cualidades semióticas (es decir, como elementos de un proceso semiótico, un proceso que atañe la formación y la interpretación de signos). Es justamente este tipo de pensamiento de los bosques y de aquellos que piensan con bosques que ejemplifica lo que llamo “pensamiento silvestre.” Bajo el régimen neo-extractivo actual, estos bosques, y el pensamiento silvestre que emerge con ellos, están en peligro. Sin embargo, hay una manera de aprovechar el reconocimiento constitucional de una naturaleza dotada de personalidad, para movilizar el pensamiento silvestre como una nueva manera de pensar el Buen vivir.

Entonces volvamos a mi libro, *How Forests Think*. ¿Cómo piensan los bosques? Mi libro intenta encontrar una manera de considerar etnográficamente cómo es que ciertos humanos (los Ávila Runa) se relacionan con los muchos tipos de seres que ‘pueblan’ una de las marañas de vida más densas de nuestro planeta—esto es, los bosques tropicales que los rodean. Los seres del bosque con los que los Ávila Runa se relacionan incluyen a los seres vivos que ellos cazan, y que en ocasiones los cazan a ellos. Pero también incluyen a muchos otros –los muertos, los espíritus, los espectros de una larga historia colonial- que de una manera muy real todavía acechan esos bosques. Quiero hablar sobre cómo considerar las relaciones que los Ávila Runa mantienen con todos ellos amplifica y visibiliza ciertas propiedades ontológicas y la manera en que podríamos aprender a captar estas propiedades.

How Forests Think busca considerar etnográficamente las dificultades diarias que las personas enfrentan para vivir y pensar con un bosque pensante. ¿Cómo comunicarse con monos lanudos que se ocultan en las puntas de los árboles del matorral del bosque? ¿Cómo interpretar los sueños que los perros de uno pueden tener sobre sus encuentros en el bosque? ¿Cuál es la mejor manera de comprender los espíritus desconcertantes del bosque? (Estos espíritus que, siendo simultáneamente ‘blancos’ y Runa; dueños y jaguares; otros y mismos; pasado y futuro, nos piden reflexionar acerca de cómo la vida puede continuar en relación con los legados históricos de los muchos muertos que hacen la vida posible). Estos son los tipos de momentos etnográficos a través de los que este libro piensa. Aquí, nada más puedo sugerirlos.

Entonces, permítanme empezar con la primera parte del título: *How Forests Think* (que en español sería, provisionalmente: “cómo piensan los bosques”). Esta es una provocación y es una que, desde mi perspectiva, toca la médula de cómo nos deberíamos

aproximar a una forma de pensar mejor para el Antropoceno. Los animales, como nos recuerda Donna Haraway (2003), no son solamente “buenos para pensar”; también son buenos para vivir. No son solamente “muestras” (*tokens*) en nuestros sistemas simbólicos sino seres vivientes con los que vivimos y de los que quizás podemos aprender algo, si pudiéramos considerar mejor cómo nos relacionamos con ellos.

Quiero llevar esto un paso más allá: los animales también piensan. De hecho, la vida ‘misma’ piensa. Entonces, los bosques y los animales que albergan *son* buenos para pensar porque *ellos mismos* piensan. Mi objetivo es cultivar estos pensamientos silvestres y permitirles que se desarrollen a su manera salvaje a través de nosotros mientras se piensan a través de nosotros. Pensar con (y no solamente sobre) los pensamientos del bosque, desestabilizando lo que queremos decir por pensamiento, puede ayudarnos a repensar una manera de ser humanos.

Permítanme, entonces, desenvolver esta declaración que afirma que los bosques piensan y permítanme vincularla con lo que quisiera decir sobre (lo que podemos decir sobre) el mundo que se extiende más allá de lo humano. Quisiera también delinear parte de los contornos de este tipo de pensamiento y esbozar cómo podría volverse parte de nuestro pensamiento –parte, es decir, de nuestras herramientas conceptuales para repensar lo humano– ya que, el Buen vivir que tengo en mente tendrá que ser una forma de vivir bien con los demás seres. Esto implica cambios profundos en la manera en que entendemos quiénes somos.

¿Cómo puedo incluso reclamar que los bosques piensan? ¿No deberíamos solamente preguntar cómo es que las personas *piensan* que los bosques piensan? Quiero mostrar que el hecho de que podamos declarar que los bosques piensan es de una manera extraña un producto del hecho de que los bosques piensan. Estas dos cosas –la declaración en sí misma y la declaración de que podemos hacer esa declaración– están relacionadas: es porque el pensamiento se extiende más allá de lo humano que podemos pensar más allá de lo humano.

Para entender esta declaración y cómo podemos hacerla primero necesitamos “provincializar” el lenguaje. Permítanme explicar esto: prácticamente toda nuestra teoría social (sea humanista o post-humanista, estructuralista o post-estructuralista) mezcla la representación con el lenguaje humano. Porque el lenguaje depende de la representación simbólica (la cual se basa en signos que son convencionales, que están sistémicamente relacionados entre sí, atados a un contexto y ‘arbitrariamente’ relacionados a sus objetos de referencia) tendemos a asumir que todos los procesos representacionales tienen estas propiedades.

Pero la representación simbólica (al menos en nuestro planeta) es una forma representacional distintivamente humana. Además, es una forma que emerge de y continuamente se relaciona con otras modalidades de representación que se extienden más allá de lo humano. En la terminología del filósofo Charles Peirce (Peirce 1955), estas otras modalidades son, en términos generales, ‘icónicas’ (cuando atañen signos de similitud, signos que tienen cualidades en común con las cosas que representan) o ‘indexicales’ (cuando atañen signos que señalan, signos que tienen alguna conexión con las cosas que

representan). Además de ser creaturas simbólicas, nosotros los humanos también compartimos estas otras modalidades semióticas con el resto de la vida biológica que no es humana. Aún más —y éste es el punto crucial— las lógicas de estos tipos de modalidades semióticas tienen propiedades muy diferentes de las que asociamos con los símbolos: entender estas lógicas cambia lo que queremos decir por pensamiento y esto tiene implicaciones importantes para imaginar un Buen vivir para el Antropoceno.

Los signos, entonces, existen bastante más allá de lo humano. De hecho, y en oposición al mundo físico inanimado, la vida es intrínsecamente y constitutivamente semiótica. Entonces, lo que compartimos con las creaturas vivientes no-humanas no es solamente nuestra encarnación; es el hecho de que todos vivimos con y a través de signos. Entender esta relación entre formas de representación distintivamente humanas y estas otras formas es clave para entender cómo piensan los bosques. También es clave para abrir el espacio ontológico conceptual que hace posible decir esto sin necesidad de enmarcarlo en una tarea antropológica más segura y más familiar (dependiente de un contexto)—esto sería, rastrear cómo (ciertos) ‘nativos’ *piensan* que los bosques piensan.

Mi llamado a provincializar el lenguaje, entonces, consiste en buscar maneras para reconocer cómo el lenguaje humano es el producto de solamente un tipo de sistema de signos anidado en un universo semiótico mucho más amplio que se extiende en realidades que están más allá de lo humano. Es porque la representación se extiende más allá de lo humano (y más allá del lenguaje) que podemos hacer declaraciones sobre procesos representacionales otros a lo humano, de maneras que no están enteramente atadas a nuestros sistemas humanos de representación ni a sus lógicas. Nuestra manera distintivamente humana de pensar no es el único tipo de pensamiento que nos es accesible. Es por esto que necesitamos provincializar el lenguaje.

Mi llamado, entonces, en las palabras de Eduardo Viveiros de Castro (2014), es a favor de la “decolonización” del pensamiento. Mi argumento es el siguiente: nuestro pensamiento antropológico está colonizado por ciertas suposiciones sobre el pensamiento que en realidad solamente reflejan las maneras en que hemos conseguido entender algunas de las cualidades excepcionales del lenguaje humano. Y luego, para empeorar esto, imponemos estas suposiciones a los no-humanos. Sin darnos cuenta, les atribuimos a los no-humanos propiedades que son nuestras y luego les pedimos, con narcisismo, que nos ofrezcan reflexiones correctivas sobre nosotros mismos. Mi meta, entonces, es encontrar maneras que les permitan a los pensamientos de y sobre el mundo no-humano liberar nuestro pensamiento.

Los bosques o, más precisamente, los organismos, los linajes de organismos, y a veces incluso las asociaciones de organismos, piensan en cuanto la biología, en muchos niveles, incluyendo aquellos en los que operan las dinámicas evolucionarias, está básicamente constituida por relaciones representacionales o semióticas. Un organismo, con sus adaptaciones, constituye una suposición acerca de cómo es un mundo, y si tal suposición consigue aparecer de nuevo en generaciones subsecuentes es porque encaja en ese mundo de alguna manera. Este ‘encajamiento’ es una representación. Es un pensamiento.

Comprender cómo la vida es semiótica y cómo la semiósis está viva tiene implicaciones abarcadoras. Y esto nos lleva al subtítulo de mi libro: pensar con bosques puede ayudarnos a pensar (antropológicamente) más allá de lo humano. Es decir, una *Antropología Más Allá de lo Humano* busca maneras de considerar los tipos distintivos de “reales” que existen *más allá* de lo humano y que emergen *en* este bosque (‘reales’ que incluyen: las formas o patrones que se propagan a través del bosque; otros tipos de vidas y sus pensamientos; los rastros de fantasmas, incluso de almas, espíritus y dioses) sin perder nuestra capacidad de referirnos a lo ‘excesivamente humano’ –los mundos morales contingentes que nosotros los humanos creamos, que permean nuestras vidas y que afectan tan profundamente las vidas de otros. De hecho, mi argumento es que pensar más allá de lo humano es una práctica ética: necesitamos aprender a pensar más allá de nuestros mundos morales para imaginarnos y realizar mundos mejores y más justos.

Entonces, ¿cómo es que los pensamientos del bosque cambian nuestro pensamiento antropológico? Cambian, para empezar, la manera en que pensamos la relacionalidad –tal vez la preocupación central de la antropología y su analítica central. Permítanme explicar esto. De maneras importantes, la vida y el pensamiento son una y la misma cosa. Donde sea que haya ‘pensamientos vivientes’ hay también un ‘sí mismo’ (*a self*, en inglés). Un ‘sí mismo’, en su nivel más básico, es un resultado de la semiósis. Es el locus –tan rudimentario y efímero como sea- de una dinámica viviente, por medio de ésta dinámica los signos vienen a representar el mundo que los rodea para un ‘alguien’, y éste ‘alguien’ emerge como tal como resultado de este proceso. El mundo, entonces, es ‘animado’—quizás encantado. ‘Nosotros’ no somos el único tipo de ‘*nosotros*’. Los “sí mismos” son pensamientos y se relacionan entre sí por medio de modos que surgen de su naturaleza constitutivamente semiótica y de las particulares lógicas de asociación que esto implica.

En pocas palabras, una relación *es* una representación, pero la representación es algo a la vez más amplio que y diferente de lo que esperamos, dadas las maneras en que nuestra forma de pensar acerca de la representación ha sido lingüísticamente colonizada. Entonces, así estemos hablando de sociedades, culturas, o incluso agrupamientos que incluyen a los no-humanos, tendemos a pensar acerca de la relacionalidad en términos de ciertas suposiciones lingüísticas, frecuentemente ocultadas. Como sucede con las palabras, los ‘*relata*’ de tales configuraciones –sean roles, ideas o ‘actantes’ –no preceden las *relaciones* mutuamente constitutivas que éstas mantienen entre sí en un sistema que, por virtud de este hecho, necesariamente termina presentando una cierta clausura. Estas configuraciones son lo que normalmente tenemos en mente cuando pensamos en términos de contexto (se trate de un contexto social, cultural o discursivo, de una red o incluso de algo oculto y ‘genealógico’). Pensar con los pensamientos del bosque, sin embargo, revela la posibilidad de un tipo de lógica relacional que no es contexto-dependiente. Esto cambia la antropología y ‘abre’ lo ‘humano’.

La búsqueda por una mejor manera de considerar nuestra relación con aquello que se extiende más allá de lo humano, especialmente con esa parte del mundo más allá de lo humano que está viva, nos obliga a hacer declaraciones ontológicas sobre la naturaleza de la realidad –declaraciones sobre la naturaleza de la vida ‘en sí misma’ y también sobre aquello que se extiende más allá de la vida ‘en sí misma’. Declarar, por ejemplo, que la representación es una propiedad del mundo biológico exige una explicación general que

incluya intuiciones acerca de cómo es el mundo –intuiciones que conseguimos al considerar cómo nos involucramos con no-humanos y que, por lo tanto, no están enteramente circunscritas por un *contexto* humano particular. ¿Puede la antropología hacer declaraciones generales acerca de cómo es el mundo? A pesar de los muchos problemas que esto suscita –y que nuestras diversas formas de relativismo intentan mantener al margen– creo que sí puede hacerlo. Y creo que, por muchas razones, incluyendo el hecho de que la generalidad *es* una propiedad del mundo no-humano y no algo que los humanos le imponemos, la antropología, si quiere ser fiel al mundo, debe encontrar maneras de hacer este tipo de declaraciones. Tomar en serio a los no-humanos hace imposible restringir nuestras exploraciones antropológicas a una preocupación epistemológica sobre cómo es que los humanos, en un momento particular o en un lugar particular, les dan sentido a ellos.

El tipo de antropología que estoy proponiendo nos sitúa en una posición especial para repensar el tipo de conceptos que usamos y para desarrollar conceptos nuevos. Desarrolla un método para fabricar herramientas conceptuales con las propiedades inesperadas del mundo que descubrimos etnográficamente. Mientras aprendemos a considerar etnográficamente aquello que se extiende más allá de lo humano, ciertos fenómenos extraños de repente se destacan, y estos fenómenos extraños amplifican, y en el proceso ejemplifican, algunas de las propiedades del mundo en el que vivimos. Si, a través de nuestras formas de análisis, logramos encontrar maneras de amplificar aún más estos fenómenos, podremos entonces cultivarlos como conceptos y movilizarlos como herramientas.

Esta forma de pensar con los pensamientos que emergen en el mundo altera conceptos analíticos fundacionales como contexto, representación, relación, el “sí mismo” (*self*), la diferencia, la forma, la generalidad y los tipos. Nos ofrece una comprensión distinta de los fenómenos a los que estos conceptos se refieren, también de dónde debemos situarlos, y cambia nuestra comprensión de los efectos que tienen en el mundo viviente en el que vivimos.

¿Qué está en juego aquí? Una antropología más allá de lo humano puede sugerir lo que Ghassan Hage (2012) ha llamado recientemente una “política-alternativa” (*alter-politics*) –una manera de imaginar y de realizar la posibilidad que surge no de la oposición o de la crítica de nuestros sistemas actuales, sino de la consideración etnográfica de una forma de ser enteramente diferente. Encontrar maneras para permitirles a los pensamientos del bosque que se piensen a través de nosotros cambia nuestra comprensión de la causalidad, de la agencia, de los fines, de la posibilidad y por lo tanto de la política. Y esto será fundamental para construir un Buen vivir para el Antropoceno.

Esta antropología más allá de lo humano puede, entonces, llevarnos bastante más allá de nuestros contextos particulares (en el sentido ‘familiar’ del extrañamiento antropológico). Pero hace algo aún más ‘extraño’ (*y más salvaje*): abre nuestro pensamiento a aquello que se extiende más allá *de todo* contexto humano. Crear esta apertura conceptual y rastrear las posibilidades que *esto* puede ofrecernos es la meta que persigo a raíz de aprender a pensar con bosques, a raíz de pensar con ellos a su manera silvestre.

Esta forma de pensar con los bosques como orientación ética no es simplemente un sueño. En el Ecuador se está poniendo en práctica. Se puede observar, por ejemplo, en la propuesta *Kawsak Sacha*, del Pueblo Kichwa de Sarayaku (Pueblo de Sarayaku 2015). *Kawsak Sacha*, que significa Selva Viviente en quichua, es una propuesta para un nuevo marco legal que podría reconocer a la selva como un espacio compuesto en su totalidad por seres comunicativos y las relaciones que estos seres mantienen entre ellos. Cuando la selva deja de ser concebida como un conjunto de objetos para explotar o conservar, uno puede empezar nuevamente a entrar en relación con los seres que la conforman. Esta sería una relación con seres que son “pensantes” como nosotros y con quienes nos tenemos que sintonizar para vivir bien. Encontrar un camino para hacer esto, como sugiere la propuesta *Kawsak Sacha*, es un comienzo para empezar a pensar un Buen vivir para el Antropoceno.

Para resumir, lo que he esbozado aquí es una forma de pensar alternativa, que denomino pensamiento silvestre. Es una forma de pensamiento que tenemos en común con los otros seres vivos con quienes compartimos nuestro frágil hogar, el Planeta Tierra. Sumergirnos en esta lógica silvestre, algo que muchos indígenas amazónicos han hecho desde tiempos inmemoriales, y algo que yo, como antropólogo, he aprendido también a hacer, cambia nuestra manera de concebir lo que significa ser humano, lo que significa vivir en este mundo con los otros seres con los que compartimos este planeta, y, por ende, lo que significaría un Buen vivir en y con el mundo viviente para el Antropoceno.

Bibliografía

- Chakrabarty, Dipesh. 2016. The Human Significance of the Anthropocene. Pp 189-199. In *Reset Modernity*. B. Latour Editor. Pp 189-199. Cambridge, MA: ZKM| Center for Art and Media, The MIT Press.
- Hage, Ghassan. 2012. Critical anthropological thought and the radical political imaginary today. *Crit. Anthropol.* 32:285—308.
- Haraway Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Kohn Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Latour, Bruno. 2014. “Agency at the Time of the Anthropocene.” *New Literary History* 45 (1):1-18.
- Peirce, Charles S. 1955. Logic as semiotic: the theory of signs. In *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J Buchler, pp. 98--119. New York: Dover.
- Pueblo de Sarayaku. 2015. Kawsak Sacha-Selva Viviente: Propuesta de los Pueblos Originarios Frente al Cambio Climático. <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/11/17/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/> (consultado el 29 de septiembre, 2016)
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis, MN: Univocal

4. Reconocimiento de Kawsak Sacha – selva viviente- como nueva categoría de protección a los territorios indígenas en la Amazonía centro - sur.

José Gualinga

4.1.- Presentación de la concepción Kawsak Sacha:

Desde épocas inmemoriales en el universo, los pueblos originarios o nacionalidades asentadas en la región amazónica ecuatoriana, vivimos en armonía con la naturaleza, administrando la selva con conocimientos espirituales; manteniendo una relación íntima de respeto con la exuberancia natural y todos sus seres vivientes. Esta filosofía de vida armoniza con el equilibrio de los ecosistemas y permite a nuestros pueblos mantener sus raíces culturales, consideradas bases fundamentales de la identidad y de la continuidad de la existencia.

Esta adopción estructurada milenariamente, constituye un sistema de vida cultural en comunión con los seres. No una relación simplemente romántica, paisajística o estética, sino una verdadera encarnación en los corazones y espíritus que nutren los comportamientos vitales de cada uno de nosotros y de los seres vivos que nos rodean.

4.1.1.- Aspectos esenciales para la vida de los Pueblos Originarios, no considerados en los informes de estudios de impactos por las Petroleras y los Gobiernos:

La selva es Kawsak Sacha - Selva Viviente. Cada espacio: pantanales, montañas, moretales, lagunas, árboles gigantes, cascadas, madrigueras, matorrales, saladeros; tienen sus seres protectores. Son también refugios de animales, como: pumas, jabalíes, jaguares, anacondas, tapires, aves, monos, entre otros. Ellos se comunican mediante redes de conductos (lianas), por donde los Supay, (seres superiores de la selva) se movilizan hacia todos los lugares. *Amazanka*, es el ser protector de la selva, portador de la sabiduría, de la salud, de la belleza, de la energía vital. Es el personaje significativo y respetado por todos los seres de la selva y de las montañas; junto con *Sacharuna*, *Yashinku*, *Juktusupay*, *Urkurunas*, son los que mantienen el equilibrio en la fragilidad de todos los ecosistemas y sus entornos.

El mundo del bosque donde vivimos nos transmite la energía y el aliento de vida, la sabiduría, la colectividad, la visión, el conocimiento y las emociones psicológicas y espirituales; fuentes vitales de la energía y salud para el existir. También hay piedras poderosas *Kawsak Rumikuna* y una acumulación inestimable de arbustos, lianas donde subsiste la riqueza y la biodiversidad. La desaparición y huida de los seres protectores, causaría la infertilidad y las zonas se volverían vacías, áridas o yermas.

Así, todo lo que constituye el Kawsak Sacha está interrelacionado. La vida misma de los Yachak, de nuestros antepasados y la nuestra, está inmiscuida en las lagunas, árboles, montañas; quienes se conectan para darnos la fuerza y la energía de vida mediante la transmisión del Muskuy (mensajes, sueño). Estas estructuras son

cada uno de los órganos del ser humano que late en las entrañas del Kawsak Sacha. Si estas redes son destruidas, el alma muere, al igual que la vida de todos los pueblos.

Todos en el mundo del *Kawsak Sacha* tienen energía y esta simboliza al ser humano tanto por su fortaleza como por su grandeza y pensamiento interior; donde el alma y la *Kawsak Sacha* son uno solo con la Pachamama, lo cual es parte de nuestra formación, desde el embrión. La *Kawsak Sacha* es también la base y el código de transmisión de los conocimientos de los “*Yachak*” (*Shamanes*). *Zonas* donde estos sabios se interrelacionan con los *seres* protectores, para que no se alejen los animales y se mantenga el equilibrio.

“Estos Seres, dueños de la selva, no son espíritus, **son seres superiores de la selva**, seres vivos, consustanciales de los espacios geográficos sagrados. La selva es un **santuario** que no se puede desplazar. Sintiendo en el corazón y el alma, entendiendo el lenguaje de la selva viva, interpretando lo que se mira y lo que se siente, solo así se puede construir el *Sumak Kawsay*.”

4.2. La propuesta de reconocimiento de la nueva categoría de Selva Viviente, se define en tres fundamentos importantes:

(a) Categoría de Kawsak Sacha – Selva Viviente (Territorio Sagrado):

El Estado, las instituciones gubernamentales, como internacionales, si bien han dado pasos significativos en materia de derechos humanos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, poco han hecho para poner en aplicación y encontrar condiciones jurídicas que nos permitan ejercer plenamente el derecho a seguir manteniendo estos espacios de vida.

Históricamente los territorios indígenas no han sido incorporados ni tampoco reconocidos oficialmente en las normas y leyes nacionales e internacionales que regulan los Sistemas de Áreas Nacionales Protegidas (SNAP). Siendo de esta manera estos territorios vulnerados en las políticas dictadas por los gobiernos de turno. Pese a que en el Ecuador la Constitución reconoce los derechos colectivos y los derechos de la naturaleza, las ofensivas extractivas mineras y petroleras, avanzan vertiginosamente afectando la vida de las culturas de los pueblos amazónicos.

En la actualidad según clasificación internacional, se dividen en 7 categorías de áreas naturales protegidas; desde parques nacionales, reservas ecológicas, refugios de vida silvestre, reservas biológicas, áreas naturales de recreación, reservas de producción faunística, áreas de caza y pesca, e inclusive zonas intangibles.

Estas formas legales de conservación de áreas naturales protegidas, extendidas por toda América y el mundo, aunque representan un avance importante en la conservación de los ecosistemas naturales; siempre han estado sujetas a grandes intereses económicos y a políticas de gobiernos de turno, siendo las normas de protección ambiental, minimizadas y vulneradas. Estas políticas impuestas han provocado conflictos entre distintos actores y pueblos indígenas, que se han visto obligados a soportar la violación de sus derechos humanos y de la naturaleza.

En ellas, se han desarrollado estrategias de desplazamiento y desprestigio de las culturas originarias, desvalorizando sus conocimientos, sus saberes, la relación de su vida armónica con la naturaleza, de su pensamiento filosófico. Las instituciones involucradas en la conservación, no han impulsado una política coherente integrando al ser humano como parte de este ecosistema; las prioridades han sido enfocadas a intereses puramente conservacionistas de especies de flora, fauna; y fiebre económica.

Es por ello que es necesaria una reorganización administrativa del sistema nacional de áreas naturales protegidas, considerando nuevas figuras como Kawsak Sacha **“Aéreas de Selvas Viviente” o Territorios Sagrados**. Con esta acción, se dotará de una base legal de protección jurídica, que nos permita integrar en nuestros territorios, programas de conservación y economía comunitaria, planes de manejo y uso sustentable de recursos, espacios sagrados, etc.

El reconocimiento de la Selva Viviente necesariamente debe declarar a los territorios indígenas **“Zona de exclusión y libre de petróleo y minería”** e implementar un nuevo modelo de valores de riqueza para el Sumak Kawsay (Vida en Armonía o Buen vivir) mediante la ejecución de planes de vida.

Estos territorios colectivos serán destinados a proyectos de vida, respetando la organización propia en lo social, cultural, ambiental, y económico. Las instituciones del Estado y organismos internacionales deberán hacer un esfuerzo para reconocer y adoptar esta acción de manera eficaz y organizada.

(b) Una delimitación simbólica y geográfica:

Construir el Gran Camino Viviente de las Flores, la última Frontera de Vida. El Jatun Kawsak Sisa Ñampi, consiste en plantar en el perímetro del territorio de Kawsak Sacha-Selva Viviente, centenares de árboles de flores y frutos, que delimitarán una Frontera Simbólica de Vida, para que del cielo se vea una línea de colores hermosos.

Simbolizaría la fragilidad de la vida mediante la belleza de la flor, el límite de la existencia del ser viviente. Sería un camino que fortalezca la vigencia de los pueblos originarios, un símbolo de resistencia pacífica.

El proyecto testimoniaría la existencia de las culturas originarias, en donde empieza y se plasma su vida cultural. Vislumbraría los misterios y espacios sagrados, la mega biodiversidad. La determinación de las naciones originarias para proteger su espacio de vida territorial mediante la belleza de la flor, arreglando y decorando la verde selva de árboles multicolores, para que la Pachamama luzca maravillosa.

La propuesta Frontera de Vida es un mensaje dirigido al mundo entero que trata de reactivar la conciencia y el pensamiento individual y colectivo en sus valores éticos y filosóficos, para proteger y defender la selva amazónica.

Sería un emblema de conservación y preservación; y un símbolo de valor universal y del Ecuador entero.

(c) Implementar un nuevo modelo de valores de riqueza para el Sumak Kawsay mediante planes de vida:

El objetivo del plan es implementar un modelo alternativo de desarrollo, para mejorar la calidad y modo de vida, a través de planes de manejo sostenibles y sustentables de los recursos naturales de la biodiversidad; así como aprovechar sus potencialidades culturales, científicas, tecnológicas y artísticas; mediante la ejecución de programas y proyectos alternativos ecológicamente sustentables, económicamente solidarios y culturalmente compatibles.

El desarrollo de los pueblos depende sustancialmente de los conocimientos ancestrales que han sido registrados por su memoria en formas tangible e intangible de identidad cultural. Lo cual les permite plantear con la mayor legitimidad la necesidad de consolidar un plan de gestión y administración propias.

Es imprescindible aglutinar en un documento, las perspectivas de cada uno de los pueblos y nacionalidades, donde se manifieste el deseo de beneficiar los recursos de la selva de acuerdo al conocimiento y relación respetuosa que se mantenga con ellos.

Se requiere con urgencia implementar un nuevo modelo de valores de riqueza, logrando hacer prevalecer un ecosistema preservado y sin contaminación. Tener ríos y lagunas sanos con fauna y flora acuáticas saludables. Mantener la abundancia faunística y florística de la selva en buen estado de salud.

Se buscará conservar y respetar las zonas sagradas; atesorar la integridad del territorio donde rijan reglas de uso y manejo, basadas en las normas de convivencia para el Sumak Kawsay, respetando las zonificaciones territoriales establecidas.

Mediante este plan se pondrá en relación y ejecución, acciones sostenidas; proyectos y propuestas para apoyar y fortalecer los conocimientos ancestrales del *Sacha Runa*

Yachay, (Conocimientos de los hombres de la selva), desarrollar en paz y libertad el *Runakuna Kawsay*, (Vida de los hombres de la selva) y asegurar el *Sumak Allpa* (Tierra fértil sin mal), para lograr el *Sumak Kawsay* (Vida en armonía).

3.1 Cuadro de los nuevos valores de la riqueza para el Sumak Kawsay y Kawsak Sacha

EJES DE SUMAK KAUSAY	SISTEMA	INDICES DE RIQUEZA	INDICES DE POBREZA
RUNA KUNA KAUSAY	Economía, política, social, servicios básicos	Decisión colectiva, participación de género, vida comunitaria, trabajos agrícolas, diversidad de productos, unidad familiar, organización consolidada, capacidad de respuesta, prácticas culturales y espirituales, asentamientos humanos e infraestructuras propias, recursos naturales conservadas, conocimiento de caza y pesca prácticas de salud propia, soberanía alimentaria.	Individualismo, racismo, explotación de mano de obra, monocultivo en agricultura intensiva, división familiar y organizativa, conflictos inter familiar y inter comunitarios, pasividad y dependencia al sistema, pérdida de conocimientos, dependencia económica, pérdida cultura, Alcohólico, viviendas copiadas e inadaptadas, pérdida de caza y pesca, malnutrición o desequilibrio alimentario.
SUMAK ALLPA	Territorio, ambiente, y recursos naturales	Ecosistemas conservadas, ríos, lagunas sin contaminación, peces sanos y abundantes fauna y flora sanas y abundantes, zonas sagradas, zonificación del territorio, Territorio amplio	Contaminación del medio, de los ríos, peces, fauna y flora en escaso y contaminados, desconocimiento y falta de respeto a las zonas sagradas, desorganización del manejo y uso del territorio:
SACHARUNA YACHAY	Sabiduría, tecnología propia, conocimiento Ancestral, educación indígena, cultura)	Técnicas propias de preparación y uso de suelo a cultivar, habilidad en arquitectura propia, técnicas de caza y pesca, Prácticas de curaciones y uso de plantas medicinales, conocimiento y diseño de arte, música, danza, Relación y equilibrio del hombre con la naturaleza, solidaridad. Mingas (trabajos colectivos, educación con rostro humano y visión. Concepto de selva viva y viviente con sus amos y dueños. Yachak (shamanismo) y Cosmovisión. vida con visiones.	Desconocimiento de las prácticas agrícolas, olvido y desvalorización de las arquitecturas tradicionales, de pesca y cacería, depreciación de la medicina y arte tradicionales, desequilibrio natural, separación hombre naturaleza, desvalorización de la naturales, a culturización, rechazo de su cultura, egoísmo, individualismo, educación colonialismo

4.3 Materialización del Derecho de la Naturaleza:

Los derechos de la naturaleza no sólo constituyen un instrumento constitucional que garantiza la vida de la naturaleza como tal, en el ámbito de la concepción ambiental y conservación de la diversidad biológica. En la que los ciudadanos o las comunidades, puedan exigir a la autoridad pública, el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, como lo indica el artículo 71 de la Constitución del Estado Ecuatoriano.

La Naturaleza, como sujeto de derecho, traspasa la concepción superficial de visión paisajística ambiental, reconociendo el derecho de la existencia de los seres de la selva, la Selva Viviente.

Desde el pensamiento y concepto de los Kichwa de Sarayaku, este derecho se transcribe y se materializa visibilizando la existencia de los verdaderos dueños y señores que protegen el equilibrio de los ecosistemas naturales.

El derecho humano a la vida de estos seres, son protegidos y defendidos por los pueblos que cohabitamos en estos espacios territoriales, respetando su derecho fundamental, por cuanto simplemente usamos los recursos producidos por ellos para la existencia.

Cuando citamos “Seres”, “incluso non-humanos” nos referimos a personas con las características humanas semejantes a la nuestra, Runa (Gente) Llakta (Pueblo). Por lo tanto, la selva reúne una gran diversidad biológica, por la existencia de los seres que armonizan y regulan los territorios. Ellos son los amos y señores protectores, la Selva Viviente en el concepto Kichwa.

El derecho de la Naturaleza no se fundamenta simplemente en un derecho de la flora, fauna, concebidas como entidad abstracta, sino que estos elementos son *Runas* (Gentes - Seres) que están sujetos de derecho humano y de justicia.

Es este contexto, el principio fundamental de la propuesta de declaración de Kawsak Sacha la Selva Viviente, surge del justo verdadero derecho garantizado de la existencia y permanencia de los Seres en los espacios que aún no están intervenidos y en los que los seres humanos visibles nos interactuamos durante toda nuestra existencia, con aquellos que son invisibles.

Bajo este concepto, sugerimos a la comunidad universal, realizar un grandioso esfuerzo hasta lograr una verdadera metamorfosis, bajo lo inmenso y significativo de transformación **TIAM** de visiones globales, para declarar al mundo como territorio sagrado y viviente.

El Kawsak Sacha es el espacio de vida de todos los seres de la selva, desde los seres más infinitesimal hasta el más grande y supremo, incluyendo a los mundos, animal, vegetal, mineral y cósmico.

Es un área territorial trascendental destinado a revitalizar las facetas emocionales, psicológicas, físicas y espirituales para restablecer la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios.

Es el dominio de las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos y los árboles, lugares poblados donde los seres supremos protectores de Kawsak Sacha, habitan y desarrollan su vida, semejante al ser humano.

El Kawsak Sacha es también el lugar de transmisión de los conocimientos del Yachay, donde intuyen en el mundo de la sabiduría de los amos y señores de los lugares vivientes y de la cosmovisión sublime para el aprendizaje metódico.

Este universo, el equilibrio natural, la armonía de la vida, la perpetuidad cultural, la existencia de los seres vivos y la continuidad del Kawsak Sacha dependen de la permanencia y de la inter transmisión de los poderes de los seres supremos con los yachak, así como la correlación y respeto entre los seres humanos y los seres de la selva. (Declaración de Tayjasaruta- Sarayaku)

5. La identidad en un frasco de formol: Reflexiones en torno al Sumak Kawsay y otros discursos indentitarios desde la Amazonía.

Javier Martínez-Sastre

5.1 Introducción

Una de las paradojas del modelo neoliberal es que, a pesar de fomentar un proceso globalizador en muchas otras parcelas de la sociedad, su estrategia de *reconocimiento selectivo*¹³⁷ ha potenciado el abandono de las tendencias homogeneizadoras del desarrollismo clásico y la llegada de una nueva era de revalorización de la alteridad cultural.

Una suma de diferentes factores (entre los que se pueden destacar el deterioro de las condiciones de vida de las poblaciones rurales de los países del Sur debido a las políticas neoliberales de los ochenta, la crisis de la izquierda clásica y la fragmentación del discurso, la mencionada revalorización cultural, la internacionalización de sus demandas debido al establecimiento de redes, etc.) condujeron, en la primera parte de la década de los noventa, a una serie de plataformas indígenas en América Latina a emerger con una fuerza inusitada hasta el momento¹³⁸.

¹³⁷ Gavin Smith realiza una reflexión muy interesante y oportuna. En el proyecto hegemónico neoliberal sólo algunos colectivos son capaces de negociar su *reconocimiento selectivo*. La gran mayoría de las actuales luchas sociales tienen como estrategia el reconocimiento dentro de la propia hegemonía, es decir, van en la línea de demandar de manera efectiva derechos ya reconocidos (a nivel nacional o internacional) pero no disfrutados. Dicho de otro modo, el proyecto hegemónico actual ofrece la oportunidad a ciertos colectivos de poder negociar su reconocimiento selectivo. Smith argumenta que sólo los grupos integrados y reconocibles en el proyecto hegemónico neoliberal son capaces de organizarse para negociar este reconocimiento y estos son, en definitiva, las plataformas organizativas que conocemos como *nuevos movimientos sociales*, entre los que nos encontramos a las organizaciones indígenas actuales. Finalmente el autor acaba preguntándose “acerca de las implicaciones que esto tiene para las «poblaciones disfuncionales» de regímenes políticos que no reconocen el lenguaje empleado por ellos. [...] Privados de cualquier lengua socialmente aceptable que pudiera darles valor bajo otros términos, no hay políticas de voz para estas poblaciones.” (Smith, 2010: 193).

¹³⁸ El levantamiento indígena de Ecuador en 1990, la Marcha por la Dignidad y el Territorio de los pueblos del Oriente boliviano, en 1993, y la aparición en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en enero de 1994; fueron hechos decisivos para situar a los movimientos políticos indígenas como nuevos actores y sujetos en el escenario político latinoamericano, desde México hasta Bolivia. Sobre el tema de la politización de la etnicidad en América Latina véase, entre otros: José Bengoa (2000), Nancy Grey Postero (2007). Donna Lee Van Cott (2007) y Deborah Yashar (2005).

Por otro lado, y en parte como consecuencia-respuesta a esta emergencia, comenzó a fraguarse un consenso académico y político en torno a la necesidad de incorporar esta variable identitaria en los procesos de desarrollo y a la idoneidad de poner en marcha políticas de reconocimiento. Situación que se vio consolidada con la aparición de nuevos paradigmas en esta dirección como el desarrollo con identidad, el etnodesarrollo, el desarrollo comunitario, el capital social, etc.

Todo este proceso condujo a la aparición de lo que algunos autores han definido como *multiculturalismo neoliberal*, y trajo aparejado un proceso de etnificación (del desarrollo, de las demandas políticas, de las luchas sociales, etc.) y la emergencia de una gran cantidad de discursos identitarios. En efecto, como respuesta a la fortaleza demostrada por las organizaciones indígenas a principios de la década de los noventa, el *establishment* neoliberal puso en funcionamiento una estrategia que transcurría en una triple dirección: 1) asumir, potenciar e incluso incluir en la legislación vigente demandas de carácter cultural (reconocimiento a la alteridad y reconocimiento de la diferencia); 2) potenciar su estrategia privatizadora del desarrollo, por la vía proyectista y asistencialista; y 3) obviar e intentar desactivar aquellos planteamientos que pudieran poner en entredicho la lógica del modelo de acumulación (Bretón, 2009: 99-100).

Esta triple estrategia constitutiva del *multiculturalismo neoliberal*¹³⁹ tuvo la virtud de amortiguar aparentemente el costo social de las políticas neoliberales y encauzar las demandas indígenas hacia un espacio asumible por el sistema: reconocimiento identitario y negociación de proyectos. Así, paradójicamente, se reconoce la alteridad cultural mientras al mismo tiempo se niega toda vía que no encaje dentro del proyecto neoliberal, conformando así lo que Charles Hale (2004) califica como la era del “indio permitido”:

“Con la presencia del ‘indio permitido’, surge invariablemente la construcción de su ‘otro’ que se define como un sujeto disfuncional, ‘descartable’, sin méritos. Dicha dualidad llega a representar dos formas distintas de ser indígena. El ‘indio permitido’ según esta ideología logra negociar la modernidad, sustituir ‘protesta’ con ‘propuesta’, actuar con autenticidad y a la vez manejar el lenguaje dominante. Su otro, el desautorizado, es rebelde, vengativo y conflictivo.” (Hale, 2004: 4).

Por tanto, el “indio permitido” está en posición de negociar su reconocimiento en los términos y el espacio que el sistema neoliberal le deja, mientras que el “otro” aparece como una población disfuncional prescindible, a la que se le niega el reconocimiento y la capacidad de negociación, catalogándolos como violentos, irracionales y conflictivos. Se establece así un sutil y complejo sistema de administración de poblaciones¹⁴⁰ basado tanto en la coerción como en la cooptación:

¹³⁹ Para una mayor profundidad sobre el proyecto cultural neoliberal en lo que a las cuestiones identitarias en América Latina se refiere, consúltese, entre otros: Carmen Martínez Novo (2006, 2009), Charles Hale (2002, 2004), Héctor Díaz-Polanco (2006), Víctor Bretón (2009) y Willem Assies (2000).

¹⁴⁰ Concepto acuñado por Andrés Guerrero (2010) quien lo plantea estrechamente vinculado a la noción de “gubernamentalidad” de Foucault. Se puede definir como la administración o gobierno, por parte de los grupos sociales dominantes y mediante el uso de diferentes modalidades de ejercicio del poder (tanto

“Los que promueven el multiculturalismo neoliberal están dispuestos a aceptar el derecho de reconocimiento del que se derivan otros derechos como las reformas educativas, descentralización, medidas para terminar con la exclusión política de los indígenas, y otros aspectos. Estas concesiones son realizadas por el Estado, que es también árbitro para decidir cuáles derechos son legítimos y cuáles no. A través de esta discriminación entre sujetos permitidos y peligrosos se impone una regulación moral que da forma a estos sujetos. Aquellos que denuncian las desigualdades del capitalismo neoliberal son etiquetados como extremistas y no reciben el apoyo económico de las instituciones internacionales, las organizaciones no gubernamentales y el Estado” (Martínez Novo, 2009: 22)

5.2 Nuevas identidades: el buen salvaje ecológico y su “buen vivir”

Una de las múltiples consecuencias de la estrategia del multiculturalismo neoliberal ha sido que, al proporcionar una vía de reconocimiento y negociación por la temática identitaria, ha canalizado muchas demandas hacia estos discursos. El doble efecto que ha tenido este proceso ha sido la etnificación de políticas y demandas, por un lado, y por otro, e íntimamente ligado al anterior, la aparición de nuevas identidades que han permitido formular exitosamente por esta vía reivindicaciones de diferente tipo. Es lo que Alcida Ramos (1998), estudiando la imagen que construyeron los movimientos indígenas en Brasil cuando se burocrataron en la década de los noventa, ha conceptualizado como la construcción del “indio hiperreal”, un indio modelo perfecto que merece ser defendido y, por consiguiente, financiado por la sociedad civil, tanto nacional como internacional:

“Es un modelo que moldea los intereses de los indígenas según la forma y necesidades de la organización. La forma en que fueron tratados los Tukanos en Brasilia muestra una tendencia dentro del circuito indigenista: la fabricación del indio perfecto, cuyas virtudes, sufrimientos e incansable estoicismo le han otorgado el derecho a ser defendido por los profesionales de los derechos indígenas. Este Indio es más real que el indio real. Es el indio hiperreal.” (Ramos, 1998: 275-276)¹⁴¹

Muchas de las demandas de las poblaciones rurales de Latinoamérica han evolucionado de cuestiones estructurales como la lucha por la tierra o el reparto de la riqueza a posicionamientos identitarios esencialistas (esencialismo estratégico) y parciales. Situación que se consolidó, como si de una pinza se tratara, por la vía de las grandes agencias de desarrollo (con el BM a la cabeza), y la praxis de muchas ONG y personas individuales, tanto del Norte como del Sur, ya sea porque encontraron en estos movimientos un romántico y atractivo sustituto a las organizaciones clásicas de izquierda,

puramente coercitivo como hegemónico), de ciertos grupos demográficos subalternos. En este proceso se les clasifica como “diferentes” y, habitualmente, como inferiores, por criterios arbitrarios de clase, de género, culturales, étnicos, etc.; de tal manera que esta inferioridad se naturaliza y acaba justificando y reproduciendo la subordinación.

¹⁴¹ La traducción del inglés es propia.

que se encontraban en una profunda crisis de representatividad, o por puro pragmatismo (pues era ahí donde se encontraba el nuevo nicho económico) (Bretón, 2009).

Por tanto, en las últimas décadas Latinoamérica se ha convertido en un escenario para la aparición de nuevas identidades y, como no podía ser de otro modo dado su peso específico en los debates sobre desarrollo, el marco del ambientalismo se ha presentado como un nuevo campo de negociación entre indígenas, ONG y agencias multilaterales. Esta confluencia entre el desarrollo, la etnicidad y el ambientalismo ha comportado la ecologización de muchas demandas indígenas y la gestación de nuevas identidades de carácter ecológico, conocidas por algunos autores como ecoidentidades¹⁴². Se podría decir, por tanto, que la ecologización de las demandas ha sido una vuelta de tuerca más después de la etnificación de las mismas. Este doble proceso, de etnificación y ecologización, se produjo debido a la resignificación del mito del *buen salvaje*, que emergió de nuevo con fuerza en Occidente en la década de los setenta de la mano de corrientes ecologistas (Martínez-Sastre, 2015: 60).

Fue en este sustrato del surgimiento de nuevas identidades amazónicas de carácter ecológico como estrategia de lucha por los territorios donde algunos líderes amazónicos ecuatorianos fueron conformando el concepto de *Sumak Kawsay* (Buen vivir) a partir de los noventa (y no antes) para definir el modo de vida de ese nuevo sujeto vinculado al discurso del *buen salvaje ecológico* y a la lucha por el territorio. Finalmente, Carlos Viteri Gualinga comenzó a popularizar este concepto en un sugerente artículo publicado en 2002:

“En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (kichwa) se define como el *Alli Kawsay* o *Sumak Kawsay*.

¹⁴² Se trata de una convergencia entre los discursos étnicos esencializados y la ecología, una versión ecológica del mito del buen salvaje. Raymond Hames (2007) ha realizado una buena síntesis de las diferentes tendencias en el enfoque de esta nobleza ecológica. Este proceso de ecologización de las demandas indígenas parece bastante extendido. Para el continente americano, entre otros, Andrea Muehlebach (2001) lo ha analizado en los discursos de delegados indígenas en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, Mónica Martínez Mauri (2007) lo ha observado en el caso de los kunas en Panamá, Astrid Ulloa (2004) para las organizaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, Beth Conklin y Laura Graham (1995) para el caso de organizaciones indígenas brasileñas. Centrándose en la Amazonía, William T. Vickers (1994) lo describió en el caso de los Siona-Secoya en Ecuador y Beth Conklin (2002) en la Amazonía Brasileña.

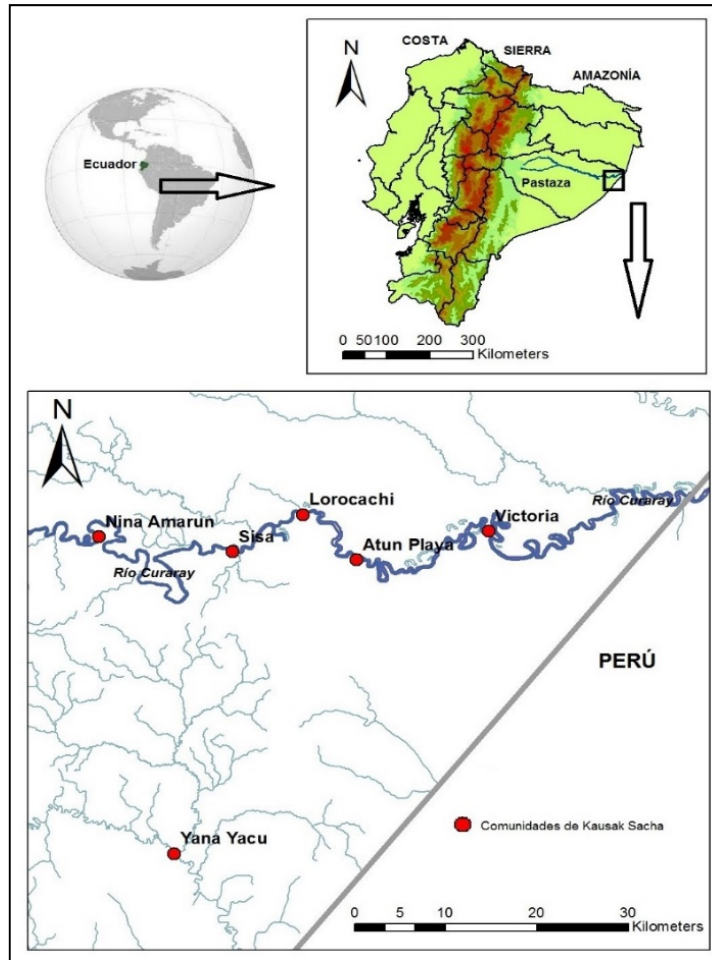
Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *Alli Kawsay*, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del *Alli Kawsay* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el *Alli Kawsay* o *Sumak Kawsay* constituye una categoría en permanente construcción (Viteri 2002, párr 1-3).

5.3 Amazonía y territorio

La historia de la Amazonía en general, y de la Amazonía ecuatoriana en particular, refleja la dificultad histórica de la integración de este territorio a las realidades nacionales. Este proceso ha venido vinculado a movimientos poblacionales que han supuesto una profunda reorganización étnica. El objetivo de este texto es profundizar en estas transformaciones en una alejada zona de la Amazonía ecuatoriana, el último tramo del río Curaray antes de penetrar en Perú, y situarla, dentro de una continuidad histórica, como parte de un proceso de más amplio alcance vinculado a la articulación de este territorio al espacio nacional ecuatoriano. Es en este contexto en el que hay que entender en surgimiento y la utilización estratégica de discursos identitarios esencializados, como parte de una última fase de este proceso histórico de incorporación de la Amazonía al Estado nacional.

La cuenca baja del Curaray es un territorio de gran importancia geoestratégica que a partir de la crisis del caucho en 1920 queda aparentemente despoblado. Por su interés esta región es objeto a partir de 1970 de un plan estatal de recolonización que pretendía fijar población en esta importante franja fronteriza. Por diversos motivos este plan no pudo ejecutarse, pero fue retomado en la década de 1990, en un momento de debilidad del aparato estatal, pero de emergencia de los movimientos étnicos, por líderes quichuas con la finalidad de conseguir posicionarse y acceder a este territorio. El artículo trata de demostrar cómo el proceso histórico de nacionalización de la Amazonía ha favorecido la implantación en este territorio de unos grupos indígenas, los quichuas, en detrimento de otros, los sáparas y los waoranis. Los quichuas se expanden por la Amazonía ecuatoriana a partir del siglo XVII, apareciendo como un “grupo étnico colonial” (Taylor 1994) hegemónico en referencia a otras etnias. De esta manera, élites quichuas, provenientes de unos estratos sociales que históricamente han ejercido un rol de intermediación entre la sociedad blanco-mestiza y los indígenas en la Amazonía, se posicionan a partir de 1990 como los mediadores ideales con el Estado y otros organismos (Banco Mundial, ONG). Primero desde plataformas étnicas, como la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), y más tarde desde plataformas de carácter técnico (ONG) creadas por ellos, en una clara estrategia personalista de *oenegización*, acceden a cuantiosas cantidades de recursos económicos de la cooperación. Estos recursos permitieron concretizar el viejo plan estatal, creando una red de comunidades quichuas en esta región y logrando en el 2011 la legalización de 300.000 ha. En este proceso, como veremos, los discursos identitarios esencializados, basados en una supuesta ancestralidad ahistórica han jugado un papel estratégico.

Figura 1 Situación de la cuenca baja del Curaray



Fuente: elaboración propia con información del Instituto Cartográfico Militar de Ecuador (información base).

5.3.1 Caucho y etnocidio: 1880-1940

La cuenca baja del Curaray permaneció poco alterada por las dinámicas, coloniales primero y Republicanas después, hasta finales del siglo XIX, cuando un hecho que acabaría transformando gran parte de la Amazonía estaba a punto de suceder: el ciclo del caucho¹⁴³.

¹⁴³ El *boom* cauchero comienza alrededor de 1880 para llegar a su punto culminante en la última década del siglo XIX. A principios del siglo XX se pierde el monopolio del caucho de la Amazonía, pues las plantaciones de los británicos en Malasia, Ceilán y en África subsahariana empiezan a producir de manera más eficaz y productiva. El precio, entonces, se viene abajo rápidamente y para 1914 ya se había agotado prácticamente dicho boom (Uribe 2013: 36-41).

Esta época significa la desaparición de muchas etnias y la potenciación de las dinámicas de quichuanización que habían comenzado en el siglo XVII¹⁴⁴.

El Curaray formaba parte de un amplio territorio correspondiente al conjunto tribal záparo que ejerció mucha resistencia a la penetración española (Trujillo 2001: 18). Así, la actividad misionera no tuvo éxito, reduciéndose al establecimiento de una fundación en 1765, San Miguel, que apenas tuvo un par de años de vida (García OCD 1999: 145). Esta región permaneció, por tanto, como una “zona refugio” hasta mediados del siglo XIX. Resumiendo, el Curaray era a la llegada de los españoles el río de los sáparas y continuó siéndolo hasta la aparición de los caucheros (Cabodevilla 1999), cuando en poco tiempo evoluciona hasta convertirse en 1900 en una gran frontera económica (Gamarra 1996: 58). En un primer momento se utiliza como mano de obra a sáparas residentes en las cabeceras, los cuales tenían relación con la sociedad mestiza, trabajando con los sistemas de enganche por deuda¹⁴⁵. Esto provocaría la expulsión al interior de otros grupos sáparas que no querían contacto. La necesidad de mano de obra sería cada vez más acuciante por lo que recurrieron a quichuas de otras regiones. Pero la mano de obra seguía siendo insuficiente y no tardó en ser cada vez más frecuente el uso de indígenas “cazados” en correrías¹⁴⁶. Para estas correrías, y para el control de peones huidos, los patrones utilizaban a los sáparas, muy hábiles rastreadores (Bilhaut 2011: 37). Esto los situó en una buena posición en el mundo de las haciendas, pero sobre todo “consiguieron el odio y enfrentamiento total entre la peonada india recolectora de caucho y los salvajes que defendían sus tierras invadidas” (Cabodevilla 1999: 142), odio que más tarde se volvería en contra del propio pueblo záparo. Además, este clima de violencia vino acompañado de recurrentes epidemias traídas por los blanco-mestizos que disminuyen drásticamente su número. Para 1920 ya no quedan sáparas libres en el Curaray, los que quedaban estaban dispersos, envueltos en un mundo

¹⁴⁴ Efectivamente, las misiones jesuíticas establecidas en los siglos XVII-XVIII, siguiendo el modelo que habían usado en los andes, utilizaron el quichua como lengua franca de evangelización, comenzando así un proceso de expansión de esta lengua en la Amazonía concebido por Hudelson como “la segunda etapa de expansión del quichua”, después de la de la época incaica (1987: 23). Alrededor de este proceso, conocido como “quichuanización”, existe controversia entre los que afirman que podían existir ya dialectos quichuas en el área amazónica antes de la conquista (Whitten 1987: 42-44) y entre los que opinan que no existen evidencias históricas que soporten esta teoría (Hudelson 1987: 26). Más allá de esta polémica, parece claro que el proceso que ha llevado a que el quichua se haya convertido en la lengua dominante en la Amazonía ecuatoriana comenzó en la colonia en la época de las misiones (ibidem: 136-38), en el que la costumbre jesuítica de juntar en una misma misión una variedad de etnias supuso el “marco de creación de ciertos grupos étnicos coloniales y de la transformación de las relaciones inter-étnicas indígenas, correlativas a estos procesos de etnogénesis” (Taylor 1994: 19).

¹⁴⁵ Se trataba de repartos forzosos de productos altamente sobrevaluados, para el “enganche” o adquisición de mano de obra, muy escasa en este medio. La deuda se convertía así en un eficaz mecanismo de “esclavización” y con la “compra” de una deuda se podía adquirir a los indígenas (Barclay 1998: 230). Se estableció así un verdadero sistema esclavista que provocó una gran caída demográfica en toda la Amazonía (Livi Bacci 2012).

¹⁴⁶ Estas correrías, o capturas de prisioneros indígenas, se han realizado históricamente en la Amazonía desde la época colonial, o incluso pueden ser anteriores, pues en un territorio extenso, hostil, poco poblado y con continuas guerras étnicas, este tipo de prácticas resultaban muy útiles para “limpiar” áreas donde establecerse y capturar esclavos, necesarios en lugares de tan baja densidad poblacional (Cabodevilla 1999: 65). En la década de 1850 Villavicencio las describe con detalle: “Estas incursiones que llaman correrías (...), Sorprenden las rancharías, matan a balazos a los que no andan listos en la fuga o a los que tratan de defenderse, cogen prisioneros a los muchachos y niños, y se marchan con ellos para venderlos en el Amazonas” (1858: 368).

quichua en expansión, diezmados por las enfermedades y la violencia y enfrentados entre ellos y con otros indígenas. Finalmente se consolidó un proceso de quichuanización, una disolución de la identidad sápara¹⁴⁷ en el mundo quichua dominante que haría a este grupo invisible (Reeve 2002: 87, Bilhaut 2011: 61).

Pero durante todo este período de pérdida paulatina de la hegemonía sápara, se estaba dando paralelamente otro proceso inverso. Un pequeño pueblo, que muy probablemente se había mantenido aislado durante mucho tiempo en algún lugar remoto entre el Napo y el Curaray (como queda reflejado en su idioma totalmente diferente y sin cesiones de otras lenguas vecinas), comenzaba a ganar terreno en la margen izquierda del Curaray. En efecto, los waorani, seguramente arrinconados por otros pueblos más poderosos habrían permanecido durante mucho tiempo “escondidos” y protegidos de la penetración blanco-mestiza en lugares muy inaccesibles. Posiblemente debido a la presión ejercida desde el norte por los grupos expulsados hacia el interior de las riberas del Napo tras la llegada de los españoles y a que en el sur la población sápara del Curaray se habría mermado considerablemente, los waorani se fueron poco a poco desplazando hacia este territorio y ocupando las riberas del Curaray hasta sus cabeceras (Cabodevilla 2009). Con el impacto de la actividad cauchera sobre las poblaciones locales, el río Curaray quedó a partir de 1930 prácticamente despoblado de otros que no fueran los waoranis (Reeve 2002: 15).

5.3.2 La impotencia del desarrollismo estatal: 1941-1990

En 1941 el clima de tensión entre Ecuador y Perú acabó en un conflicto armado¹⁴⁸ y el 29 de enero de 1942 se firmó en Río de Janeiro el Protocolo de Paz, Amistad y Límites, quedando la frontera hasta donde Perú realizaba un control efectivo del territorio. Ecuador perdió, según el discurso oficial, la mitad de su territorio, pero hubo dos consecuencias de carácter más práctico. El Estado ecuatoriano ya sabía a qué límites atenerse, pudiendo concentrar sus limitados esfuerzos en definir una estrategia concreta para la ocupación real del territorio. Finalmente, la seguridad jurídica que otorgaba una definición clara de los límites permitió que, una vez acabado el conflicto de la II Guerra Mundial, pudieran regresar en la década de 1950 las compañías petroleras¹⁴⁹, y esta vez para quedarse. Fue entonces cuando esta zona se convirtió en la principal fuente de divisas del país, sufriendo un cambio acelerado y pasando del mítico Oriente a la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE)¹⁵⁰ (Acosta-Solís 1992).

¹⁴⁷ Después de ser considerados extinguidos por numerosos antropólogos, a partir de finales de la década de 1990, y quedando apenas 5 personas mayores conocedoras de la lengua sápara, comienza un proceso de reinvención de la cultura sápara. Proceso que finalmente sería reconocido por la UNESCO al declarar las manifestaciones orales sáparas como Patrimonio Oral de la Humanidad en el 2001 (Bilhaut 2011: 40-41). Dentro de este proceso de etogénesis la población estrictamente de origen zapara no es muy representativa, el resto son inmigrantes de origen shuar, achuar y quichua que se han incorporado a los asentamientos existentes en el transcurso de los últimos 15 años (Trujillo 2001: 45).

¹⁴⁸ Para una buena síntesis de los conflictos fronterizos entre Ecuador y Perú y focalizando en la Guerra de 1941 y el Protocolo de Río al que dio lugar, consúltese Bruce (1999).

¹⁴⁹ La Royal Dutch Shell había estado realizando prospecciones hasta los cuarenta, cuando se marchó por el conflicto armado.

¹⁵⁰ La Cámara Nacional de Representantes del Ecuador, mediante el Registro Oficial 245 publicado el 5 de agosto de 1980, cambió la denominación de Región 'Oriental' por el de Región 'Amazónica'

Pero hubo zonas, como el Curaray, que por su lejanía tuvieron dificultad de ser integradas al espacio nacional. El Ejército se estableció en 1943 alrededor de la base que la Shell había construido en Villano (ver figura 2) y en 1952 algunos indígenas quichua-hablantes de la cabecera bajaron a establecerse a su lado (Dall'Alba 1992: 415). Comenzaba la “reconquista” del Curaray en manos de los militares y los quichuas. Los militares jugarían un papel preponderante en esta nueva etapa, pues el Estado era débil y su presencia civil en estos lugares era prácticamente inexistente, quedando el Ejército como representante único del mismo. Además el Estado les asignó un rol muy importante en la protección de las fronteras recién creadas en la nueva política de seguridad nacional tras la guerra. Para muchas comunidades indígenas amazónicas los militares han sido durante mucho tiempo en el único enlace con el resto de la sociedad, convirtiéndose muchas de estas bases militares en puntos referenciales alrededor de los cuales se han establecido comunidades indígenas (Báez 2004: 196). Estos puntos adquirieron más importancia a partir de la década de 1960 con la ideología desarrollista¹⁵¹. Esta filosofía se sustenta en una metáfora: el Estado como un organismo. Para la vida de este “organismo” el subdesarrollo, la degeneración y la decadencia pueden ser su peor enemigo. La metáfora orgánica sitúa en un lugar muy destacado el fortalecimiento de la frontera para la supervivencia del organismo estatal ante las amenazas externas peruanas. La colonización de estas áreas se convierte en una prioridad. Es lo que llamaron “fronteras vivas”, barreras humanas que tenían como objetivo asentar población para lograr la posesión efectiva de estos territorios (Ortiz Batallas 2006: 41).

En 1958 el destacamento inicial instalado en Villano se transforma en batallón¹⁵² con unas 200 personas. En 1960 se traslada a San José, ya en las orillas del Curaray. El núcleo poblacional inicial se ve reforzado por la llegada de indígenas de otras poblaciones alejadas, atraídos por las posibilidades de trabajo que ofrecían el batallón y la compañía petrolera¹⁵³ (Dall'Alba 1992: 415). En 1966 se crearon 3 destacamentos, entre ellos Lorocachi, y en junio de 1974 el Batallón se traslada definitivamente a Lorocachi. A partir de entonces, poco a poco se fueron estableciendo familias en los alrededores y en 1985 el coronel Marco Miño¹⁵⁴, encargado del batallón, organiza a estos civiles y les otorga oficialmente unos lotes de terreno. Se puede considerar este momento el nacimiento oficial de la comunidad de Lorocachi. Y una vez organizada, había que “desarrollarla”, labor para la cual llegó el 18 de septiembre de 1985 una comisión del Instituto Nacional de

¹⁵¹ Este periodo, desde la posguerra de la II Guerra Mundial hasta 1980, se conoce como la época del desarrollismo clásico. Se caracteriza por el intento de la construcción de aparatos estatales fuertes, pues se consideraba que el Estado debía jugar la función de agente modernizador. Es la época del paradigma estructuralista, de los planes de industrialización y de las reformas agrarias. Su momento dorado fue la década de 1960, con la llegada de gobiernos progresistas y el lanzamiento por parte de EEUU de su *Alianza para el Progreso*. Este periodo acaba en la década de 1980 con la llegada del neoliberalismo y los planes de ajuste estructural (Bretón 2009).

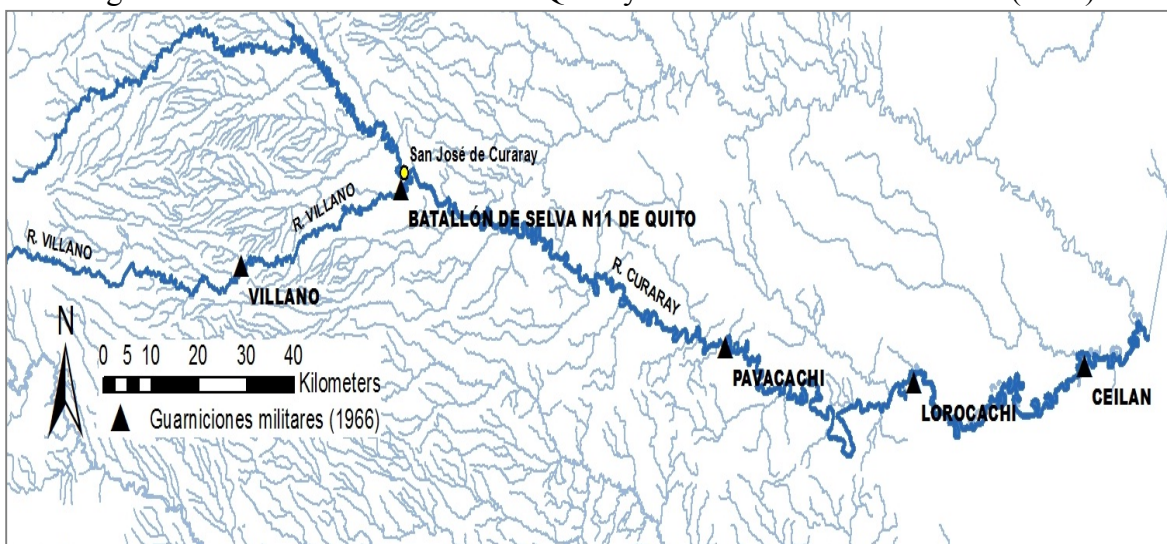
¹⁵² Los destacamentos son pequeñas guarniciones militares formadas por no más de 10 personas que se turnan y que dependen de una base central, que es el batallón. Un destacamento vendría a ser un puesto avanzado de vigilancia.

¹⁵³ La Western Geophysical se instaló en 1974 en esta región para la realización de prospecciones geológicas.

¹⁵⁴ Toda la información de la historia del batallón militar está extraída de los Libros de Relatoría del mismo batallón que van desde el 1966 hasta el 2001. Dichos libros fueron encontrados en la biblioteca del batallón de Lorocachi.

Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE)¹⁵⁵. Esta visita formaba parte de un viejo plan: el Proyecto de Desarrollo Rural Integral en Fajas de Frontera (DRIF). Finalmente, y con un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (*BID*) el DRIF fue diseñado. Para Lorocachi el proyecto estimaba un gasto de 1.154.695 USD con la intención de que a partir de un núcleo poblacional estable en esta población se pudiera establecer una red de comunidades a lo largo del Curaray (DRIF 1990). Este proyecto, el cual su diseño finalizó en 1990, nunca se ejecutó, pues para esas fechas el Estado ya estaba muy debilitado y con muy poca capacidad de acción por la crisis de la deuda y los planes de ajuste estructural (Martínez-Sastre 2015: 185).

Figura 2: Batallón de Selva nº11 de Quito y sus destacamentos militares (1966)



Fuente: elaboración propia. Base cartográfica: Instituto Geográfico Militar

5.4 Etnicidad y cooperación en el cambio de siglo

Ecuador entró en la década de 1990 conmocionado por el primer gran levantamiento indígena contemporáneo. A partir del 3 de junio de 1990 miles de indígenas ocuparon las carreteras de la Sierra y las principales ciudades hasta llegar a Quito y obligar al presidente Rodrigo Borja a negociar los 16 puntos del *Mandato por la vida* de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Barrera 2001). Así es como irrumpió fuerte la CONAIE, que había sido fundada en 1986. Esta irrupción, que no fue exclusiva de Ecuador, posicionaría la “cuestión étnica” como una de las principales prioridades de la agenda de las agencias de cooperación y de los poderes públicos.

Pronto, como veremos, organizaciones indígenas de otras regiones también adquirieron una fuerte notoriedad. En diciembre de 1979, en la primera convención de

¹⁵⁵ El INCRAE fue una institución creada por la Ley de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana expedida mediante el Decreto Supremo No. 2092, publicado en el Registro Oficial 504 del 12 de enero de 1978. El objetivo de este instituto era el “vincular la región amazónica al resto del país a través de un proceso de desarrollo integral, con un énfasis en las zonas fronterizas” (Tamariz y Villaverde 1997: 85).

comunidades indígenas de la provincia de Pastaza, se había constituido la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), que cambiaría su nombre por el de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1981. En este primer momento la OPIP, aunque creada y dirigida mayoritariamente por quichuas, englobaba a otras nacionalidades (shiwiar, achuar y záparos), pero en la década de 1990 cada pueblo tomaría su camino y la OPIP quedó como la organización de los quichuas (Maldonado 1988). Así como en la Sierra la lucha principal había sido por la tierra, en la Amazonía su principal reivindicación sería por los territorios. En 1992 la OPIP organizó una marcha y el 23 de abril llegaron hasta Quito 2.000 indígenas que se concentraron en el parque de El Ejido¹⁵⁶. Fue la culminación de una serie de movilizaciones que llevaron al gobierno Rodrigo Borja, sensibilizado con el alzamiento de 1990, a entregar títulos de propiedad a las comunidades indígenas de la Amazonía con una extensión de 1.159.525 hectáreas (Barrera 2001)¹⁵⁷. De esta manera, la OPIP representó en el inicio de la década de 1990 la estrategia más efectiva, sobre todo con la marcha de 1992, para acceder a grandes extensiones de territorio, así como para captar recursos de las agencias de desarrollo.

5.5 Plataformas étnicas y élites indígenas

Las dirigencias de más nivel en Pastaza han procedido históricamente de Sarayacu¹⁵⁸. Dos importantes familias de esta comunidad, unidas por lazos consanguíneos, se encuentran en el embrión de la OPIP y se han disputado tradicionalmente el poder: los Villamil y los Viteri Gualinga. La presencia de los Viteri en Sarayacu se remonta a su abuelo, comerciante que llegó a esa comunidad como teniente político y contrajo matrimonio con una indígena. De ese matrimonio nació Aníbal Viteri, comerciante también, que se casó con Rebeca Gualinga.

La importancia de la familia Viteri radica en su histórico papel como mediadora entre dos mundos, el indígena y el mestizo. Los comerciantes se convirtieron en intermediarios culturales entre el mundo mestizo y el indígena. En esa cadena, en el siguiente eslabón aparecían los indígenas quichuanizados, que eran, y siguen siendo en gran medida, “los únicos que pueden traducir en términos indígenas las relaciones de fuerza entre indios y blancos, lo que les permite mantener el rol de intermediarios culturales esenciales” (Taylor 1994, 60). Además, con el tiempo, esos dos eslabones se fusionaron dando lugar a unas familias, como la Viteri Gualinga, muy bien posicionadas para seguir ejerciendo ese rol de mediación (Reeve 2002: 194). No es de extrañar que cuando en la década de 1970 comienza la lucha por los territorios ellos se conviertan en los mejores

¹⁵⁶ Para un análisis en profundidad sobre esta marcha, su organización, evolución y consecuencias consúltese el interesante libro de Susana Sawyer (2004).

¹⁵⁷ Es importante aclarar que esta titularidad se da sólo en territorios donde los indígenas demuestren una ocupación efectiva del mismo y que exclusivamente otorga derecho al usufructo del suelo y de lo que él se genere. El Estado es siempre el dueño único del subsuelo.

¹⁵⁸ Sarayacu es una de las comunidades indígenas con mayor recorrido histórico de Pastaza. A partir de 1980 mantuvo una oposición muy fuerte a la explotación petrolera y comenzó una larga disputa contra el Estado y la compañía petrolera Arco (Villamil 1995). En la década de 1990 esta lucha alcanzó repercusión internacional debido a la creación de toda una red de apoyo de organizaciones ambientales y de defensa de los pueblos indígenas (De Castro 2009). Hasta la actualidad siguen siendo manteniendo una firme oposición a la actividad extractiva.

intermediarios con el Estado y la sociedad mestiza, posicionándose como una élite de intelectuales orgánicos del movimiento indígena¹⁵⁹. Formarían una suerte de mediadores con el establishment que, como pone de manifiesto Mónica Martínez (2007) en un trabajo sobre los kuna de Panamá, tienen un papel muy importante en la traducción de las demandas de sus pueblos a un lenguaje entendible por el aparato del desarrollo. Son ellos, y no al revés, los que se adaptan al discurso oficial que se articula desde las más altas esferas. Así, los hermanos Alfredo y Leonardo son fundadores de la OPIP y ocuparon un rol protagónico en sus inicios y en la marcha de 1992. Alfredo es fundador y director durante muchos años de la ONG *Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay* (IQBSS), y en el 2012 era el coordinador del Consejo Quichua de Pastaza (CKP), entidad que sustituyó en 2010 a la OPIP. Por su parte, Leonardo fue creador de otra ONG, el *Instituto Amazanga*, y director técnico del Instituto de Ecodesarrollo de la Región Amazónica Ecuatoriana (ECORAE)¹⁶⁰ en Pastaza en 2005-2006. Por último, Carlos fue de 2002 a 2009 funcionario en Washington del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) como especialista en pueblos indígenas, del 2009 a 2012 fue Secretario Ejecutivo del ECORAE y a partir de 2012 diputado amazónico por el partido gobiernista *Alianza País*.

5.6 Etnicidad y territorio: la instrumentalización de “identidades en formol”

Como vimos, en 1992 la OPIP logró la legalización de más de un millón de hectáreas, pero en este territorio no se encontraba la zona fronteriza del Curaray, pues no lograron demostrar su ocupación efectiva. La estrategia a partir de ahora consistiría en posicionarse en dichos territorios:

Asumimos esa estrategia porque en la zona fronteriza, en la cuenca baja del río Curaray particularmente, y en la parte de la cuenca alta del río Tigre, había comunidades muy dispersas con bajo nivel de organización. Y adoptamos la estrategia de consolidar la organización, de fortalecer las

¹⁵⁹ El intelectual orgánico es uno de los conceptos fundamentales de Gramsci. Para él, “todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y político” (Gramsci 1974: 21). Estos intelectuales orgánicos se erigen como agentes de cambio y generadores de discurso. En contraposición al intelectual orgánico se sitúan los intelectuales tradicionales, aquellos que, a pesar de poder tener un pasado orgánico, con el tiempo se convierten en un grupo corporativo ocupado en reproducirse a sí mismo. El proceso puede ser en ambas direcciones: líderes que provienen del magma de los intelectuales tradicionales que devienen en intelectuales orgánicos (como los sacerdotes de la Teología de la Liberación), o el proceso inverso de cooptación y reconversión (Bretón 2012: 78). En el caso que nos ocupa se produjeron ambos procesos. Surgidos de unas familias históricamente bien posicionadas como intermediarios entre los mundos mestizo e indígena, miembros de la familia Viteri Gualinga, como Alfredo y Leonardo, se convierten en intelectuales orgánicos del movimiento indígena capaces de articular un discurso contrahegemónico que giraba en torno a la defensa del territorio y su autonomía política. Pero de la segunda mitad de la década de 1990 en adelante se convertirían en mediadores profesionales con el aparato del desarrollo, deviniendo en instrumentos funcionales de un dispositivo de poder de corte neoliberal.

¹⁶⁰ El ECORAE fue creado en 1992 por el Estado ecuatoriano con el fin de hacer frente a las necesidades de la población amazónica, que recordemos que estaba en un duro proceso de demanda de derechos como el territorio, y a la misma vez mitigar las críticas internacionales de su accionar en la Amazonía en un momento de auge del discurso ambientalista. Para una mayor profundización del papel del ECORAE en la Amazonía ecuatoriana consúltese el trabajo de Karen Andrade (2004).

existentes y de crear nuevas comunidades, particularmente nosotros creamos la comunidad de Yanayacu, que era la zona menos protegida, y a partir de ahí generamos un proceso de gestión de control de territorio y organización social, hasta llegar a conformar una organización conocida ahora como la asociación de pueblo ancestral quichua de *Kawsak Sacha*. (Entrevista a Alfredo Viteri, septiembre del 2012)

El Estado decía: “Ustedes tienen que demostrar que sí tienen comunidades”, entonces dijimos: sí hay comunidades y luego por el miedo de que iban a venir a verificar eso, como eso nos dijeron que iban a venir a verificar las comunidades, entonces nos apresuramos a hacer un programa de nuevos asentamientos. Por eso se hizo también Yanayacu, se hizo aquí en Pavacachi, Nina Amarun. Bueno ahora en Victoria, Sisa y Atun Playa, es para justificar que tenemos nuestra posesión.” (Entrevista a Tito Merino, dirigente y presidente de la OPIP en varios períodos diferentes, agosto de 2009).

Pero para esta estrategia hacían falta recursos económicos. En un primer momento, y aprovechando el prestigio con el que contaba la OPIP, se utilizó esta plataforma para atraer proyectos de la cooperación internacional, convocando desde la OPIP a varias ONG a trabajar en Nina Amarum. Pero muchas de estas organizaciones, tal y como hemos sabido por entrevistas, se fueron porque la gente estaba muy ocupada en otros proyectos de cooperación y además querían cobrar por cualquier labor realizada. Esos “otros” proyectos son los del IQBSS, la ONG fundada por Alfredo Viteri en una clara apuesta de *oenegización*¹⁶¹ de su estrategia. Nuestra hipótesis es que de esta manera buscaba la independencia de una organización, la OPIP, a la que controlar era ya difícil por las luchas internas y que además empezaba a desprestigiarse¹⁶². El IQBSS se convirtió en un intermediario idóneo con el aparato del desarrollo y, por tanto, en un gran receptor de fondos. No se ha podido tener una información detallada de los proyectos gestionados por

¹⁶¹ Utilizaremos este término para referirnos a la estrategia de asumir la forma de ONG por parte de organizaciones y líderes indígenas para acceder a fondos de la cooperación. Este fenómeno, que también lo describe Mónica Martínez (2007) para el caso kuna en Panamá, no es lo más común. Lo más usual, como describe Víctor Bretón para los Andes ecuatorianos (2005, 2009), sería la mediación de las organizaciones indígenas entre las comunidades y las agencias de desarrollo.

¹⁶² Se trata de plataformas que permiten acceder a recursos económicos y posicionamiento político, lo que ha generado una gran pugna en el seno de ellas. Estas rivalidades aumentaron con la entrada en la política formal del movimiento indígena a partir de la formación de Pachakutik en 1995. La OPIP sufrió especialmente estas luchas por tratarse de una organización grande y con mucha relevancia a partir de la marcha de 1992. Durante unos años se convirtió en un trampolín para acceder a otros espacios de poder (Antonio Vargas, de presidente de la OPIP pasó a presidir la CONAIE y después a ministro en el gobierno de Lucio Gutiérrez) y para manejar gran cantidad de recursos (llegó a tener: la Dirección de Aviación de la OPIP, la caja de ahorro y crédito Palati, el centro de comercialización de arte y artesanía Yana Puma, las operadoras de turismo Atakapi Tour y Papangu Tour, el centro de gestión ambiental Fátima, el parque etnobotánico Omaere, etc.). Pero las fuertes luchas internas y la mala gestión fueron alejando a muchas organizaciones. En junio de 2001 un incendio arrasó con el edificio de la OPIP, desapareciendo toda la información en lo que parece estar relacionado con las pugnas internas y un intento de borrar las huellas de un mal uso de los fondos de la cooperativa de crédito (Ortiz 2003:91). Finalmente ésta, junto con la gran mayoría de los proyectos, se fue a la quiebra. Esta trayectoria, sumada a las intromisiones del gobierno de Lucio Gutiérrez (2003-2005) a través de Antonio Vargas, acabó sumiendo a la OPIP en una crisis de prestigio de la que ya nunca se recuperaría.

dicha organización, pero una búsqueda por internet, sólo de la información pública aportada por financiadores de las cuales el IQBSS había sido contraparte desde 1999 hasta el 2011, otorgó como resultado 1.815.337 € en diversos proyectos financiados por la cooperación europea y 750.000 USD en un proyecto del Fondo Ambiental Internacional (GEF, por sus siglas en inglés), del Banco Mundial. Aunque se trata de información incompleta, queda patente la capacidad receptora de fondos.

La acción del IQBSS tenía una doble intencionalidad. Los comuneros tienen necesidad de acceder a recursos económicos que históricamente han obtenido de su relación con los militares. El éxito de la estrategia de fijar un núcleo poblacional mínimo estable en cada comunidad radicaba en la posibilidad de ofrecer esos recursos en forma de trabajo remunerado. El segundo pilar de los proyectos consistía en generar documentación (cartografía, normativas comunitarias, planes de manejo...) que pudiera facilitar el reconocimiento legal de las comunidades y sus territorios. Todos los proyectos que se pudieron chequear estaban encaminados a esta doble estrategia. Así se pudo culminar el viejo proyecto de asentar una red de poblaciones en esta franja. Como explicaba Alfredo en su relato, Yana Yacu fue creada en 1992 por la familia Viteri con gente de Sarayacu, y Nina Amarum en 1996 promocionada por el dirigente de la OPIP Tito Merino. Victoria se fundó en 2003 y, finalmente, en 2006 se crearon dos comunidades más, Sisa y Atun Playa, todas ellas con familias de Lorocachi (ver figura 1).

En cuanto a las características poblacionales de estas comunidades, la memoria oral hablaba de unas 20 familias en Lorocachi cuando se realizó su primera asamblea en 1985. En el primer dato más o menos fiable que tenemos, el censo del proyecto DRIF, habla de 176 personas distribuidas en 30 familias¹⁶³. Su población en la actualidad se mantiene parecida, con 150 habitantes según un censo del 2007. Esta comunidad ha supuesto el núcleo poblacional importante del que han dependido el resto. En un primer momento Nina Amarum se formó con seis familias, aunque en el 2012 ya sólo quedaban cuatro. Victoria, Sisa y Atun Playa estaban formadas por tres unidades familiares de una familia ampliada cada una, todas ellas provenientes de Lorocachi.

El reconocimiento legal de estas comunidades se realizó en 2007. Para ello resultarían muy útiles los proyectos, pues, como pudimos observar analizando los expedientes de legalización, los estatutos provienen de la normativa comunitaria elaborada en los mismos y la cartografía era del IQBSS. Finalmente, la legalización global del territorio se logró en 2011, cuando el gobierno de Rafael Correa otorgó 300.000 ha para la asociación Kausak Sacha que conforman estas 6 comunidades, la mayor legalización desde 1992. Es importante remarcar que en este momento esta élite ha cambiado de estrategia. Ante el descenso de la cooperación provocado por un giro las políticas tras la crisis financiera en EEUU y Europa, y la llegada al poder de Correa en el 2007 con una política neodesarrollista, pasan a aliarse con el gobierno. Carlos Viteri ocupa hasta finales del 2012

¹⁶³ Este censo habla de familias mestizas. Sabemos que la base poblacional de aquel entonces es la misma que la de ahora, pero al tratarse de quichua-hablantes que se movían en medios militares mestizos en un momento en el que primaba la visión mestizo-campesina en los imaginarios desarrollistas (Martínez Valle 2002: 333), seguramente muchos de los que a los ojos de los técnicos del INCRAE aparecían como blanco-mestizos eran quichua hablantes que querían acceder como mestizos a las promesas del desarrollo.

un cargo de rango de ministro como director del ECORAE, cuando lo deja para pasar a ser diputado por Alianza País, el partido de Correa. Alfredo Viteri era en el 2012 coordinador general del CKP, entidad que sustituyó en 2010 a la OPIP. Con un carácter técnico y financiada directamente por el ECORAE, tenía el objetivo de diseñar un espacio de autonomía territorial indígena bajo la figura, recogida en la propia Constitución, de la Circunscripción Territorial Indígena (CTI) de los quichuas de Pastaza. En este momento Alfredo ya está abiertamente a favor de las explotaciones petroleras y de negociar las regalías desde la mejor posición posible. Y esta figura, la CTI, era, según él, la que proporcionaba una mejor posición para negociar la entrada de las petroleras:

“El problema petrolero es un asunto estratégico para el Gobierno nacional, entonces para nosotros en este proceso lo deseable es que todas las comunidades evaluemos, analicemos y generemos propuestas alternativas al Gobierno nacional. Pero, ¿cómo deben ser esas propuestas? Tampoco tenemos las respuestas claras nosotros frente al tema petrolero. No es tan fácil en la época actual aceptar sin consultas el desarrollo petrolero en territorios indígenas, porque tenemos un marco jurídico, tenemos garantías, derecho a la naturaleza, estamos en un proceso de construcción constitucional propio como son las CTI. Y entonces cómo manejar estos temas frente al tema petrolero. No es fácil decir sí así, ciegamente, toca generar capacidades, propuestas de diálogo. Mirando los impactos actuales, pero también los procesos futuros en una nueva generación. Tal vez la posición más fácil ahorita es decir no a la explotación petrolera. Decir no implica seguir manteniéndonos en la controversia, mantenernos sin propuestas, sin alternativas. Entonces creo que el desafío es buscar esto, cómo transformar estas amenazas ambientales, culturales y sociales de lo que ha representado la mala práctica de la política petrolera. Cómo transformarlo en oportunidades que permitan a los pueblos indígenas participar en los beneficios, pero garantizando los derechos, garantizando el ejercicio de derechos y estableciendo una participación tal que permita utilizar nuestros recursos justamente, nuestros recursos en programas altamente sostenibles a largo plazo, que cambien el modelo de desarrollo de los pueblos indígenas. Podemos construirlo, pero esto es un proceso que no se puede construir de la noche a la mañana. Entonces son temas de análisis, de debate, que estamos ahora a nivel de comunidades planteando. Y lo importante que quiero rescatar de este punto es que hay apertura para el Gobierno nacional, para sentarse en la mesa y dialogar estos temas. Creo que esto es un buen comienzo y lo que falta es generar capacidades de desarrollo.” (Entrevista a Alfredo Viteri, septiembre de 2012)

Alfredo Viteri utilizó al IQBSS para atraer recursos que le permitieron llevar adelante su estrategia territorial. El éxito en la captación de fondos radicaba en su posicionamiento y elaborado discurso en torno a las ecoidentidades. Así, articuló una retórica culturalista sobre la base de una identidad étnica de carácter ecológico:

Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos. Nuestro territorio, con sus

selvas, sus montañas, sus ríos, sus lagunas y humedales, con sus lugares sagrados donde viven los supai [dioses protectores] (...)

El territorio según la concepción indígena integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales son considerados como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos se mantiene la integridad y el equilibrio (...) Nuestra tradición ancestral nos enseña que el territorio no es un recurso a ser explotado, es un espacio de vida. Hombres y mujeres somos una comunidad parte de ese espacio natural donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad. (Viteri 2004)

Se trataría de un discurso esencialista que "... no puede ser identificado con un corpus teórico definido, sino más bien con una actitud intelectual, que tiende a reificar los fenómenos analizados, minimizando o ignorando su diversidad interna, su carácter dinámico -y por lo tanto, histórico- o su compleja articulación con otros actores o fenómenos sociales." (Viola 2001: 84). Y en este esencialismo la ancestralidad en el manejo de los territorios es nodal. Una ancestralidad que hace referencia a una identidad inalterada con el paso del tiempo. Pero paradójicamente quienes se han apropiado de este discurso son colonos quichuas, mientras que, como veremos en el siguiente apartado, otros "ancestrales" no parecen existir para nadie.

5.7 Los tagaeri-taromenane: "los disfuncionales"

Existen en el territorio situado al norte de la cuenca baja del Curaray unos pueblos no contactados, conocidos como los tagaere-taromenane, de los cuales se sabe muy poco. Recordemos que los waorani era un pueblo "no civilizado" que había ido ocupado la margen izquierda del río Curaray, llegando hasta sus cabeceras en 1950. Finalmente, estos pueblos fueron contactados en la década de 1960 por los evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano y sedentarizados en comunidades (Trujillo 1981). Pero algunos grupos, como los tagaere, decidieron continuar ocultos. En cuanto a los taromenane, se sabe aún menos. Se trata de un grupo culturalmente relacionado con los waorani que posiblemente ha estado transitando por territorios a un lado y el otro de la frontera ecuatoriano-peruana y que ha llegado a este territorio ecuatoriano huyendo de la agresiva frontera petrolera peruana (Cabodevilla 2009). Los tagaere posiblemente en la actualidad se encuentren exterminados, principalmente por la guerra con los taromenane.

El Ministerio del Ambiente tiene localizados a cuatro grupos que se mueven por amplias áreas de influencia, pero no se descarta que haya más. En 1999 se declaró una zona (758.051 ha) al norte del río Curaray como intangible a cualquier actividad para proteger a estas poblaciones de selva adentro. Esta área, teniendo en cuenta que son grupos nómadas y que no conocen de límites ni fronteras, parece bastante insuficiente. Más aún, rodeada de otras comunidades y de bloques petroleros, se ha convertido en una trampa, una "jaula

petrolera”¹⁶⁴. Esto hace que los grupos ocultos se vean constreñidos en una pequeña parte de lo que era su territorio, generando situaciones muy conflictivas que han conducido a numerosos incidentes, dos de los cuales han significado matanzas muy trágicas, realizadas por otros waoranis, en el 2003 (23 taromenane muertos), y la última en marzo del 2013, en la que se calcula que fueron asesinados otros 30¹⁶⁵.

En este escenario, al sur de esta zona intangible es donde se produjo el proceso de expansión quichua analizado, encerrando aún más a estos pueblos. No han sido muchos los conflictos que, por ahora, se han generado entre ambos, pero sí se han producido tradicionalmente avistamientos. De hecho, en junio del 2012, tanto los militares como los comuneros quichuas hablaban más que otras veces de los taromenane. El mayor Enriquez, militar del batallón de Lorocachi, el 12 de junio del 2012 nos confirmó que estaban preocupados porque aparentemente algún grupo estaba realizando frecuentes incursiones al otro lado del Curaray, lo que podría generar conflictos con los quichuas. Incluso el Ministerio de Justicia, en el informe que realizó de cara al proceso de legalización del territorio de Kawsak Sacha en 2011, avisaba de que esta legalización podía generar algún “hecho fortuito o premeditado que altere la paz o implique la desprotección de estos pueblos o víctimas fatales” y abogaba por una legalización provisional siempre y cuando los pueblos ocultos, protegidos por la Constitución, no fueran alterados, puesto que los quichuas no tenían “habitación ancestral” en dicho territorio¹⁶⁶.

Pero a pesar de toda la legalización siguió adelante, pues nuestra hipótesis es que para el Estado es mucho más cómodo tener a un interlocutor “válido” asentado en esos territorios. Los tagaere-taromenane no sólo son pueblos ocultos, sino también ocultados. No solo no tienen voz, sino que resultan tremendamente incómodos en una zona de gran importancia económica. Son pueblos disfuncionales que, como hemos comenzado este texto, no pueden negociar su *reconocimiento selectivo*. La desidia del Estado está llevando a estos pueblos al exterminio.

5.8 Reflexiones finales

Rafael Correa ganó las elecciones presidenciales en noviembre de 2006 al frente de un movimiento político, Alianza País, que promovía un cambio profundo del sistema político. El 15 de enero de 2007 tomó posesión del cargo de presidente afirmando que “la lucha por una Revolución Ciudadana consiste en el cambio radical, profundo y rápido del sistema político, económico y social vigente”¹⁶⁷. Ese mismo año promovió la celebración de una Asamblea Nacional Constituyente, la cual redactó una nueva Carta Magna que fue aprobada en el 2008. Esta nueva Constitución recogía el concepto de “Buen vivir” (*Sumak*

¹⁶⁴ Para profundizar en las problemáticas de la zona intangible ver, entre otros: de Marchi, Pappalardo y Ferrarese (2011); Aguirre (2010) y Cabodevilla (2009).

¹⁶⁵ Para más información acerca de la matanza de 2003 consúltese el libro de Cabodevilla, Smith y Rivas (2004); y para la del 2013 la publicación de Marchi, Aguirre y Cabodevilla (2013).

¹⁶⁶ Informe de Adjudicación a favor de las comunidades de a la Asociación Kawsak Sacha de la Subsecretaría de Tierras y Reforma Agraria. Aplicación del principio de precaución de la Política Nacional para la Protección de los Pueblos en Aislamiento Tagaeri-Taromenani y otros presentes en la Amazonía ecuatoriana. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos y resoluciones. 27 de Diciembre de 2010.

¹⁶⁷ Discurso de posesión presidencial, 15/01/2007. URL: <http://www.presidencia.gob.ec/discursos> (consultado el 15/12/2013).

Kawsay) como una filosofía presuntamente anclada en cosmovisiones “ancestrales” indígenas que se convertiría en guía de la acción del Estado y finalidad última del desarrollo¹⁶⁸. La gran mayoría de los actores sociales críticos del mundo neoliberal (intelectuales, militantes, movimientos sociales, etc.) quedaron fascinados ante las posibilidades que supuestamente se abrían con el reconocimiento en la constitución ecuatoriana (y posteriormente en la boliviana -2009-) del Buen vivir como una forma alternativa de entender el desarrollo.

El Sumak Kawsay aparece, asó, como un mito arcaico sobre el buen vivir indígena, una “tradición inventada” (Bretón, 2013: 87) o una especie de “Tao andino” (Viola, 2011: 264), donde confluye una amalgama de tendencias tan heterogéneas como el ambientalismo, algunas corrientes feministas, la Teología de la Liberación o ciertos tipos de marxismo (Cortez, 2010). Y esta tradición inventada es resignificada en función de las circunstancias e instrumentalizada, ya sea por el poder (la Revolución Ciudadana) o por los posicionamientos críticos frente al mismo (Bretón, Cortez y García 2014). Este mito arcaico se sustenta en un esencialismo ahistórico, que permite la generación de nuevas identidades, con influencias extrañas a las culturas que dicen representar, y son utilizadas de forma estratégica por diferentes actores que las mediatizan. Nos gustaría acabar con unas reflexiones sobre estos últimos puntos.

El concepto de “ancestralidad” está muy presente en todos los discursos étnicos actuales. Desde los saberes hasta los territorios, todo lo que pase por el tamiz de lo ancestral adquiere una carta de presentación inmejorable. Pero se trata más bien de un predicamento *new age* que no es capaz de superar un análisis histórico u antropológico serio (Viola 2011: 65). Muchos de estos discursos ancestrales se ubican en la fusión de diferentes campos discursivos como el ambientalismo y la etnicidad. Las élites de Pastaza articulan su discurso en torno a esta idea. El mismo nombre de la organización lo deja claro: *Pueblo Ancestral Kichwa Kawsak Sacha*. Un análisis histórico nos muestra cómo los sáparas eran los más antiguos pobladores de esta región. Con la crisis del caucho el Curaray comienza a quedar vacío de haciendas e indígenas “civilizados”, dinámica de abandono que acaba de consolidarse con la Guerra de 1941 y el cierre de la frontera ecuatoriano-peruana. Paralelo a este proceso se produjo un avance en el Curaray de los waorani, más tarde conocidos como los tagaere-taromenane. Y, finalmente, los quichuas llegan en la década de 1970 junto con los militares. Por lo tanto, estamos hablando de una “ancestralidad” de 30 años.

Con esto no queremos decir que las comunidades quichuas de la cuenca baja del Curaray no tengan derecho a estar allí. Empezando porque es posible que muchos de los quichuas que han colonizado la zona tengan orígenes sáparas. Más bien queremos remarcar la importancia de una mirada histórica para hacer frente a un esencialismo que genera visiones homogeneizantes y atemporales, escondiendo la diversidad real y la historia de estos pueblos. Las culturas no deben ser percibidas como algo estático y homogéneo, como algo que se mantiene intacto conservado en un frasco de formol, como dice el título, sino como procesos dinámicos y espacios de transformación y negociación. En este punto es importante señalar que no sólo para las élites la identidad aparece como algo flexible y estratégico. No quisiéramos dar la visión maniquea de unos indígenas manejados como

¹⁶⁸ Constitución de la República del Ecuador (2008), Capítulo segundo, Sección segunda, Art. 14.

marionetas por un selecto grupo de intelectuales-mediadores étnicos. Hemos podido comprobar cómo la identidad de los comuneros de Lorocachi también debe ser entendida como un proceso estratégico, en continua transformación y negociación. Éstos se autoidentificaban en la década de 1980 como blanco-mestizos, en un contexto donde la categoría indígena les aportaba poco, pues la promesa estaba en ese mundo mestizo que vendía el desarrollismo estatal. En el caso de los mediadores habría que hablar más que de manipulación, de simbiosis. Las élites necesitan a los indígenas para poder “representarlos” y los comuneros necesitan a los mediadores para poder acceder a recursos de las agencias de desarrollo. De esta manera, mediante un discurso bien elaborado canalizaron unos recursos que les permitieron llevar adelante su plan, que consistía en lograr la ocupación efectiva de unos territorios de gran importancia geopolítica. Proyecto que, por otro lado, también hemos explicado cómo hunde sus raíces en el proceso de ecuatorianización de la Amazonía interior tras la fijación de las fronteras en 1942.

Es importante insistir en el hecho de que esta estrategia se fundamenta en un discurso ecoidentitario en el que “lo ancestral” es nodal. La paradoja radica en que quienes se apropian de dicho discurso son colonos quichuas de otros lugares y que, por el contrario, los más próximos a la imagen de “ancestrabilidad” (los taromenane), están invisibilizados, son ocultos y ocultados, pues no existen en tanto en cuanto no son sujetos políticos de interés ni para las organizaciones indígenas, ni para las ONG ni para el Estado. Son sujetos disfuncionales, en palabras de Gavin Smith. Es la triste crónica de una muerte anunciada, la de los verdaderos usufructuarios del territorio, y de su inmólación ante los intereses crematísticos del Estado, las agencias de cooperación y la hegemonía del complejo quichua identitario.

Bibliografía

- ACOSTA-SOLÍS, M. (1992) "Por la conservación de la Amazonía", en *Revista Geográfica*, No. 115, pp. 77-84.
- AGUIRRE ANDRADE, Milagros (2010): *La selva de papel*. Quito: CICAME.
- ANDRADE, K. (2004) "El papel del ECORAE en la Región Amazónica Ecuatoriana. Un ejemplo de crisis de gobernabilidad democrática en el Ecuador." Tesis de maestría, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)*, Ecuador. Maestría de Ciencias Sociales con mención en Estudios Ambientales.
- ASSIES, Willem (2000): "Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America", en: ASSIES, Willem, Gemma VAN DER HAAR & André HOEKEMA [Eds.]: *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, pp. 3-21.
- BAÉZ, S. (2004) "Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los pueblos kichwas de Pastaza", en BAEZ, Sara, Pablo OSPINA y Galo RAMÓN: *Una breve historia del espacio ecuatoriano*. Quito: Camaren, pp. 189-229.
- BARCLAY, F. (1998) "Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1880-1930", en GARCÍA JORDÁN, Pilar [Ed.]: *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)*. Lima: Fondo editorial PUCE y Universitat de Barcelona.
- BARRERA, A. (2001) *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Abya-Yala y OSAL/CLACSO.
- BENGOA, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- BILHAUT, A. (2011) *El sueño de los sáparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala y FLACSO-Ecuador.
- BRETÓN, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes. La experiencia PRODEPINE*. Quito: CAAP.
- BRETÓN, V. (2009) "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia", en MARTÍNEZ NOVO, Carmen [Ed.]: *Repensando los movimientos indígenas*. Flacso Ecuador, Quito, pp.69-121.
- BRETÓN, V. (2012) *Toacazo. En los andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: FLACSO y Abya-Yala.
- BRETÓN, Víctor (2013): "Etnicidad, desarrollo y 'Buen vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica.", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, nº 95, pp.71-95.

- BRETÓN, Víctor; David CORTEZ Y Fernando GARCÍA (2014): "En busca del Sumak Kawsay", en *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO-Ecuador, n°48, pp. 9-24.
- BRUCE, J. (1999) "Las relaciones Ecuador y Perú: Una perspectiva histórica", en *Ecuador y Perú. Horizontes de la negociación y el conflicto*. Quito: FLACSO-Ecuador, pp. 89-110
- CABODEVILLA, M.A. (1999) *Los waorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: Cicame.
- CABODEVILLA, M.A. (2009) *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: CICAME.
- CABODEVILLA, M.A., R. SMITH y A. RIVAS (2004) *Tiempos de guerra: waorani contra taromenane*. Quito: Abya-Yala.
- CONKLIN, B. A. & L.R. GRAHAM (1995) "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics", en: *American Anthropologist* 97, pp. 695-710.
- CONKLIN, B.A. (2002) "Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest", en: *American Anthropologist* 104, pp. 1050-1061.
- CORTEZ, David (2010) "Genealogía del 'Buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana", en: FORNET-BETANCOURT, Raúl [Ed.]: *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denk Traditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, pp. 227-248.
- DALL'ALBA, L. (1992) *Pioneros, nativos y colonos. El Dorado en el siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- DE CASTRO, S. (2009) "Sarayacu: libertad, tierra, cultura. La lucha por la autonomía en una comunidad kichwa de la amazonía ecuatoriana", en: *Libre pensamiento*, 60, pp. 60-69.
- DE MARCHI, M.; M. AGUIRRE y M.A. CABODEVILLA (2013) *Una tragedia ocultada*. Quito: CICAME.
- DE MARCHI, Massimo; Salvatore PAPPALARDO y Francesco FERRARESE (2011): *Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT): ¿una, ninguna, cien mil?* Quito: CICAME.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (2006): *Elogio de la Diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*. México: Siglo XXI.
- DRIF (1988): *Proyectos de Desarrollo Rural Integral en Fajas de Frontera*. Ecuador: MAG, INCRAE, DRIF.

- DRIF (1990) *Proyecto Desarrollo Rural Integral en Faja de Frontera, Proyecto Lorocachi*. Ecuador: MAG, INCRAE, DRIF
- GAMARRA, M.P. (1996) “La frontera nómada: frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano (1870-1920)”, en *Procesos*, n° 9, UASB/TEHIS, pp. 39-79.
- GARCÍA O.C.D, L. (1999) *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- GUERRERO, Andrés (2010): *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & FLACSO Ecuador.
- GRAMSCI, A. (1974) *Antología*. México: Siglo XXI.
- GREY POSTERO, N. (2007) *Now We Are Citizens*. Stanford: Stanford University Press.
- HALE, Charles (2002): “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en: *Journal of Latin American Studies* 34 (3), pp. 485–524.
- HALE, Charles (2004) “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido”. Ponencia en la conferencia: *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizada por la Misión de verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA) 27-29 de octubre.
- HAMES, R. (2007) “The Ecologically Noble Savage Debate”, en: *Annual Review of Anthropology*, 36, pp. 177-190.
- HUDELSON, J.E. (1987) *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- LIVI BACCI, M. (2012) *El Dorado en el pantano. Oro, esclavos y almas entre los Andes y la Amazonia*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- MALDONADO, L. [ed.] (1988) *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Quito: CONAIE.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2007) *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Tesis Doctoral. Barcelona-París: Universidad Autónoma de Barcelona-École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2006): *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2009): "Introducción", en MARTÍNEZ NOVO, Carmen [Ed.]: *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Flacso Ecuador, pp. 9-35.

- MARTÍNEZ-SASTRE, J. (2015) *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya Yala.
- MARTINEZ VALLE, L. (2002) "Desarrollo rural y pueblos indígenas: una aproximación al caso ecuatoriano", en PÉREZ CORREA, EDELMIRA y J.M. SUMPSI [eds]: *Políticas, instrumentos y experiencias de desarrollo rural en América Latina y la Unión Europea*. Madrid: FODEPAL, MAPA y AECI, pp. 327-344.
- MUEHLEBACH, A. (2001) "Making place at the United Nations: indigenous cultural politics at the UN Working Group on Indigenous Populations", en: *Cultural Anthropology* 16, pp. 415-448.
- ORTIZ BATALLAS, C. (2006) *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- ORTIZ, P. (2003) "La relación asimétrica entre actores", en: Comité Ecuménico de Proyectos [Ed.]: *El Oriente es un mito*. Quito: Abya-Yala. pp. 71-107.
- RAMOS, A.(1998) *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Wisconsin: Univ of Wisconsin Press.
- REEVE, M.E. (2002 [1988]): *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- SAWYER, S. (2004) *Crude chronicles: indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- SMITH, Gavin (2010): "Hegemonía y superpoblación: límites conceptuales en la antropología de los movimientos políticos", en BRETÓN, Víctor [Ed.]: *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria. pp. 175-195.
- TAMARIZ, M.E. & X. VILLAVERDE (1997): *Diagnóstico de la tenencia de la Tierra en las provincias de Sucumbíos y Napo*. Quito: FEPP.
- TAYLOR, A.C. (1994) "El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral", en: MAIGUASHCA, Juan [Ed.]: *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Quito: FLACSO-Corporación Editora Nacional. Pp. 17-67
- TRUJILLO, J. (2001) *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP
- TRUJILLO, J. (1981) *Los oscuros designios de Dios y del Imperio*. Quito: Editorial el Conejo.
- ULLOA, A. (2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-.

- URIBE, T. (2013) "Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales", en *Memoria y sociedad*, nº 17, pp. 34-48.
- VAN COTT, Donna Lee (2007): "Latin America's Indigenous Peoples", en *Journal of Democracy*, Vol. 18 (4), pp. 127-142.
- VICKERS, W.T. (1994) "From opportunism to nascent conservation. The Case of the Siona-Secoya", en: *Human Nature* 5 (4), pp. 307-337.
- VILLAMIL, H. (1995) "El manejo del conflicto con las petroleras. El caso ARCO-OPIP", en VAREA, Ana María [Ed.]: *Marea Negra en la Amazonía*. Quito: Abya-Yala, pp. 339-336.
- VILLAVICENCIO, M. (1858) *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Graighead.
- VIOLA, A. (2001) *¡Viva la coca, mueran los gringos! Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: UB
- VIOLA, A. (2011) "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes", en PALENZUELA, Pablo & Alessandra OLIVI [EdS.]: *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 255-302,
- VITERI, A. (2004) "Tierra y territorio como derechos", en *Pueblos. Revista de información y debate*, diciembre. URL: www.revistapueblos.org (consultado el 25/11/2012)
- VITERI, C. (2002) "Visión indígena del desarrollo en la amazonía". *Polis* 3. Accessed April 25, 2106. <http://polis.revues.org/7678>.
- WHITTEN, N. (1987) *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quíchua hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- YASHAR, D. (2005) *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAPÍTULO 5

1. El neo-extractivismo en el Ecuador: crisis y alternativas

Carlos Larrea, Ana Lucía Bravo y Malki Sáenz

2.1 Introducción

La Constitución de 2008 establece la consecución del *buen vivir* como el objetivo fundamental de las políticas públicas y las estrategias económicas y sociales. Dada la magnitud de la pobreza y la inequidad existentes en el Ecuador, es fundamental un cambio estructural en la orientación de las políticas del Estado para alcanzar la equidad, la participación, el enfoque multicultural y la sustentabilidad ambiental en armonía con la naturaleza que demandan el *buen vivir*. Este artículo evalúa las estrategias económicas y sociales implementadas a partir de 2007 en relación a los objetivos mencionados, y formula estrategias posibles para el futuro, que permitan una mayor compatibilidad entre las estrategias económicas y sociales a implementarse y los objetivos del *buen vivir*.

El artículo hace una breve evaluación del desempeño del Ecuador en los campos económico y social entre el 2007 y el 2017. Durante la mayor parte de este período el país experimentó un período de bonanza bajo el efecto de los elevados precios del petróleo y otros productos de exportación, pero desde fines del 2014 este ciclo se revirtió y los precios mencionados cayeron significativamente, dando lugar a un estancamiento económico y una situación productiva y social inestable hacia el futuro. A la luz de las experiencias analizadas, el artículo esboza alternativas estratégicas para enfrentar la crisis actual en mayor concordancia con los principios del *buen vivir*.

El artículo sostiene que, a pesar de los importantes avances económicos y sociales obtenidos entre 2007 y 2014, el país no ha logrado superar los obstáculos derivados de la denominada “maldición de la abundancia”. Nos referimos a límites estructurales que impiden que los países en vías de desarrollo y económicamente dependientes de las exportaciones de productos primarios no renovables, principalmente petróleo y minerales, logren mantener un desempeño económico estable y alcanzar una mínima diversificación productiva con una adecuada generación de empleo. Además, en estos países son frecuentes los altos costos ambientales y una elevada conflictividad derivada de la extracción de recursos naturales.

En el caso probable en el cual los precios del petróleo, minerales y otras materias primas continúen deprimidos por un largo período de tiempo, se hace imperativa la búsqueda de alternativas estratégicas que permitan diversificar la economía, generar suficientes fuentes de empleo y mejorar las condiciones de vida de la mayoría de la población bajo condiciones de equidad y sustentabilidad.

2.2 Marco conceptual

La mayoría de países exportadores de petróleo comparten dificultades para lograr un crecimiento sostenido y equitativo. Varios estudios han encontrado que exportar petróleo ha tenido impactos negativos sobre el desarrollo¹⁶⁹. Desde los años 50, Prebisch y Singer señalaron las desventajas de las exportaciones de bienes primarios, por la inestabilidad de los precios internacionales de estos bienes en el corto plazo y su declinación en el largo plazo. Un estudio comparativo realizado por el Banco Mundial concluye que la mayoría de países exportadores de petróleo fracasaron en canalizar efectivamente los ingresos petroleros hacia el desarrollo durante los años 70. En general, los resultados económicos para el desarrollo nacional fueron decepcionantes, debido a la “Enfermedad Holandesa” y otros problemas en común que redujeron las posibilidades de diversificación económica y la estabilidad (Gelb et. al. 1988).

La “Enfermedad Holandesa” se refiere a los efectos negativos de los *booms* de exportaciones de bienes primarios en el desarrollo en el largo plazo para la industrialización y la diversificación económica. Las exportaciones del *boom* generan efectos sobre la tasa de cambio y la demanda interna, que sobre-expanden el sector en auge y los sectores protegidos, haciendo que otros bienes transables y actividades de exportación sean menos competitivas. Cuando el *boom* se acaba, la economía es afectada por la baja diversificación y una desindustrialización. El término se originó en los Países Bajos después del descubrimiento del gas en el Atlántico Norte.

Jeffery Sachs, basándose en una muestra de 97 países en vías de desarrollo entre 1971 y 1989, encuentra que hay una correlación negativa y significativa entre la exportación de recursos naturales y el crecimiento económico (Sachs 1995). Albert Berry, partiendo de un análisis comparativo de Indonesia, Venezuela, Chile y Nigeria, encuentra resultados pobres en términos de creación de puestos de trabajo y distribución del ingreso en estos países exportadores de petróleo y minería (Berry 2008). Terry Karl explica cómo los países en vías de desarrollo que exportan petróleo tienden a depender exclusivamente en los ingresos petroleros y los recursos fiscales, debilitando el sistema de impuestos y las instituciones estatales (Karl 1997, 1999). Rosemary Thorp señala que los países productores de minera y petróleo han tenido generalmente serios problemas en términos de la industrialización en el largo plazo (Thorp et al. 2012), aunque en algunos casos excepcionales, como Chile y Botswana, instituciones fuertes previnieron efectos perjudiciales y permitieron un cierto nivel de crecimiento y diversificación. Bebbington, basándose en un estudio comparativo de Perú, Bolivia y Ecuador, analiza los efectos de actividades extractivas en el desarrollo local en áreas de extracción petrolera y minera. Los vínculos entre industrias extractivas y las economías locales son por lo general débiles, así como los resultados de los proyectos de desarrollo locales promovidas por las empresas

¹⁶⁹ En este artículo asumimos heurísticamente el concepto de desarrollo como un proceso de transformación económica, social, institucional y política que conduce progresivamente a la satisfacción de las necesidades humanas en forma equitativa y participativa, con respeto a las diferencias culturales y de forma sustentable, manteniendo la actividad económica dentro de la capacidad de resiliencia de los ecosistemas naturales. Esta definición de desarrollo integra varios elementos centrales de la noción de *buen vivir*.

extractivas. La redistribución local de los vínculos fiscales puede contribuir al desarrollo solo en el contexto poco frecuente de instituciones eficientes. El estudio de Bebbington muestra que, en la mayoría de casos, los resultados son escenarios altamente conflictivos y un desarrollo redistributivo decepcionante (Bebbington 2013). En general, los países dependientes en las exportaciones de petróleo o minería son vulnerables, frágiles y comparten rendimientos pobres en cuanto al crecimiento y la diversificación económica, el desarrollo industrial, la creación de empleo y la equidad (Larrea y Warnars 2009).

Ecuador ha enfrentado estos problemas en su estrategia de desarrollo desde 1972. Sin embargo, en los últimos 10 años este esquema se ha profundizado y ha cambiado, bajo un modelo común a varios países latinoamericanos. Burchard y Dietz (2014) lo señalan como “neo-extractivismo”, una nueva estrategia que se consolidó en países latinoamericanos como Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina y en cierto sentido Brasil entre 2004 y 2014. Los autores identifican como sus elementos básicos: a) la intensificación en la extracción y exportación de materias primas, b) el aumento de la participación del Estado en los ingresos de las exportaciones primarias, y c) la utilización de estos ingresos para mejorar las condiciones de vida y reducir la pobreza.

En el caso ecuatoriano la estrategia se evidencia en el “boom” económico vivido entre 2004 y 2014, que condujo a un pronunciado proceso de crecimiento económico y mejoras sociales, reflejado en múltiples indicadores de crecimiento, salud, educación, entre otros. Una vez terminado este ciclo, con precios del petróleo muy por debajo de los valores cumbre, la situación del país se ha deteriorado seriamente, y la vulnerabilidad económica y social se ha acentuado debido a la mínima diversificación productiva alcanzada.

Permanecen aún obstáculos profundos de mediano y largo plazo para superar la crisis actual en las estrategias de desarrollo, recuperando una economía estable y diversificada, alcanzando una mejora equitativa y sustancial de las condiciones de vida de la mayoría de la población y sobre todo logrando la sustentabilidad ambiental del nuevo modelo de desarrollo.

2.3 Petróleo y crecimiento desigual en Ecuador

El Ecuador se convirtió en un país exportador de petróleo en 1972, desde entonces este producto ha sido el dominante en la canasta de exportaciones del país, y el más importante en la economía nacional. Durante los 45 años transcurridos, el desempeño económico del país ha sido débil e inestable (Gráfico 1), con un crecimiento medio del ingreso por habitante del 1,5% anual y una secuencia de fases de expansión y crisis. Así, se pueden apreciar dos periodos bien marcados de rápido crecimiento: El boom petrolero (1972-1982) y la etapa neo-extractivista (2004-2014), con tasas promedio de crecimiento del 4,2% y 2,7% respectivamente. Estas fases han sido seguidas por otras con un prolongado período de virtual estancamiento y ajuste neoliberal (1982-2004) y de la crisis actual, provocada principalmente por una nueva caída de los precios de los bienes primarios y en particular del petróleo (Gráfico 2).

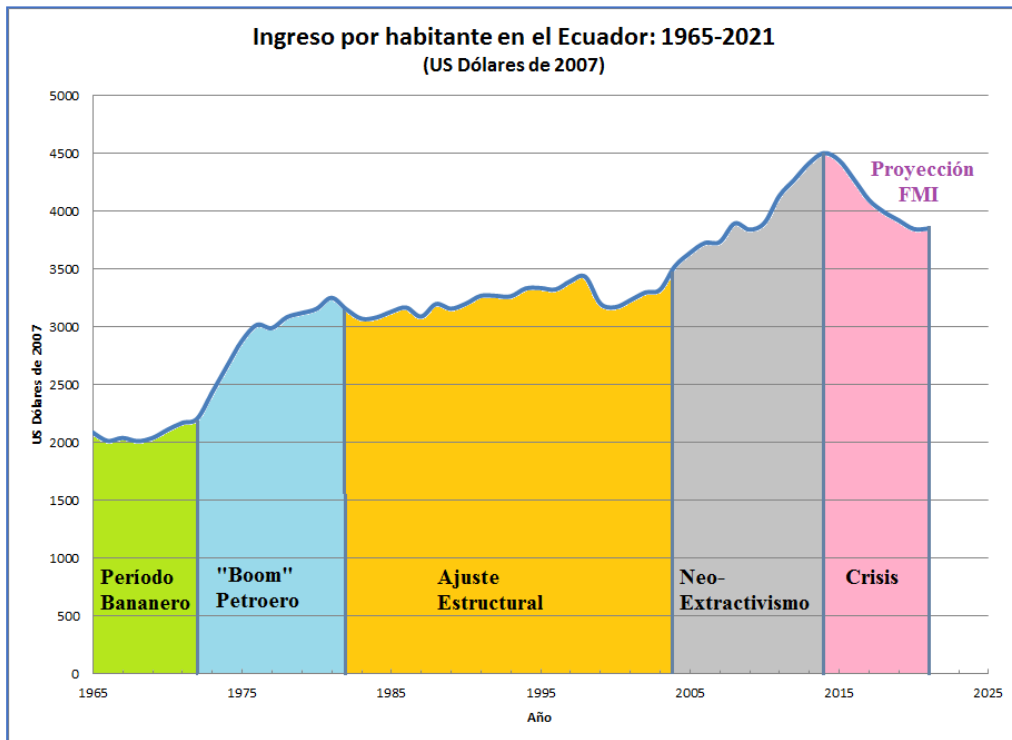
Adicionalmente, el crecimiento ha sido desigual entre sectores productivos y regiones. El sector manufacturero redujo su participación en el PIB del 13% en 1982 al 12,2% en 2003 y al 11,7% en 2014; mientras que la agricultura apenas mantuvo el ritmo de crecimiento de la población, ya que el producto agrícola per cápita sólo creció en un 1% por año entre 1972 y 2012. Su participación en el PIB se redujo de 8,6% en 2003 a 7,3% en 2014 (Banco Central, Cuentas nacionales, 2015, Banco Central, Información Estadística Mensual, 2016). Desde la perspectiva regional las áreas rurales, y en particular la Amazonía, han mantenido un retraso significativo en sus indicadores económicos y sociales (Larrea *et al*, 2013).

La canasta de bienes exportables tampoco se ha diversificado, el Ecuador continúa dependiendo de un grupo reducido de bienes primarios (petróleo, banano, productos de mar, café, cacao, flores) que conforman más del 80% de sus exportaciones durante los últimos cuarenta años. De acuerdo a la CEPAL, en 2014 los productos primarios representaron el 94% de las exportaciones totales de Ecuador, cifra inferior sólo a Bolivia (96%) y Venezuela (98%) en América Latina, mientras que el promedio de la región fue del 51% (gráfico 3).

2.4 Políticas de desarrollo en Ecuador durante el periodo neo-extractivista

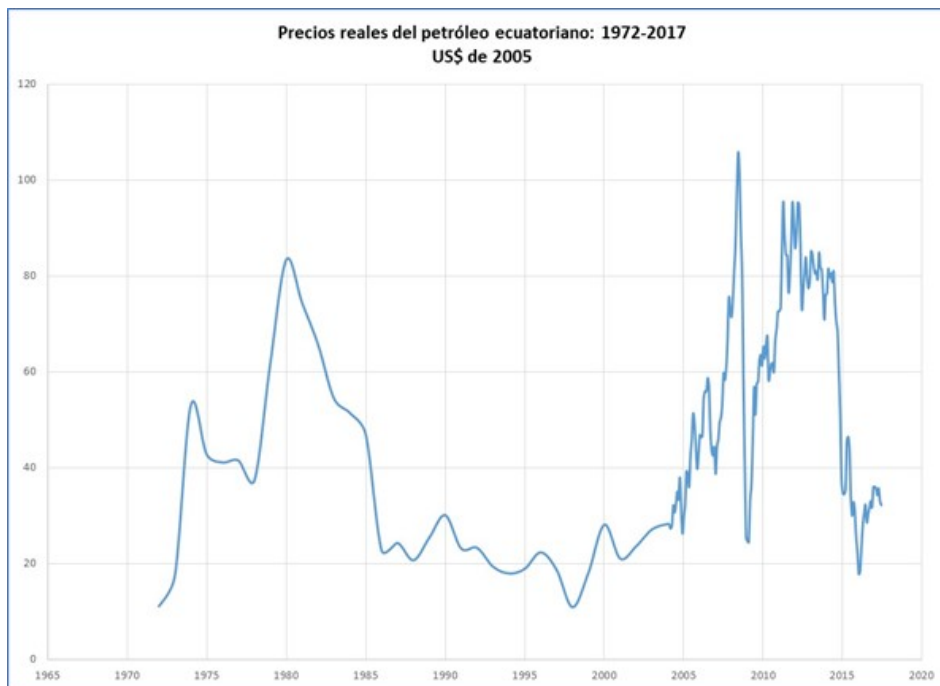
En el Ecuador, se han aplicado políticas neo-extractivistas desde 2006 con la nacionalización de los campos petroleros de Occidental por el presidente Palacio y las políticas de Rafael Correa (presidente actual, que ejerce su cargo desde el 2007) quien ha aplicado el modelo consistentemente, especialmente a partir del 2009. En los primeros años, algunas políticas ambientales, como el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza y la Iniciativa Yasuní-ITT, evitaron una expansión rápida de la frontera petrolera. Sin embargo, a partir de 2013, cuando el presidente logró tener total control del poder legislativo, la estrategia se ha aplicado en forma más consistente.

Gráfico 1. Ingreso por habitante en Ecuador, 1965-2021 (US\$ de 2007)



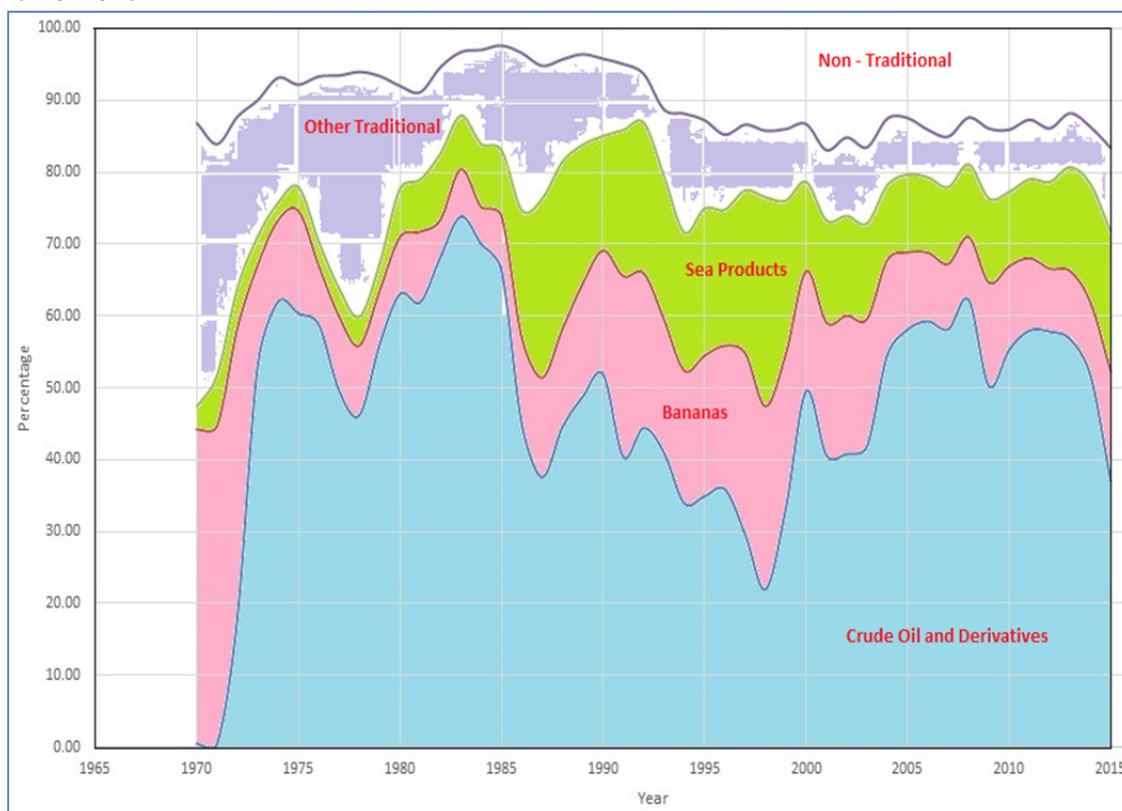
Fuentes: Banco Central del Ecuador, Cuentas Nacionales Anuales Base 2007, e Información Estadística mensual, Marzo 2016; IMF, World Economic Outlook Database (Octubre 2016).

Gráfico 2. Precios reales del petróleo en el Ecuador: 1972-2016 (2005 US\$/barril)



Fuentes: Banco Central del Ecuador, Información Estadística Mensual, marzo 2016 (www.bce.fin.ec), U.S. Department Of Labour (<http://www.bls.gov/cpi/>).

Gráfico 3. Composición de los principales productos de exportación del Ecuador: 1970-2015



Fuente: Banco Central del Ecuador. Información Estadística Mensual. www.bce.fin.ec.

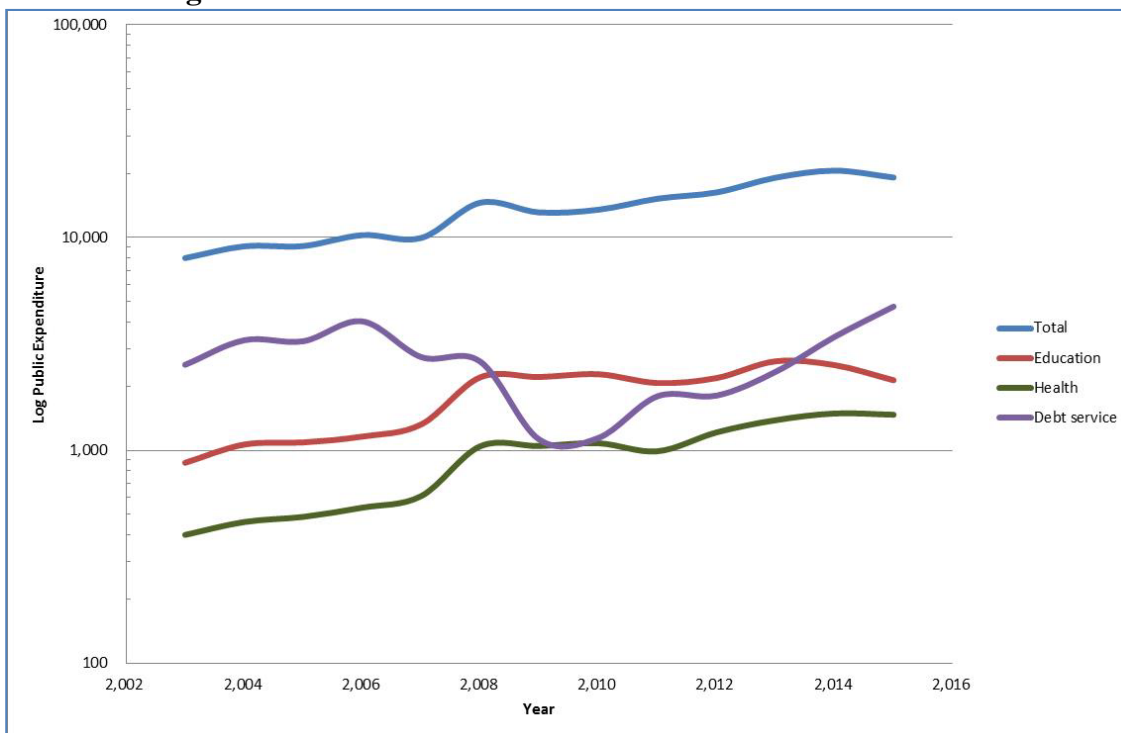
Las políticas económicas de Correa pueden resumirse así:

1. La consolidación del papel central del Estado en el desarrollo, apartándose de las políticas neoliberales favorables al mercado. En términos reales, el gasto público se duplicó entre 2006 y 2014, y los gastos en educación y en salud se incrementaron en un 117% y 177% respectivamente (Gráfico 4).
2. Establecimiento de políticas fiscales más eficaces, junto con el incremento de la deuda externa. La expansión del Estado fue financiada por tres fuentes principales: (a) Una recaudación más eficiente, con una mayor proporción de impuestos sobre la renta. Los impuestos no petroleros aumentaron del 11% del PIB en 2003 al 17,4% en 2015; y los impuestos sobre la renta lo hicieron entre el 1,8% y el 4,3%. (b) Una mayor participación del Estado en los ingresos del petróleo, alcanzada por: la expansión de la explotación directa de las empresas petroleras estatales (Petroecuador y Petroamazonas), los nuevos contratos petroleros y la legislación relativa a las empresas extranjeras. (c) Los préstamos chinos, que llegaron a 15,2 mil millones de dólares entre 2010 y 2015 (The Inter-American Dialogue, 2016).

3. Expansión de la extracción de petróleo y la instalación de minería a gran escala de cobre y oro. Las políticas petroleras incluyeron el desarrollo de nuevos campos en el centro-sur de la Amazonia (XI Ronda Petrolera), y dentro del Parque Nacional Yasuní (Bloques ITT y 31), así como inversiones en la recuperación secundaria y terciaria de campos maduros. Se presentaron, además, cinco grandes proyectos de minería a gran escala para la inversión internacional.
4. Expansión de la inversión pública en infraestructura, sobre todo en carreteras, centrales hidroeléctricas, riego y represas para el control de inundaciones.
5. Sustitución selectiva de importaciones, basada en el estímulo a la inversión en ramas estratégicas con altos encadenamientos internos y generación de empleo.
6. Inversión social en capital humano, principalmente educación, salud y vivienda.
7. Un objetivo a largo plazo para el desarrollo de los servicios vinculados con la ciencia y la tecnología como ruta para superar el extractivismo, aplicada sobre todo a la investigación en biodiversidad y la biotecnología.

Desde el punto de vista social, prevalecieron cuatro rasgos principales: (a) una fuerte expansión de la inversión social en educación y salud, que se concentró en una extensión de la cobertura y, en menor medida, en mejoras en la calidad de los servicios; (b) una ampliación de la cobertura de la seguridad social y la formalización de los contratos de trabajo, incluyendo sectores tradicionalmente marginados, tales como el servicio doméstico, la construcción y los trabajadores agrícolas; (c) el aumento de los salarios reales y; (d) un importante programa de transferencias monetarias condicionadas para los hogares pobres.

Gráfico 4. Gasto público en el Ecuador: 2003-2015 (millones US\$ de 2007)
Escala semilogarítmica



Fuente: Banco Central del Ecuador, Información Estadística Mensual. www.bce.fin.ec.

En los primeros años del gobierno de Correa, prevalecieron algunas políticas ambientales progresivas: el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en 2008 y la Iniciativa Yasuní-ITT (2007), que proponía mantener las reservas de petróleo sin explotar en el Parque Nacional Yasuní, a cambio de un fondo internacional para ser invertido en energía renovable, conservación forestal y desarrollo social. Después de 2009, el gobierno pasó a una estrategia extractivista bien definida, en el 2013 canceló la Iniciativa Yasuní-ITT y en el 2016 se inició la perforación del campo ITT, a pesar de los bajos precios del crudo. La extracción de petróleo en los nuevos campos sigue teniendo un fuerte impacto ambiental, y las nuevas tecnologías con impactos menores, como por ejemplo la explotación sin apertura de carreteras, no se aplicaron.

Resultados económicos, sociales y ambientales

Como se mencionó, el crecimiento global del ingreso per cápita fue alto y alcanzó un valor acumulado del 21% entre 2006 y 2014. Sin embargo, el crecimiento fue frágil y dependiente de los precios volátiles de las *commodities*; también se distribuyó de forma desigual entre sectores, y se concentró en actividades no transables pro-cíclicas, como la construcción. La diversificación económica lograda fue mínima, con resultados significativos solamente en la generación de energía renovable, sobre todo debido a los megaproyectos hidroeléctricos. El desempeño de la agricultura y la industria, por su parte, fue decepcionante.

No obstante, los resultados de los mega-proyectos durante el período neo-extractivista son variados y se incluyen varios fracasos. La refinería de petróleo del Pacífico, el mayor proyecto propuesto por Correa, no se materializó porque no se obtuvo el crédito de 13 mil millones que requería la inversión, pero el gobierno gastó 1,2 millones de dólares en infraestructura y estudios. La expansión proyectada hacia la exploración de nuevos campos petroleros en el Centro-Sur de la Amazonía en el 2013 (XI Ronda Petrolera) no tuvo éxito, ya que sólo se recibieron propuestas de inversión internacional para 4 de los 13 bloques ofrecidos¹⁷⁰. La explotación del campo ITT en el Parque Nacional Yasuní, aprobada por la Asamblea Nacional en 2013, se ha ejecutado en una escala limitada hasta 2016, ya que Petroamazonas perforó solamente un pozo hasta marzo de 2016, a pesar de que el proyecto incluía cerca de 300 pozos. Sin embargo, en agosto del 2016 se contrató a la compañía China Sinopec para la prestación de servicios y se perforaron aproximadamente 50 pozos más¹⁷¹, y se prevé una expansión muy importante hasta 2025, que incluiría todo el campo ITT.

La mayoría de los proyectos de minería a gran escala tampoco se materializaron. De los cinco proyectos negociados en el 2011, sólo uno (Cóndor Mirador) concluyó con un contrato de exploración y explotación en el año 2012, y otro fue firmado en el 2016 (Fruta del Norte). En el primer caso la explotación no comienza todavía a causa de los retrasos en la inversión extranjera (China), probablemente debidos a la disminución de los precios del cobre. Como resultado de la limitada expansión lograda en la extracción de petróleo, en un contexto de disminución de la capacidad de los campos petroleros maduros y la ampliación de la demanda interna, los volúmenes de exportación neta de petróleo en el 2014 disminuyeron en un 19% en comparación con los niveles de 2004.

En el Ecuador, la extracción futura de petróleo se ve seriamente restringida por las reservas limitadas, que apenas permitirían entre 15 y 20 años adicionales de exportaciones netas de petróleo¹⁷². En el caso de la minería, el bajo interés mostrado por las empresas extranjeras puede estar motivado no sólo por la falta de confianza en las condiciones institucionales propuestas por el Estado, sino también por el limitado volumen y rentabilidad de las reservas estimadas de cobre y oro en el país.

Por otro lado, las políticas de sustitución selectiva de importaciones no han generado resultados significativos, o al menos no han evitado la tendencia decreciente de la participación del sector manufacturero en el PIB.

Finalmente, aunque el gobierno ha tenido un éxito relativo en la mejora de la calidad de la educación universitaria, mediante la creación de un marco regulatorio, las políticas de investigación avanzada en ciencia y tecnología han alcanzado frutos muy modestos, como resultado de la falta de capacidad institucional del Estado para crear y

¹⁷⁰ Pastor, Wilson, “Evaluación de la XI Ronda de Licitaciones”, julio 2013. http://www.planv.com.ec/sites/default/files/evaluacion_de_los_resultados_de_la_xi_ronda.pdf

¹⁷¹ El Comercio, agosto 12, 2016.

¹⁷² Las estimaciones de reservas probadas varían entre 3,65 (estimación Gobierno de Ecuador), 8,8 (Energy Information Administration, 2015), y 8,2 millones de barriles (de la OPEP, 2012), que en todo caso no permitirán más de 20 años de continuación de las exportaciones netas, dependiendo de futuros descubrimientos.

mantener universidades avanzadas. El proyecto Yachay, entre otros intentos similares, ha demostrado ser costoso, mal definido e ineficaz.

2.5 La crisis actual

El período de diez años de expansión económica y prosperidad social llegó a su fin en 2014, cuando los precios del petróleo y de las materias primas se desplomaron, sobre todo como consecuencia de una desaceleración en el crecimiento de la economía china (Gráfico 5) y de la política de Arabia Saudita expandiendo sus exportaciones para mantener su cuota de mercado petrolero. Los precios del crudo ecuatoriano se desplomaron de 99 dólares por barril en junio de 2014 a 31 dólares en noviembre de 2015, con una ligera alza a 40 dólares hasta mediados de 2017. La caída parece ser de larga duración y generalizada a la mayoría de las materias primas. El índice de precios de los productos básicos del FMI se redujo de 210 en abril de 2011 a 90 en diciembre de 2015. La tasa de crecimiento de la economía china se redujo de 14,2% en 2007 al 6,9% en 2016, la estrategia de desarrollo de China cambió, dando prioridad a la expansión del mercado interno y a los controles ambientales.

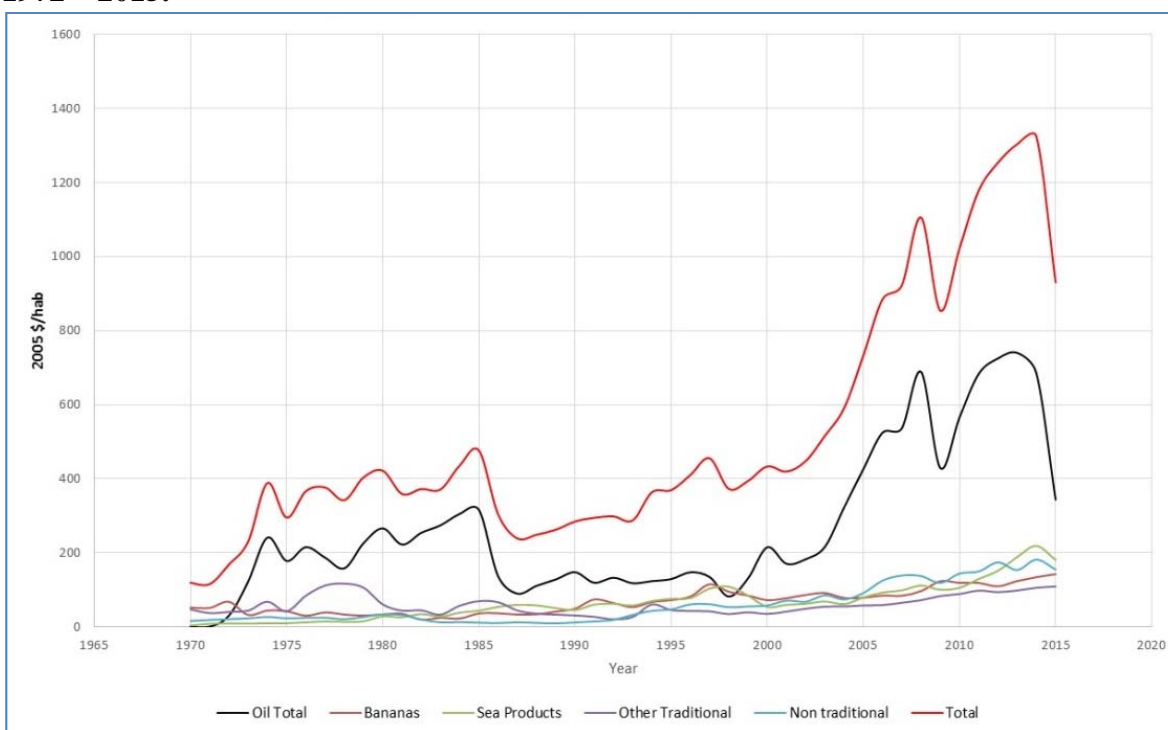
Bajo condiciones estructurales de deterioro en los términos de intercambio y frente a cambios adversos y duraderos en el contexto internacional, Ecuador está afectado, además, por la apreciación del dólar estadounidense. El país dolarizó su economía en el 2000, y el tipo de cambio efectivo real para las exportaciones ecuatorianas se incrementó en un 20% entre 2007 y 2015, por lo que las exportaciones no petroleras se tornaron menos competitivas. Dado que el país ya no tiene una moneda nacional, carece de las herramientas monetarias para equilibrar los efectos adversos de los tipos de cambio. En 2015, hubo una fuerte contracción simultánea de las exportaciones petroleras y no petroleras (Gráfico 6). Como resultado, el ingreso per cápita se redujo en un 1,4% en 2015 y 3.1% en 2016 (BCE, 2017). De acuerdo con un pronóstico reciente del FMI, el producto por habitante podría disminuir un 4,1% en 2017, y el descenso acumulado hasta 2021 alcanzaría el 13,3% (IMF, 2016a & 2016b). (IMF, World Economic Outlook, October 2016, IMF, World Economic Outlook Database, October 2016, <https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/02/weodata/download.aspx>). La apreciación del dólar americano se ha revertido como resultado de la incertidumbre creada por el gobierno de Trump, de forma que el tipo de cambio real en el Ecuador se ha recuperado hasta sus niveles previos a la apreciación del dólar.

Gráfico 5: variación anual del PIB en China: 1981-2015



Fuente: Economic Commission for Latin America and the Caribbean.

Gráfico 6. Capacidad adquisitiva por habitante de las exportaciones por productos: 1972 – 2015.



Fuente: Las estimaciones del autor se basan en: INEC, Censos de población, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001, 2010; Banco Central del Ecuador, Información Estadística Mensual (www.bce.fin.ec), World Bank, Development Prospects Group; (<http://econ.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTDEC/EXTDECPROSPECTS/0,,contentMDK:20587651~pagePK:64165401~piPK:64165026~theSitePK:476883,00.html>). Consultado en enero 2016.

El deterioro económico tiene efectos sociales, principalmente en términos de empleo, pobreza y desigualdad.

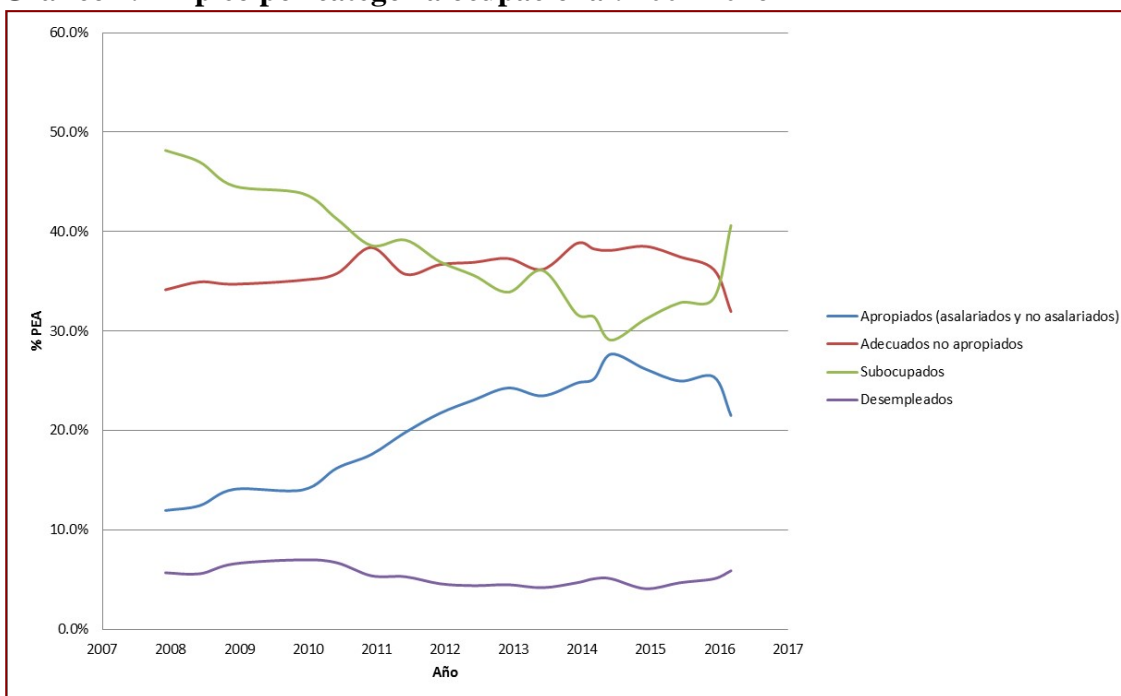
La serie sobre empleo presentada en el Gráfico 7 divide a la fuerza laboral en cuatro categorías. La noción de empleo apropiado, propuesta por Carlos Larrea como una *proxy* empírico que captura los elementos de la noción de trabajo decente de OIT, medidos en las encuestas de empleo ENEMDU, incluye a los asalariados cuyo ingreso permite a una familia representativa superar la pobreza, con una edad entre 15 y 65 años, un contrato estable y seguro social, e integra también a los profesionales sin relación de dependencia con ingresos no mejores de cuatro líneas de pobreza. El trabajo adecuado no apropiado incluye a los trabajadores que no reúnen las condiciones de la categoría anterior, pero que no están afectados por el subempleo ni por el desempleo. El subempleo incluye principalmente a los trabajadores cuyos ingresos no permitirían a una familia representativa ecuatoriana superar la línea de pobreza (subempleo invisible) y a los trabajadores que trabajan involuntariamente menos de 40 horas a la semana (subempleo visible), y otras formas menos comunes. El desempleo incluye la modalidad abierta y a los desocupados desalentados (Larrea y Larrea, 2007).

El Gráfico 7 identifica dos etapas claras en la evolución del empleo: (a) Una mejora sostenida de la situación laboral hasta 2014, con la reducción del subempleo y el aumento el empleo apropiado (como efecto de salarios reales crecientes y mayor cobertura de seguridad social). (b) Una reversión de esta tendencia, desde 2014, cuando se inicia un período declinante que probablemente no ha visto aún su peor momento (habrá que esperar cifras oficiales posteriores). Respecto de la pobreza y la indigencia,¹⁷³ se evidencia también su importante reducción en el período 2009 a 2013 (Gráfico 8). A partir de 2014 este proceso se revierte originando un deterioro social que posiblemente se profundice durante los próximos años, poniendo en peligro la continuidad de los avances sociales alcanzados hasta 2014. La desigualdad social, medida a través del coeficiente de Gini, muestra una evolución similar, declinando de 0.55 a 0.45 hasta 2014, y ascendiendo después hasta situarse en 0.47, perdiendo parte de lo ganado en la década.

Debido a que la extracción de petróleo en el Ecuador se ubica en la cuenca del Amazonas, en áreas de gran biodiversidad previamente cubiertas por bosques primarios, los efectos ambientales de la actividad petrolera han sido graves, en particular con respecto a la deforestación, pérdida de biodiversidad, la contaminación y los riesgos para la salud humana (Herbert, 2010; Frente de Defensa de la Amazonía, 1999). De acuerdo con una estimación reciente, entre 1970 y 2013, el 15% de la Amazonía ecuatoriana fue deforestada, sobre todo como consecuencia de la extracción de petróleo, la construcción de carreteras, la migración interna, la tala ilegal y nuevos asentamientos (RAISG 2015).

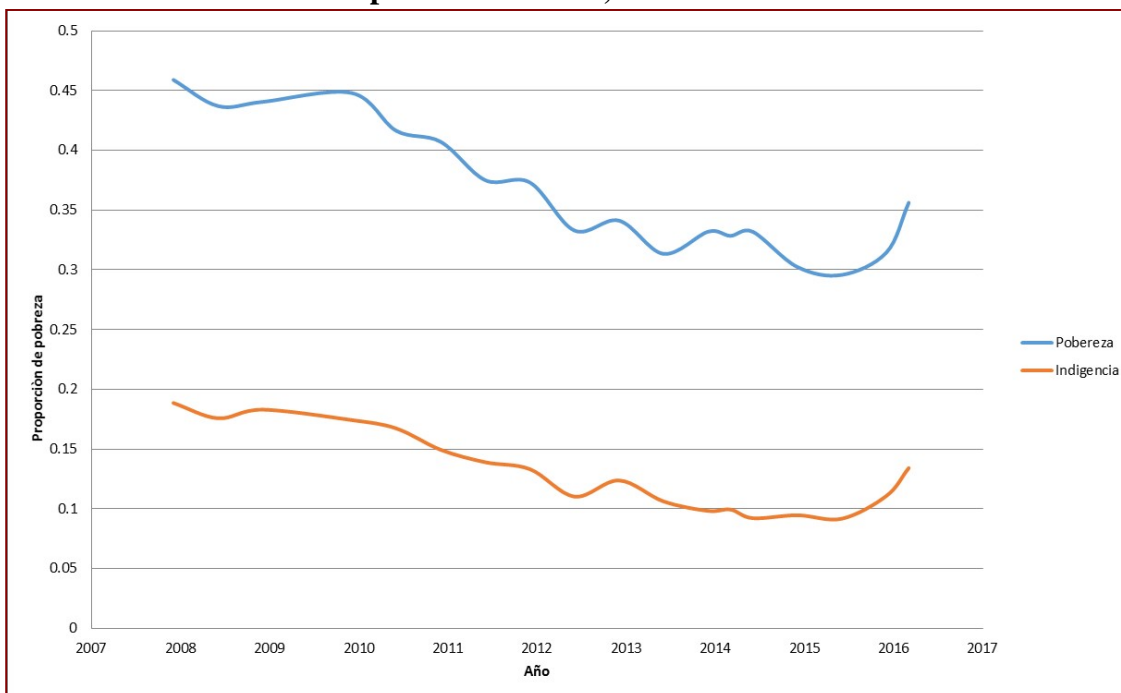
¹⁷³ Se emplea una línea de pobreza de 90,30 dólares de mayo de 2014 y se mide la pobreza a partir del ingreso familiar por persona, Vease Larrea *et al.* 2013.

Gráfico 7. Empleo por categoría ocupacional: 2007-2016



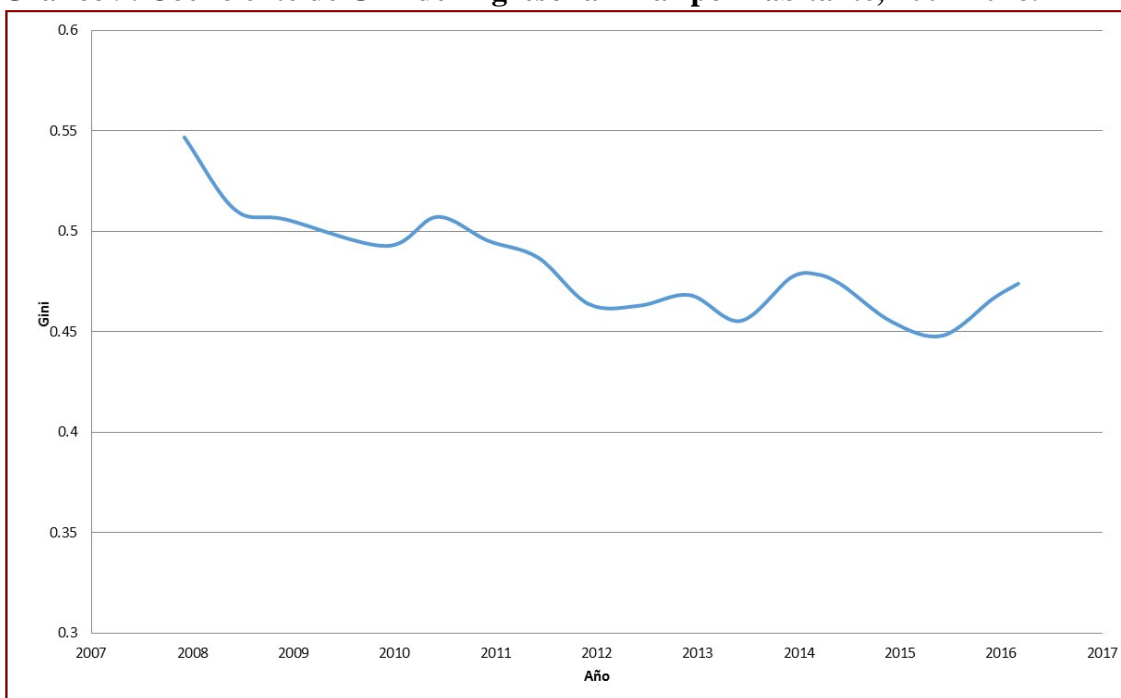
Fuente: INEC, Encuestas nacionales ENEMDU, 2007 a 2016 (<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>). Elaboración propia.

Gráfico 8. Incidencia de la pobreza nacional, 2007-2016



Fuente: INEC, Encuestas nacionales ENEMDU, 2007 a 2016 (<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>). Elaboración propia.

Gráfico 9. Coeficiente de Gini del ingreso familiar por habitante, 2007-2016.



Fuente: INEC, Encuestas nacionales ENEMDU, 2007 a 2016 (<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>). Elaboración propia.

2.6 Opciones futuras

El gobierno no se ha apartado aún de la estrategia de "profundizar el extractivismo ahora para superarlo después", a través de la expansión de la frontera petrolera y la negociación de varios proyectos de minería a gran escala. Esta opción tiene limitaciones serias para lograr una mejora sostenible de las condiciones de vida de la mayoría de la población. Los principales obstáculos son: (a) La falta de éxito de las estrategias de desarrollo del Ecuador, durante los últimos 44 años, que no han logrado diversificar la economía, mejorar el nivel de vida para la mayoría de la población de una manera sostenible, ni reducir significativamente la pobreza y la desigualdad. De acuerdo con la teoría sobre "la maldición de los recursos", los obstáculos para que las economías extractivistas alcancen estos objetivos son estructurales y difíciles de superar; (b) Las reservas remanentes de petróleo del país son limitadas y apenas permitirán continuar las exportaciones netas por 15 o 20 años, con volúmenes decrecientes, y el potencial de los recursos minerales del país es incierto y posiblemente limitado, impidiendo que la declinación de la extracción petrolera sea adecuadamente reemplazada por la minería en gran escala; (c) Los precios bajos e inestables de las materias primas en el corto y mediano plazo, y d) Los impactos grandes e irreversibles de las actividades extractivas en la Amazonía y otras regiones afectadas. Tomando en cuenta los límites del neo-extractivismo, es necesario buscar vías alternativas de desarrollo. La siguiente sección presenta breves pautas para una alternativa no-extractivista.

Objetivos de una estrategia alternativa. Como señala Sen, el objetivo principal del desarrollo es permitir la plena realización de las capacidades humanas para la mayoría de la población. Sobre la base de una evaluación crítica de la experiencia de desarrollo reciente de América Latina, se puede concluir que los dos rasgos del desarrollo que no han podido alcanzarse han sido la equidad y la sostenibilidad. El objetivo central de una estrategia alternativa se puede definir como la mejora de las capacidades humanas dentro de los límites de capacidad de carga de la naturaleza, y la distribución de los beneficios obtenidos de una manera equitativa y participativa.

La integridad de los ecosistemas remanentes debe ser preservada, dado el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza. La realización humana sólo se puede alcanzar de manera sustentable en armonía con la naturaleza. Los beneficios ambientales de los ecosistemas como la regulación del clima, la captura de carbono, las provisiones de agua son necesarios para el futuro sostenible de la humanidad, enmarcando la actividad económica dentro de los límites de los ecosistemas.

La conservación de los ecosistemas no sólo proporciona la base para un futuro sostenible, también permite el mantenimiento de condiciones de vida digna de las poblaciones locales que dependen de ellos y el desarrollo de actividades económicas. La idea es aprovechar la biodiversidad única de Ecuador y el patrimonio cultural para mejorar las condiciones de vida de una manera sostenible y equitativa.

El Estado y los mercados. Como la acción de las fuerzas del mercado no crea por sí sola las condiciones para la diversificación económica o la redistribución social, tal como lo muestra la experiencia de las políticas neoliberales aplicadas en América Latina, es necesario un fuerte compromiso del Estado para promover las ventajas competitivas, mediante la inversión en educación, salud, innovación tecnológica, infraestructura y la creación de condiciones institucionales para el desarrollo de determinadas actividades con posibilidades de encadenamiento y generación de empleo. La idea es desarrollar ventajas competitivas basadas en la conservación de la naturaleza.

Estrategias sectoriales. La estrategia propuesta se basa en la identificación, selección y promoción de los sectores clave de la economía con un alto potencial de desarrollo sostenible y equitativo. Estos sectores deben cumplir ciertas condiciones tales como: requerir mano de obra intensiva, tener encadenamientos internos fuertes y un alto potencial de crecimiento, y ser compatibles con la preservación de los ecosistemas, generando impactos ambientales bajos y controlables.

A corto plazo, el turismo puede proporcionar una base sólida en la fase inicial de la transición a una nueva sociedad más compatible con el *buen vivir*. Ecuador tiene una biodiversidad única y un alto nivel de endemismo (Islas Galápagos, el Parque Nacional Yasuní), diversidad cultural (13 idiomas hablados y 14 nacionalidades indígenas) y un patrimonio histórico bien preservado (Quito y Cuenca). La aplicación de una estrategia sostenida, basada en asociaciones público-privadas, puede consolidar una ventaja competitiva mediante la inversión en infraestructura, seguridad, educación, capacitación y asistencia técnica. El ecoturismo, el turismo de aventura y el turismo cultural pueden conformar *clusters* de pequeñas empresas que requieren mano de obra intensiva.

El turismo internacional crece alrededor del 4% anual, representa el 9,5% del PIB mundial, el 5,4% de las exportaciones mundiales, y proporciona, directa e indirectamente, el 9% del empleo en el mundo¹⁷⁴. La industria del turismo tiene también una buena elasticidad ingreso de la demanda, y los subsectores como el ecoturismo son aún más dinámicos.

Un buen ejemplo de una estrategia exitosa de desarrollo con un componente importante de ecoturismo en América Latina es Costa Rica, donde el turismo internacional representa el 4,6% del empleo y el PIB. Las cifras del Ecuador son mucho más bajas (1,7% del empleo y el 1,9% del PIB)¹⁷⁵.

No todas las experiencias turísticas ofrecen resultados adecuados en cuanto a la generación de empleo, equidad y sostenibilidad. Los centros turísticos de lujo pueden tener vínculos débiles con las economías locales y generar un efecto de goteo bajo sobre el empleo. El ecoturismo, el turismo cultural basado en la comunidad y el turismo de aventura tienen enlaces locales más fuertes, ofrecen mejores oportunidades para empresas a pequeña escala y fomentan la conservación de los ecosistemas. A fin de mantener un impacto ambiental bajo, se requiere el establecimiento de regulaciones.

En Ecuador hay varias experiencias de turismo, locales y regionales exitosas. Entre éstas, se puede mencionar los casos de ciudades como Cuenca y Quito, así como pequeños pueblos como Baños y Mindo. A nivel micro, el caso de la comunidad Kichwa Añangu (Yasuní) es notable. A pesar de las deficiencias en la infraestructura, la educación, la promoción y la seguridad, el turismo nacional e internacional contribuyó en 2010 con un 4,4% del empleo en el Ecuador, lo que proporciona 25 veces más empleos que la extracción de petróleo.

Seguridad alimentaria. A medida que la tierra y el agua son cada vez más escasas en el Ecuador, y la fuerza de trabajo seguirá siendo abundante, es necesario que las políticas agrarias promuevan tecnologías que a la vez tengan altos rendimientos por hectárea y demanden mano de obra intensiva, como por ejemplo la agroecología y la agrosilvicultura. Adicionalmente, estas tecnologías promueven la conservación del suelo, la producción agrícola diversificada y tienen bajos impactos ambientales. Los pequeños campesinos conforman la mayor parte de la población rural en Ecuador, sin embargo, las políticas agrarias aplicadas hasta el momento se basan en la modernización conservadora del agro que promueve la adopción del modelo de la revolución verde mediante plantaciones y grandes propiedades, y busca anclar a los campesinos a las grandes empresas agroindustriales, sea como proveedores de materia prima o fuerza de trabajo mal remunerada.

Políticas sociales. Para alcanzar la equidad, una redistribución social debe complementar las políticas económicas y ambientales. Una redistribución de la tierra y el acceso al agua, en beneficio de los campesinos, las comunidades indígenas y pequeños

¹⁷⁴ Foro Económico Mundial, 2015.

¹⁷⁵ Foro Económico Mundial, 2013 & 2015.

propietarios, debe complementarse con programas de apoyo y fomento a la agroecología. También se requiere una democratización del crédito, incluidos los programas de microcréditos y el apoyo a las pequeñas y medianas empresas, como parte de un programa más amplio que incluye investigación, desarrollo, asistencia técnica y capacitación.

Bibliografía

- Banco Central del Ecuador, Cuentas Nacionales Anuales Base 2007, e Información Estadística mensual, marzo 2016; IMF (2016).
- Banco Central del Ecuador, Información Estadística Mensual, agosto 2017 (www.bce.fin.ec), U.S. Department Of Labour (<http://www.bls.gov/cpi/>).
- Burchard, Hans/Jürgen and Dietz, Kristina (2014). “(Neo-)extractivism –a New Challenge for Development Theory from Latin America”. *Third World Quarterly* Vol. 35, No. 3, 468-486.
- ECLAC, New Horizons 2030, Equality at the center of sustainable development. Santiago: ECLAC, 2016.
http://periododesesiones.cepal.org/36/sites/default/files/s1501358_en.pdf
- Frente de Defensa de la Amazonía. 1999. La Texacontaminación en el Ecuador. Lago Agrio. Ecuador.
- INEC, Encuestas nacionales ENEMDU, 2007 a 2016 (<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>).
- Herbert, Bob. “Disaster in the Amazon”. *New York Times*, June 4, 2010.
- Interamerican Dialogue, China-Latin America Finance Database, 2016.
http://www.thedialogue.org/map_list/
- International Monetary Fund, World Economic Outlook Database, April 2016b.
<https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/01/weodata/index.aspx>. Visitado en mayo 2016.
- International Monetary Fund, World Economic Outlook, April 2016a. Washington D.C.: IMF.
- Larrea, C. & Warnars, L. (2009). “Ecuador’s Yasuni-ITT Initiative: Avoiding emissions by keeping petroleum underground”. *Energy for Sustainable Development* 13 (2009) 219–223.
- Sachs, Jeffrey. (1995). "Natural Resource Abundance and Economic Growth". National Bureau of Economic Research, Working Paper 5398.
- Larrea, C. y Larrea, A. I. (2007). Empleo Apropiado y Desempleo Estructural en el Ecuador. Quito: UASB, repositorio digital.
<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/838/1/LARREAC-CON004-EMPLEO.pdf>
- Larrea, C. et al. (2013). Atlas de las desigualdades socio-económicas del Ecuador. Quito: SENPLADES.

Pastor, Wilson, “Evaluación de la XI Ronda de Licitaciones”, julio 2013.
http://www.planv.com.ec/sites/default/files/evaluacion_de_los_resultados_de_la_xi_ronda.pdf.

RAISG (2015). *Deforestación en la Amazonía (1970-2013)*. Sao Paulo.

2. Alternativas desde la Amazonía Ecuatoriana hacia una sociedad equitativa y resiliente

Carlos Larrea

Tradicionalmente se ha considerado al crecimiento económico como el requisito más importante para el desarrollo, sin embargo, los efectos desalentadores del crecimiento alcanzado en las últimas décadas en términos de equidad, sustentabilidad ambiental y mejora en la calidad de vida han conducido a un sustancial replanteamiento del tema, e incluso a corrientes que planean la necesidad de una sociedad global estacionaria o un decrecimiento en el futuro próximo.

Durante los últimos 60 años casi todos los países en desarrollo han alcanzado mejoras significativas en sus condiciones de vida, así como también resultados importantes en crecimiento y diversificación económica (UNDP, 2013a). Pese a ello, existen tres dimensiones en las que el crecimiento ha sido claramente insatisfactorio a escala global.

En primer lugar, el crecimiento económico ha sido acompañado por una tendencia de larga duración al aumento de la desigualdad social, que ha conducido al mantenimiento del 50% de la población en países en desarrollo bajo la línea de pobreza¹⁷⁶, mientras que los beneficios del crecimiento se han concentrado crecientemente en una fracción muy reducida de la población mundial.

En segundo lugar, el crecimiento alcanzado ha superado la biocapacidad del planeta para sustentarlo, y la economía mundial no puede continuar expandiéndose sin afectar, en un futuro cercano y en forma severa o catastrófica, a los ecosistemas que sustentan la vida sobre el planeta.

Aunque la economía mundial continúa creciendo a ritmos cercanos al 3% anual, este crecimiento carece de sustentabilidad, ya que la huella ecológica del planeta superó desde 1978 la capacidad natural de soporte de los ecosistemas frente a la actividad humana, y en varios temas críticos, como cambio climático, pérdida de biodiversidad y eutrofización, los índices actuales superan la capacidad de recuperación del planeta (Rockström et al, 2009). En consecuencia, de no tomarse correctivos sustanciales y urgentes a escala mundial, en especial en relación con el cambio climático y la biodiversidad, la actual civilización se aproxima a una crisis ambiental de gran magnitud que pone en peligro el progreso alcanzado desde la revolución industrial.

Finalmente, la asociación entre la realización humana y la mayor posesión de bienes y servicios más allá de la satisfacción de necesidades fundamentales se ha mostrado débil.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Según el Banco Mundial, en 2010 el 49.9% de la población en países en desarrollo se encontraba bajo una línea de pobreza de 2.5 dólares PPA por día (cifras calculadas con el programa PovcalNet). <http://iresearch.worldbank.org/PovcalNet/index.htm>. Visitado en Septiembre 2014.

¹⁷⁷ Larrea, Carlos. - "Límites de crecimiento y línea de codicia: un camino hacia la equidad y sustentabilidad". En: Gustavo Endara (coordinador). Postcrecimiento y buen vivir. Quito: FES-ILDIS, 2014.

El crecimiento continuo de la economía mundial, más allá de los límites de resiliencia del planeta, es el resultado del proceso de acumulación capitalista, impulsado por la búsqueda apenas regulada de ganancia individual o corporativa. Hasta el momento, la capacidad de regulación pública o internacional al capital productivo o financiero se ha mostrado insuficiente, e incapaz de detener las tendencias a una crisis ambiental y social de proporciones planetarias.

Esta es la razón de fondo por la que se hace indispensable la construcción, desde la sociedad civil, de opciones locales, nacionales y globales que permitan ir tejiendo una sociedad estructuralmente distinta a la actual, en la cual los ciudadanos del mundo tengan capacidad para definir y controlar la economía global, encauzándola hacia la satisfacción equitativa y sustentable de las necesidades humanas.

Una sociedad participativa, equitativa y sustentable futura debe basarse en el control social de la economía, superando la estructura actual impulsada en la maximización débilmente regulada de la utilidad privada sobre el capital. En este sentido, la sociedad futura puede denominarse como post-capitalista; pese a ello, es muy poco lo que se puede vislumbrar en la actualidad, tanto sobre sus características más concretas como sobre las formas de transición hacia ella.

Desde la Amazonía ecuatoriana se han originado algunas propuestas con alto potencial para avanzar hacia una sociedad alternativa, equitativa, participativa y resiliente. La Constitución ecuatoriana de 2008 ha sido la primera en reconocer derechos a la naturaleza, específicamente el derecho de los ecosistemas a vivir y prosperar. Todo ciudadano puede evitar jurídicamente la destrucción de la naturaleza presentando una demanda al amparo de los Arts. 71 y 72.

Aunque la aplicación de los derechos de la naturaleza en el Ecuador ha sido muy limitada, su reconocimiento ha creado un precedente internacional, impulsando un cambio de paradigma en la relación entre el ser humano con la naturaleza, cuestionando la visión tradicional antropocéntrica, que concibe a la naturaleza únicamente como un recurso a aprovecharse, a una visión alternativa y holística, que define a nuestra especie como parte integrante de la naturaleza, y a nuestra existencia como condicionada a una relación de armonía y equilibrio con los ecosistemas que la originaron. También ha aparecido con fuerza en Europa la campaña para el reconocimiento del ecocidio como un crimen contra la humanidad.

La segunda noción que aporta a la construcción de una sociedad alternativa es la visión del *buen vivir* o *sumak kawsay* en lengua kichwa, basada en la cosmovisión de los pueblos indígenas del Ecuador y Bolivia, que un significado aporte de la Amazonía ecuatoriana, en particular del pueblo de Sarayaku.

Esta visión ha recibido aportes de intelectuales mestizos y ha sido sistematizada de varias maneras desde los años 1900 y principalmente desde inicios del presente siglo. La Constitución ecuatoriana de 2008 la define como una meta alternativa para el desarrollo. Aunque este concepto, originado en una cosmovisión indígena y en su interpretación, ha

sido entendido de diversas formas y lleva consigo cierta ambigüedad, algunos de sus elementos centrales pueden conllevar un aporte significativo hacia la elaboración de una forma de vida alternativa, con algunos elementos básicos que se pueden enfatizar.

Una sistematización reciente de la cosmovisión indígena Amazónica enfatiza su percepción del *buen vivir* principalmente como resistencia, en defensa de los territorios, la lengua, la cultura, y los derechos de educación, salud y justicia propia de los pueblos indígenas (Seco, 2015)¹⁷⁸.

La noción del buen vivir conlleva también elementos propositivos, y puede entenderse como un proceso hacia la mejora participativa de la calidad de la vida, a partir no solamente de un mayor acceso a bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades humanas, sino también mediante la consolidación de la cohesión social, los valores comunitarios, y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes para la construcción de su propio destino y la felicidad, sobre la base de la equidad con respeto a la diversidad. Este proceso se inscribe en una relación armónica con la naturaleza, que concibe a la sociedad humana como un elemento constitutivo de una totalidad dinámica en evolución, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado.

En consecuencia, los elementos constitutivos del *buen vivir* se pueden sintetizar como:

- 1) Satisfacción equitativa y universal de las necesidades humanas. Éstas integran las necesidades básicas de acceso a la educación, nutrición, salud, empleo y trabajo, vivienda y hábitat, incorporando además una forma participativa y comunitaria de satisfacerlas, en concordancia con los derechos humanos y en ausencia de discriminación por etnicidad, cultura, género, grupos de edad, región de origen o residencia, nacionalidad, creencias políticas, valores religiosos y culturales, estado de salud y capacidad física de las personas.
- 2) Una mejora sostenible de la calidad de vida, que no se reduce a la mera posesión de bienes materiales y el acceso a servicios, sino que fundamentalmente implica una mayor solidaridad y cohesión social, la construcción colectiva de la felicidad y la consolidación de lazos comunitarios con un acceso universal y equitativo a los recursos necesarios para la realización humana.
- 3) El respeto a la diversidad cultural y a la pluralidad de cosmovisiones, de acuerdo con las tradiciones ancestrales de los pueblos y sus valores contemporáneos.
- 4) La eliminación de la inequidad social. Debe diferenciarse entre las nociones de desigualdad, que se refiere a toda diferencia individual o colectiva en el acceso a bienes y servicios, patrimonio y capacidades individuales, e inequidad, que se relaciona con diferencias sociales evitables y éticamente inaceptables.

¹⁷⁸ Seco, Carmen. “Sumak Kasay: una forma de caminar la vida”. Documento no publicado, 2015.

- 5) Una relación sustentable entre la economía y la naturaleza, que implica que la capacidad productiva de bienes y servicios, la extracción de energía y materias primas, y la emisión de residuos se mantengan dentro de los límites de soporte de los ecosistemas naturales. La noción de sustentabilidad integra los derechos de la naturaleza, reconocidos en la constitución de 2008, y también el derecho de las generaciones futuras a una vida digna.

El tercer aporte de la Amazonía ecuatoriana hacia una sociedad futura es la Iniciativa Yasuní-ITT, presentada por el Ecuador en 2007, con apoyo de Naciones Unidas y cancelada en 2013. Esta propuesta constituye todavía la única herramienta para mantener inexploradas las reservas de combustibles fósiles en lugares de alta sensibilidad ambiental o cultural en países en desarrollo, mediante un fondo internacional a invertirse en energías renovables, reducción de la deforestación y desarrollo social sustentable.

La evidencia científica establece que, para mantener el calentamiento global en el límite aceptable de 2 °C para fines de siglo, la humanidad debe mantener inexplorada la mayor parte (dos tercios) de las reservas probadas de petróleo, gas natural y carbón mineral.¹⁷⁹ En América Latina, el 39% de las reservas de petróleo deben mantenerse bajo tierra.

Si el mundo debe renunciar a la extracción de una parte importante de las reservas conocidas de petróleo, los depósitos a privilegiarse para la conservación son aquellos cuya explotación implica los mayores costos ambientales y sociales, en términos de biodiversidad, comunidades indígenas y patrimonio internacional. Debe priorizarse también la conservación de los lugares cuyos beneficios globales sean los óptimos en términos de mitigación y adaptación al cambio climático, y preservación de la biodiversidad. En estos grupos ocupan un lugar privilegiado las reservas bajo áreas de gran valor biológico y cultural en países en desarrollo.

El mecanismo creado para Yasuní-ITT puede convertirse en un instrumento permanente bajo el Convenio Marco de Cambio Climático, mediante la creación de un fondo internacional al cual los países megadiversos en desarrollo con reservas de combustibles fósiles en áreas biológica y culturalmente sensibles puedan aplicar. Este fondo puede ser enriquecido con un patrimonio suficiente para iniciar los procesos de preparación de proyecto y levantamiento de recursos adicionales, con un cuerpo central encargado de la coordinación de proyectos, monitoreo, control y evaluación.¹⁸⁰

Al tomar los derechos de la naturaleza, el buen vivir y la Iniciativa Yasuní-ITT en forma integrada, se puede apreciar la verdadera dimensión de la ruptura epistemológica que

¹⁷⁹ Meinshausen, Malte, Meinshausen, Nicolai, Hare, William, Raper, Katja, Knutti, Reto, Frame, David and Allen, Myles (2009). “Greenhouse-gas emission targets for limiting global warming to 2 ° C”. *Nature* Vol 458/30 April 2009 doi:10.1038/nature 08017. McGlade, Christophe and Ekins, Paul. “The geographical distribution of fossil fuels unused when limiting global warming to 2 °C”. *Nature* 517, 187–190 (08 January 2015), doi:10.1038/nature14016.

¹⁸⁰ Murmis, María Rosa y Larrea, Carlos. “We can start leaving the oil in the ground right now – here's how”, *The Guardian*, febrero 9, 2015. <http://gu.com/p/45epj>

representan frente a los paradigmas dominantes de la modernidad y la economía convencional de inspiración neoclásica.

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza conlleva un cambio paradigmático ético, al pasar de una visión antropocéntrica, que concibe a la naturaleza meramente como un objeto que puede ser explotado, apropiado o destruido en beneficio de los seres humanos, hacia una visión biocéntrica que define a los seres naturales como sujetos con el derecho a existir y evolucionar. La realización humana, según esta última concepción, solamente es posible en armonía con la naturaleza y manteniendo los límites de la resiliencia de sus ecosistemas. En consecuencia tanto el desarrollo de la ciencia y la tecnología como los beneficios de las políticas nacionales e internacionales encaminados a mejorar la calidad de la vida deben hacerlo incluyendo a los seres humanos y a su entorno natural. Esta visión concuerda con el enfoque de la Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco, que confiere a todos los seres que conforman la naturaleza una dignidad intrínseca, al ser parte de la creación.

Las prescripciones normativas de la economía y las ciencias sociales, que se proponen aplicar los conocimientos de estas ciencias en beneficio del bienestar común, deben incluir no solamente a los seres humanos sino también a su entorno natural.

Integrado en esta visión, el *buen vivir* integra las nociones de equidad, participación, respeto a la diversidad cultural y calidad de la vida, más allá de la posesión de bienes materiales, como elementos fundamentales de la realización humana, siempre en armonía con la naturaleza.

Finalmente, la Iniciativa Yasuní-ITT integra una forma de valorar la naturaleza, la biodiversidad y las culturas humanas, más allá de su valor de mercado, superando los estrechos límites de la economía convencional que ignoran los beneficios de los ecosistemas. La Iniciativa abre nuevos caminos a las acciones del Estado y los organismos internacionales al definir el valor de la conservación y la necesidad de prevenir amenazas ecológicas globales como la del cambio climático con nuevos instrumentos y nuevos criterios éticos, integrando los derechos de la naturaleza y el *buen vivir*.