

Icaria  Antrazyt

AMÉRICA LATINA

“El libro de Alberto Acosta tiene un objetivo didáctico: el de explicar los principales rasgos del principio del Sumak Kawsay, el Buen Vivir, en cuanto orientación basilar constitucional. Lo presenta como un principio que, partiendo de una contribución indígena, es válido mucho más allá de los pueblos indígenas y del mismo Ecuador. Es un principio propio del siglo XXI, del siglo que comienza con la entrada en la agenda política mundial de los límites ecológicos del desarrollo capitalista. Al afirmar tal principio, Ecuador sale de la jaula de la dependencia y del subdesarrollo político e ideológico, y se afirma como un país en pie de igualdad con todos los otros países, decidido a compartir las causas mundiales por las cuales vale la pena luchar si de verdad el futuro va a tener futuro.

La complejidad del Sumak Kawsay atraviesa todo el libro y Alberto Acosta la analiza en sus dimensiones principales: como alternativa al desarrollo; como una nueva dimensión de derechos (los derechos de la naturaleza); como semilla que solamente puede germinar en un nuevo tipo de Estado, el Estado plurinacional, el cual se construye con la participación de los ciudadanos, pueblos y nacionalidades mediante diferentes formas de democracia, lo que llamo demodiversidad; como matriz de una nueva economía solidaria y plural de vocación posextractivista y poscapitalista. Acosta muestra que el Sumak Kawsay, siendo una novedad constitucional, no es una entidad exótica o sin precedentes, al contrario, es parte de una problemática mucho más amplia, de una conversación de la humanidad en la que están participando intelectuales y movimientos sociales del Norte global y del Sur global, del Occidente y del Oriente”.

Boaventura de Sousa Santos



387

ALBERTO ACOSTA

ALBERTO ACOSTA

El Buen Vivir

El Buen Vivir

Sumak Kawsay, una oportunidad
para imaginar otros mundos

Icaria  Antrazyt

Icaria

M.
1055

P/

Icaria Antrazyt

es economista ecuatoriano, ex presidente de la Asamblea Constituyente y ex ministro de Energía y Minas y ha sido candidato a la Presidencia de la República en 2013.

Profesor-investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y profesor visitante en diferentes universidades. Es asesor de los movimientos sindical e indígena, con los que está vinculado desde hace décadas; consultor internacional; editorialista de varios medios de comunicación y miembro del consejo editorial de revistas nacionales e internacionales.

Ha participado en seminarios y conferencias en varios países del mundo. Ha escrito numerosos libros individualmente y en colectivo, así como decenas de artículos en revistas, publicados en diferentes idiomas, dentro y fuera del Ecuador.

La colección pretende ser una herramienta imprescindible para universitarios, estudiosos, gestores políticos y sociales, y todos aquellos lectores interesados en profundizar en la temática que ofrece cada libro.

recoge trabajos sobre aspectos de la realidad social, histórica o presente, y apuntes para el desarrollo de otros posibles modelos.

ALBERTO ACOSTA

EL BUEN VIVIR

SUMAK KAWSAY, UNA OPORTUNIDAD
PARA IMAGINAR OTROS MUNDOS

M. 1055

CIDAC

Centro de Recursos
Rua Tomás Ribeiro nº3, Lisboa
Telefone: 213 172 860

Icaria & Antrazyt
AMÉRICA LATINA

Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorine Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

*Imaginando el mundo de mis nietos y mis nietas...
La tarea no ha concluido. Recién empieza.
Realmente siempre estará empezando...*

Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas
Fotografía de la cubierta: equipo Icaria

© Alberto Acosta
© De esta edición
Icaria editorial, s. a.
Arc de Sant Cristòfol, 11-23
08003 Barcelona
www.icariaeditorial.com

Primera edición: marzo de 2013

ISBN: 978-84-9888-475-3
Depósito legal: B. 2.696-2013

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso en Romanyà/Valls, s. a.
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

Printed in Spain. Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial.

ÍNDICE

Prefacio, Boaventura de Sousa Santos	9
Unas pocas palabras preliminares	13
A modo de prólogo	
Conocer los caminos del infierno, para evitarlos	15
I. El Buen Vivir, una propuesta global...	21
II. El desarrollo, de la euforia al desencanto	27
III. El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo	49
IV. Riesgos y amenazas para el Buen Vivir	65
V. El Buen Vivir y los Derechos de la Naturaleza	73
VI. El complejo desafío de la construcción del Estado plurinacional	111
VII. Otra economía para el Buen Vivir	129
VIII. Un debate en marcha	177
Bibliografía	181

Ya lo ves, señor Nicetas —dijo Baudolino—, cuando no era presa de las tentaciones de este mundo, dedicaba mis noches a imaginar otros mundos. Un poco con la ayuda del vino, y un poco con la de la miel verde. No hay nada menor que imaginar otros mundos para olvidar lo doloroso que es el mundo en que vivimos. Por lo menos, así pensaba yo entonces. Todavía no había entendido que, imaginando otros mundos, se acaba por cambiar también este.

UMBERTO ECO

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.

ANA ESTHER CECENA

El buen vivir (es) una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo.

JOSÉ MARÍA TORTOSA

Los mundos nuevos deben ser vividos antes de ser explicados.

ALEJO CARPENTIER

PREFACIO

Boaventura de Sousa Santos

Con mucho gusto presento a los lectores este importante libro de Alberto Acosta. El autor trata en este libro de un tema con el cual tiene gran familiaridad, no solamente por su formación profesional, sino también por el hecho de que fue presidente de la Asamblea Constituyente que estableció el Buen Vivir como principio definidor del nuevo Ecuador, en el momento en que emergía de la pesadilla de la noche neoliberal. La consagración constitucional de este principio fue un acontecimiento de trascendente importancia en la historia del constitucionalismo moderno. De un día al otro, Ecuador se ubicó en la delantera de lo que yo llamé el constitucionalismo transformador y merecidamente llamó la atención mundial. ¿En qué consistía la novedad?

En primer lugar, el proceso constituyente fuera en sí mismo novedoso. La nueva Constitución no sería un trabajo técnico de expertos nacionales o extranjeros, estos últimos entrenados para redactar las constituciones de los diferentes países que los contractan para el efecto y siguiendo las orientaciones de los grupos políticos que controlan el proceso constitucional. Al contrario, la Constitución de Montecristi quiso ser una Constitución ecuatoriana, simultáneamente raizal y abierta al mundo, con un pie en la tierra y otro en la aspiración de una

nueva dignidad para el pueblo ecuatoriano. Para eso contó con una larga y plural participación de la sociedad.

En segundo lugar, la novedad residía en que, al dar tanaña preeminencia a un principio que para ser afirmado con exactitud tenía que ser referido en kichwa (Sumak Kawsay), la Constitución practicaba un acto de justicia histórica con los pueblos indígenas. Y lo practicaba de la manera más correcta, no como acto de conciliación mirando al pasado, sino todo lo contrario, como marca definidora de un proyecto de país emergiendo para un futuro finalmente libre de la colonialidad del saber, del poder y de la ley que pasara con subterránea continuidad de la colonia a la posindependencia. Finalmente, la novedad de la Constitución estaba en que este nuevo proyecto de país no pretendía simplemente corregir los excesos del neoliberalismo, proponía un cambio civilizatorio, o sea, la utopía. Por todas estas razones la Constitución de Montecristi ponía el país ante una alternativa radical: o la Constitución cambiaría el país o el país más tarde o más temprano cambiaría la Constitución. Esta alternativa sigue en abierto y mi previsión es que seguirá abierta por algún tiempo.

El libro de Alberto Acosta tiene un objetivo didáctico: el de explicar los principales rasgos del principio del Sumak Kawsay en cuanto orientación basililar constitucional. Antes de todo lo presenta como un principio que, partiendo de una contribución indígena, es válido mucho más allá de los pueblos indígenas y del mismo Ecuador. Es un principio propio del siglo XXI, del siglo que comienza con la entrada en la agenda política mundial de los límites ecológicos del desarrollo capitalista. Al afirmar tal principio, Ecuador sale de la jaula de la dependencia y del subdesarrollo político e ideológico, y se afirma como un país en pie de igualdad con todos los otros países, decidido a compartir las causas mundiales por las cuales vale la pena luchar si de verdad el futuro va a tener futuro.

La complejidad del Sumak Kawsay atraviesa todo el libro y Alberto Acosta la analiza en sus dimensiones principales: como alternativa al desarrollo; como una nueva dimensión de derechos, los derechos de la naturaleza; como semilla que solamente puede germinar en un nuevo tipo de Estado, el Estado Plurinacional, el cual se ha construido con la participación de los ciudadanos, pueblos y nacionalidades mediante diferentes formas de democracia, lo que en mis trabajos llamo la demodiversidad; como matriz de una nueva economía solidaria y plural de vocación posextractivista y poscapitalista. Los temas son tratados con mucha seriedad y en todos ellos Acosta muestra que el Sumak Kawsay, siendo una novedad constitucional, no es una entidad exótica o sin precedentes si uno va más allá de su registro lingüístico. Al contrario, es parte de una problemática mucho más amplia, de una conversación de la humanidad en la que participan intelectuales y movimientos sociales del Norte global y del Sur global, del Occidente y del Oriente.

Todos estos asuntos son controvertidos y pueden ser temas de debates muy enriquecedores para el país. Estoy seguro que, de todos los debates, el más intenso va a ser el de las políticas de transición, una vez que, como bien afirma Acosta, la magnitud de lo que está propuesto no permite realizarlo en un par de años sino de generaciones. En este dominio Acosta es particularmente controvertido pero presenta sus propuestas de manera abierta y reconoce las ambigüedades. Que alguien no esté de acuerdo con él o que tenga dudas es muy bien acogido por el espíritu profundamente democrático de Acosta. Por encima de todo, él invita al debate sin condiciones.

Lo mejor que puede pasar a este libro es eso mismo, ser una invitación, un estímulo para vehementes y democráticos debates. Bien lo merece.

UNAS POCAS PALABRAS PRELIMINARES

Este libro recoge algunos textos previos del autor. Más de uno es el producto de esfuerzos colectivos. Pero sobre todo se nutre del debate constituyente de Montecristi, en sus intensas fases de preparación, de realización y de su inconclusa cristalización. Esta es la matriz de las reflexiones y conclusiones que contienen estas páginas.

En realidad para hablar del Buen Vivir hay que recurrir a las experiencias, visiones y propuestas de aquellos pueblos —dentro y fuera del mundo andino y amazónico— empeñados en vivir en armonía entre sí y con la naturaleza, poseedores de una historia larga y profunda, todavía bastante desconocida e incluso marginada. No hay forma de escribir sobre esta cuestión a partir de un reducto académico aislado de los procesos sociales. Entonces, estas líneas, en las que la responsabilidad las asume íntegramente el autor, no constituyen una autoría individual. Y menos aún pueden ser entendidas como verdades reveladas.

Con este modesto aporte se pretende seguir echando leña en el fuego del debate. Y también se quiere dar algunas luces para la acción.

No está en juego un mejor sistema de acumulación material. Tampoco es suficiente una mejor distribución y redistribución de los frutos acumulados. En definitiva no se trata

de hacer mejor las cosas esperando que ahora sí los resultados sean satisfactorios. Menos aún se busca proponer una serie de ideas y consensos para parchar el sistema. Nada de eso.

El mundo precisa cambios profundos, radicales. Urge superar esas visiones simplistas que convirtieron al economicismo como el eje de la sociedad. Se precisa otra forma de organización social y nuevas prácticas políticas. Para lograrlo es imprescindible despertar la creatividad y consolidar el compromiso al servicio de la vida para no convertirnos en meros aplicadores de procedimientos y de recetas caducas.

El Buen Vivir es una apuesta por un mundo diferente, que no se logrará solo con discursos radicales carentes de coherencia entre lo que se dice y lo que se hace. Sí, otro mundo será posible, si se lo piensa y construye democráticamente, cimentando este esfuerzo en los Derechos Humanos y en los Derechos de la Naturaleza.

Muchas de estas reflexiones, a más de nutrirse del debate constituyente, se enriquecieron —en un largo proceso de construcción— con los aportes y la crítica de Eduardo Gudynas, Esperanza Martínez, Joan Martínez Alier, Koldo Unceta y Paco Rohn, en estricto orden alfabético por sus nombres. A José María Tortosa y Jürgen Schuldt agradezco especialmente su apoyo permanente, en especial sus valiosas observaciones y sus cuestionamientos al presente texto. A todos mi especial gratitud y amistad.

A MODO DE PRÓLOGO

CONOCER LOS CAMINOS DEL INFIERNO, PARA EVITARLOS

Aun si supiera que mañana el mundo se habría de desintegrar, igual plantaría mi manzano.

MARTIN LUTHER KING

En América Latina, en las últimas décadas, han aflorado propuestas de cambio profundas que se perfilan como caminos para una transformación civilizatoria. Las movilizaciones y rebeliones populares, especialmente desde el mundo indígena en Ecuador y Bolivia, asoman como la fragua de procesos históricos, culturales y sociales de larga data, conforman la base del Buen Vivir, sumak kawsay (en kichwa) o suma qamaña (aymara). En esos países andinos estas propuestas revolucionarias cobraron fuerza en sus debates constituyentes y se plasman en sus constituciones, sin que por esto se plasmen aún en políticas concretas...

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida. No es un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales y tampoco se trata simplemente de un nuevo régimen de desarrollo. El Buen Vivir, en esencia, es el proceso de vida que proviene de la matriz comunitaria de pueblos que viven en armonía con la naturaleza. El Buen Vivir constituye un paso cualitativo importante al superar el tradicional concepto de desarrollo y sus múltiples sinónimos, e introduce una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

Y por eso mismo la discusión sobre el Buen Vivir es en extremo compleja.

Esta concepción del Buen Vivir desnuda los errores y las limitaciones de las diversas teorías del llamado desarrollo. Crítica el concepto mismo de desarrollo transformado en una entelequia que norma y rige la vida de gran parte de la humanidad, a la que perversamente le es imposible alcanzar ese tan ansiado desarrollo, mientras que quienes se pretende ser desarrollados muestran cada vez más señales de su maldesarrollo. En un mundo, donde, por lo demás, las brechas que separan a los ricos de los pobres, incluso en países industrializados, se ensanchan permanentemente.

La discusión se enriquece con propuestas diversas y plurales que recogen elementos planteados desde dentro y aun desde fuera de la región. Esta visión de los marginados por la historia, particularmente desde los pueblos y nacionalidades indígenas, se plantea como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia en diversidad entre los seres humanos y en armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en el mundo.

La pregunta que cabe en este punto es si será posible y realista intentar un ordenamiento social diferente dentro del capitalismo. Se entiende uno fundamentado en la vigencia de los Derechos Humanos y de los Derechos de la Naturaleza. La respuesta es simple, eso es definitivamente imposible. Sin embargo, con la sola aceptación constitucional del Buen Vivir no se superará este sistema que es en esencia la civilización de la desigualdad y de la devastación.

Para entender lo que implica el Buen Vivir, que no puede ser simplistamente asociado al «bienestar occidental», hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y (las) nacionalidades indígenas.

Concentrémonos en algunos de sus aspectos raizales.

Es indispensable repensar el Estado desde lo plurinacional e intercultural. Este es un compromiso histórico. No se trata simplemente de modernizar el actual Estado incorporando burocráticamente lo indígena y lo afro, o favoreciendo espacios especiales para lo indígena, como la educación intercultural bilingüe solo para los indígenas, o constituyendo unidades burocráticas para el manejo de lo indígena... La educación intercultural, dejémoslo categóricamente sentado, debe ser diseñada y aplicada en todo el sistema educativo, por supuesto, con otros principios conceptuales para poder construir el Buen Vivir.

El Estado plurinacional exige asumir y procesar los códigos culturales de los pueblos y las nacionalidades indígenas. Es decir, hay que abrir la puerta a un amplio debate sobre este tema para transitar hacia otro tipo de Estado no atado a las tradiciones eurocéntricas. Y en este proceso, donde habrá que repensar las estructuras e instituciones existentes, hay que construir una institucionalidad que haga realidad el ejercicio horizontal del poder. Esto implica ciudadanizar individual y colectivamente el Estado, especialmente desde espacios comunitarios como formas activas de organización social. En definitiva, la democracia misma tiene que ser repensada y profundizada.

La superación de las desigualdades e inequidades es ineludible. La descolonización y la despatriarcalización son tareas importantes, tanto como la superación del racismo profundamente enraizado en muchas de nuestras sociedades. La cuestión social y también la cuestión territorial requieren urgente atención. Por igual se precisa superar aquellas visiones simplistas que convirtieron al economicismo en el eje de la sociedad. Esta es una apuesta por un futuro diferente, que no se logrará exclusivamente con discursos radicales carentes de propuesta.

A partir de la definición constitucional ecuatoriana de una economía social y solidaria y de la definición constitucional boliviana de una economía social y comunitaria se aspira a construir relaciones de producción, de intercambio y de cooperación que propicien la suficiencia (más que la sola eficiencia) y la calidad, sustentadas en la solidaridad. Aquí dejemos sentado que, tal como reza la Constitución ecuatoriana, el ser humano, al ser el centro de la atención, según mandato constitucional, es el factor fundamental de la economía. Y en ese sentido, rescatando la necesidad de fortalecer y dignificar el trabajo, se proscribió cualquier forma de precarización laboral. En el Buen Vivir hay que ir más allá. En ese espacio las personas deben organizarse para recuperar y asumir el control de sus propias vidas. Pero eso no es todo.

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir, de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. En juego está, además, la defensa de la vida en contra de esquemas de organización de la producción antropocéntricos, causantes de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales. En definitiva, para ponerlo en palabras del ex-asambleísta constituyente y ex viceministro de Planificación de Bolivia, Raúl Prada Alcoreza, «ahora se movilizan los pueblos contra el capitalismo, hemos pasado de la lucha del proletariado contra el capitalismo a la lucha de la humanidad contra el capitalismo».

De lo anterior se desprende que la superación del divorcio entre la naturaleza y el ser humano es una de las grandes tareas. Escribir ese cambio histórico es el mayor reto de la humanidad si es que no se quiere poner en riesgo la existencia misma del ser humano sobre la Tierra. De eso tratan los Derechos de la Naturaleza, incluidos en la Constitución de Ecuador (2008), mas no en la Constitución boliviana

(2009), en la que, eso sí, se otorga un puesto preferente a la Pacha Mama o Madre Tierra.

No se trata simplemente de hacer mejor lo realizado hasta ahora y esperar a que las cosas cambien, además, para bien. Como parte de la construcción colectiva de un nuevo pacto de convivencia social y ambiental es necesario construir nuevos espacios de libertad y romper todos los cercos que impiden su vigencia.

Hoy más que nunca, en medio de la debacle financiera internacional, que es apenas una faceta de la crisis civilizatoria que se cierne sobre la humanidad, es imprescindible construir otras formas de vida, que no estén normadas por la acumulación del capital. El Buen Vivir sirve para eso, incluso por su valor político transformador y movilizador.

Se necesita dar vuelta la página definitivamente.

Dichas conquistas constitucionales, que sintetizan gran parte de los anhelos populares, como es obvio, resultan, muchas veces, imposibles de aceptar (e inclusive de entender) por parte de los constitucionalistas tradicionales atentos a las demandas del poder. Por lo tanto, quienes ven amenazados sus privilegios o quienes se han asumido como los únicos portadores de la verdad constitucionalista no descansarán en su empeño por combatirlos. Y lo que es hasta triste, desde los propios gobiernos que apoyaron estos procesos constituyentes y la aprobación plebiscitaria de las constituciones, aumentan las amenazas y las críticas a dichas constituciones...

El Buen Vivir —en tanto filosofía de vida— abre la puerta para construir un proyecto liberador y tolerante, sin prejuicios ni dogmas. Un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencia y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente sociedades democráticas.

Para poder caminar por una senda diferente es preciso superar el objetivo básico y los móviles del «modelo occidental de desarrollo». Hay que propiciar una transformación radical de las concepciones y lenguajes convencionales del desarrollo y del progreso impuesto desde hace más 500 años: «La flecha del progreso está rota y el futuro ha perdido su brillo: lo que nos depara son mas amenazas que promesas» (Wolfgang Sachs, 1992). Igualmente es urgente identificar lo importante y lo necesario, teniendo a mano el mapa de la ruta que no conviene recorrer: ¡hay que conocer los caminos del infierno, para evitarlos!, recomendaba Maquiavelo.

El tema sigue siendo político. No podemos esperar la llegada de una solución «técnica». Nuestro mundo necesita ser pensando en términos políticos. Y en consecuencia tenemos que actuar impulsando un proceso de transiciones movido por nuevas utopías. Sí, otro mundo será posible si se lo piensa y organiza desde los Derechos Humanos —políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales de los individuos, de las familias y de los pueblos—, así como desde los Derechos de la Naturaleza.

I. EL BUEN VIVIR, UNA PROPUESTA GLOBAL...

*First they ignore you, then they laugh at you,
then they fight you, then you win.*

MAHATMA GANDHI

Con su postulación de armonía con la naturaleza, con su oposición al concepto de acumulación perpetua, con su regreso a valores de uso, el Buen Vivir, en tanto propuesta abierta y en construcción, abre la puerta para formular visiones alternativas de vida.

El Buen Vivir, sin olvidar y, menos, sin manipular sus orígenes ancestrales, puede servir de plataforma para discutir, concertar y aplicar respuestas frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos a nivel planetario y las crecientes marginaciones y violencias sociales en el mundo. Incluso puede aportar para abordar un cambio de paradigma la crisis que golpea a los países otrora centrales. En ese sentido, la construcción del Buen Vivir, como parte de procesos profundamente democráticos, puede ser útil para encontrar incluso respuestas globales a los retos que tiene que enfrentar la humanidad.

Como es fácil comprender, cuestionamientos de ese tipo están más allá de cualquier corrección instrumental de una estrategia de desarrollo. No se puede sostener más el discurso del desarrollo que justifica visiones de dominación y exclusión, de raigambre colonial. Requerimos un discurso contrahegemónico que subvierta el discurso y sus correspondientes

prácticas de dominación, a la vez que genere nuevas reglas y prácticas, cuyo éxito dependerá de la capacidad de pensar, de proponer, de actuar, en fin, de indignarnos incluso globalmente.

El Buen Vivir cuestiona el concepto eurocéntrico de bienestar y, en tanto propuesta de lucha, enfrenta la colonialidad del poder. Entonces, sin minimizar este aporte desde los marginados, hay que aceptar que la visión andina no es la única fuente de inspiración para impulsar el Buen Vivir. Incluso desde círculos de la cultura occidental se han levantado y ya desde tiempo atrás muchas voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena y viceversa. El concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se puede sustentar también en otros principios filosóficos: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas...

Además, en el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. El Buen Vivir, entonces, se proyecta, adicionalmente, como una plataforma para discutir respuestas urgentes frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos en el planeta. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo. En ese sentido se podría hablar incluso de «la revolución mundial del Vivir Bien» (Raúl Prada Alcoreza).

Por lo tanto, el crecimiento material no es la única vía a la que debería darse necesariamente prioridad. A escala global, la concepción (¡equivocada!) del crecimiento basado en inagotables recursos naturales y en un mercado capaz de absorber todo lo producido no ha conducido ni va a conducir al desarrollo. El reconocido economista Kenneth Boulding, en la misma línea que Nicholas Georgescu-Roegen, tenía razón cuando exclamaba que «cualquiera que crea que puede durar

el crecimiento exponencial para siempre en un mundo finito es loco o economista».

Eso no es todo. Además de que la mayoría de la población mundial no alcanza el bienestar material, se están afectando la seguridad, la libertad, la identidad de los seres humanos. Si durante la Edad Media la mayoría de la población estaba estructuralmente marginada del progreso, hoy también la mayoría de habitantes del planeta tampoco participa de los beneficios del progreso, está excluida o recibe apenas algunas migajas. No tiene, en muchos casos, ni el privilegio de ser explotada.

En lo más profundo de la Edad Media la gente no tenía tiempo para reflexionar, estaba demasiado preocupada en sobrevivir a las enfermedades que asolaban en forma de pestes, a la desnutrición, al trabajo servil y a los abusos de los señores feudales así como a las interminables guerras. En la actualidad muchas de estas pesadumbres, que para miles de millones de habitantes del planeta se mantienen, parecen haberse ampliado por efecto del consumismo y de la sobrecarga de informaciones alienantes, que perversamente están minando la capacidad crítica de las personas.

La difusión global de ciertos patrones de consumo, en una pirueta de perversidad absoluta, se infiltra en el imaginario colectivo, aun de aquellos amplios grupos humanos sin capacidad económica para acceder a ese consumo, manteniéndolos presos del deseo permanente de alcanzarlo. Recuérdese que hoy los grandes medios de comunicación, en un paralelismo con las prácticas inquisidoras del medioevo, marginan lo que no debe ser, al negar espacios para su publicación.

Ese maldesarrollo, generado desde arriba, sea desde los gobiernos centrales y las empresas transnacionales, o desde las élites dominantes a nivel nacional en los países periféricos (y local en muchos casos), tan propio del sistema capitalista, implica entonces una situación de complejidades múltiples

que no pueden ser explicadas a partir de versiones monocausales.

La búsqueda de estas nuevas formas de vida implica revitalizar la discusión política, ofuscada por la visión economicista sobre los fines y los medios. Al endiosar la actividad económica, particularmente al mercado, se han abandonado muchos instrumentos no económicos, indispensables para mejorar las condiciones de vida. Por ejemplo, creer que los problemas ambientales globales se resolverán con medidas de mercado es un error que puede costarnos muy caro; se ha demostrado que más efectivas han sido las normas y regulaciones (todavía insuficientes) que las leyes de la economía capitalista. La resolución de los problemas exige, entonces, una aproximación multidisciplinaria.

Esta propuesta del Buen Vivir, siempre que sea asumida activamente por la sociedad, se puede proyectar con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo y podría inclusive ser un detonante para enfrentar propositivamente la creciente alineación de una gran mayoría de habitantes del planeta. Dicho en otros términos, la discusión sobre el Buen Vivir no debería circunscribirse a las realidades andinas y amazónicas. Admitimos lo extremadamente difícil que será asumir el reto de construir el Buen Vivir en comunidades e incluso países aislados, todavía inmersos en la vorágine del capitalismo monopólico generalizado.

Si bien este debate no plantea necesariamente reflexiones puntuales y específicas para abordar la actual crisis financiera y económica internacional en sus aspectos más promocionados, sí parece oportuno que se abra inclusive en este ámbito una discusión más amplia. No es aceptable, dentro del derecho internacional, que, por ejemplo, los diversos instrumentos financieros sirvan como herramientas de presión política para que un Estado grande o una ins-

tancia controlada por pocos estados poderosos, impongan condiciones (con frecuencia insostenibles) a un país más débil. Algunas ideas sobre este tema se presentan al finalizar estas páginas, donde se despliegan algunas sugerencias para construir una nueva economía en el marco de una nueva sociedad.

El Buen Vivir, que surge desde visiones utópicas, se fundamenta en la realidad del todavía vigente sistema capitalista y en la imperiosa necesidad de impulsar en el mundo la vida armónica entre los seres humanos y de estos en la naturaleza; una vida que ponga en el centro la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en comunidad. Un esfuerzo que también debería abrir la puerta a un proceso de búsqueda de soluciones mundiales urgentes, como podría ser un desarme masivo para destinar esos recursos a satisfacer las necesidades más apremiantes de la humanidad. Es decir, el esfuerzo debe estar centrado en «las sustancias» (Ana Esther Ceceña), antes que en las formas (instituciones o regulaciones). Ese es, en definitiva, un gran desafío para la humanidad.

Esto implica tener en mente un cambio de era. Habrá que superar la posmodernidad, en tanto era del desencanto. No puede continuar dominando el modelo de desarrollo devastador, que tiene en el crecimiento económico insostenible su paradigma de modernidad. Habrá, entonces, que superar la idea del progreso entendida como la permanente acumulación de bienes materiales y tecnológicos.

¿Será posible que a partir de la actual crisis del capitalismo se procese una nueva organización civilizatoria para hacer realidad dichas transformaciones, que permitan reconstruir —potenciando lo local y lo propio— otro tipo de estados nacionales, renovados espacios regionales y locales, para desde allí construir democráticamente espacios globales democráticos, en fin otros mapas territoriales y conceptuales?

Intentar resolver este acertijo no será fácil. Para empezar debemos reencontrarnos con «la dimensión utópica», tal como lo planteaba Alberto Flores Galindo. Esto implica fortalecer los valores básicos de la democracia: libertad, igualdad, solidaridad y equidades.

En estas nuevas formas de vida, sobre bases de verdadera tolerancia, habrá que respetar por igual la diversidad de opciones sexuales y de formas de organizar las familias y las comunidades.

El Buen Vivir —en tanto filosofía de vida— abre la puerta para construir un proyecto emancipador. Un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencia y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias locales, nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente sociedades sustentables en todos los ámbitos.

Entonces, temas como la construcción de una nueva economía o los Derechos de la Naturaleza, que serán abordados más adelante, se perfilan también como cuestiones que interesan a la humanidad en su conjunto y como tal deben ser discutidos y abordados.

Para proponer una sociedad diferente, retomando nuevamente el pensamiento de Flores Galindo, «no hay una receta. Tampoco un camino trazado, ni una alternativa definida. Hay que construirlo».

II. EL DESARROLLO, DE LA EUFORIA AL DESENCANTO

Por casi medio siglo, la buena vecindad en el planeta ha sido concebida a la luz del «desarrollo».

Hoy el faro muestra grietas y ha comenzado a desmoronarse. La idea de desarrollo se levanta como una ruina en el paisaje intelectual. El engaño y la desilusión, los fracasos y los crímenes han sido compañeros permanentes del desarrollo y cuentan una misma historia: no funcionó. Además, las condiciones históricas que catapultaron la idea hacia la prominencia han desaparecido: el desarrollo ha devenido anticuado. Pero sobre todo, las esperanzas y los deseos que dieron alas a la idea están ahora agotados: el desarrollo ha devenido obsoleto.

WOLFGANG SACHS (1992)

El desarrollo, un fantasma inalcanzable

Desde mediados del siglo XX un fantasma recorre el mundo... ese fantasma es el desarrollo. Y a pesar de que la mayoría de personas, con seguridad, no cree en fantasmas, al menos en algún momento ha creído en «el desarrollo», se ha dejado influir por «el desarrollo», ha perseguido «el desarrollo», ha trabajado por «el desarrollo», ha vivido del «desarrollo»... y es muy probable que lo siga haciendo en la actualidad.

Sin negar la vigencia de un proceso de larga data a través del cual los seres humanos han buscado satisfacer de mejor manera sus necesidades, que podría ser asumido como pro-

greso, el fantasma del desarrollo se institucionalizó el 20 de enero de 1949. Entonces, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, en su discurso inaugural de su segundo mandato ante el Congreso, definió a la mayor parte del mundo como «áreas subdesarrolladas». En el «punto cuarto» de su intervención afirmó que:

Debemos embarcarnos en un nuevo programa que haga disponibles nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial para la mejora y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones que se acercan a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un lastre y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad tiene los conocimientos y habilidades para aliviar el sufrimiento de esas personas.

En pocas palabras Truman planteó un mandato ideológico potente:

Nuestro propósito tendría que ser el de ayudar a los pueblos libres del mundo para que, a través de sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestido, más materiales para sus casas y más potencia mecánica para aligerar sus cargas. Tiene que ser un esfuerzo mundial para lograr la paz, la plenitud y la libertad. Con la cooperación de empresas, capital privado, agricultura y la mano de obra de este país, este programa puede aumentar en gran manera la actividad industrial en otras naciones y puede incrementar substancialmente su nivel de vida.

El viejo imperialismo —explotación para beneficio extranjero— no tiene espacio en nuestros planes. Lo que estamos vislumbrando es un programa de desarrollo basado en el juego limpio democrático.

En conclusión, el jefe de Estado de la primera potencia global —sintiéndose que los Estados Unidos y otras naciones industrializadas estaban «en la cima de la escala social evolutiva» (Wolfgang Sachs)— anunció que todas las sociedades tendrían que recorrer la misma senda (basada en la teoría de las etapas de Walt Whitman Rostow) y aspirarían a una sola meta: «el desarrollo». Y, por cierto, dejó sentadas las bases conceptuales de otra forma de imperialismo: «el desarrollo».

Esta metáfora del desarrollo, tomada de la vida natural, cobró un vigor inusitado. Se transformó en una meta para ser alcanzada por toda la humanidad. Se convirtió, esto es fundamental, en un mandato que implicaba la difusión del modelo de sociedad norteamericana, heredera de muchos valores europeos. Aunque Truman seguramente no era consciente de lo que hablaba, esta era una propuesta con historia, por decir lo menos. Para comprender mejor por qué se llega a esta conclusión, cabe recordar, como lo hace Koldo Unceta, que:

Cuando Adam Smith escribió *La Riqueza de las Naciones*, quedó de alguna forma «inaugurado» el debate sobre el desarrollo que ha llegado hasta nuestros días. Con anterioridad, otros pensadores —desde Kautilya en la antigua India, hasta Aristóteles en la Grecia clásica, o San Agustín en la Europa medieval— habían teorizado sobre la oportunidad o no de determinadas acciones o decisiones a la hora de lograr una mayor prosperidad para ciudades, países, y reinos, y para sus habitantes. Sin embargo, no sería

hasta el siglo XVIII cuando, de la mano del pensamiento ilustrado, comenzaría abrirse camino una perspectiva racional y universalista sobre estas cuestiones.

Con él, no solo se impondría un desarrollo del conocimiento crecientemente emancipado de la religión, sino también una concepción global del mundo capaz de superar las visiones particularistas mediatizadas por creencias locales.¹

Así, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando arrancaba la Guerra Fría, en medio del surgimiento de la amenaza y del terror nuclear, con el discurso sobre «el desarrollo» se estableció (y se consolidó!) una estructura de dominación dicotómica: desarrollado-subdesarrollado, pobre-rico, avanzado-atrasado, civilizado-salvaje, centro-periferia... Incluso desde posiciones críticas, como veremos más adelante, se asumió como indiscutible esa dualidad.

A partir de dicha visualización, el mundo se ordenó para alcanzar el «desarrollo». Afloraron planes, programas, proyectos, metodologías y manuales de desarrollo, bancos especializados para financiar el desarrollo, ayuda al desarrollo, capacitación y formación para el desarrollo, comunicación para el desarrollo y un muy largo etcétera.

1. Para rastrear los orígenes de este debate sobre el desarrollo habría que regresar a los mismos trabajos de Adam Smith, Carlos Marx o especialmente de Friedrich List. Un poco más cerca tenemos el aporte de Joseph Schumpeter, con su libro *Teoría del desenvolvimiento económico*, publicado en 1912; él sostenía, recordémoslo, que el desarrollo es un hecho económico, más que social. La lista de autores que abordaron el tema luego de 1949 es larga y diversa en enfoques y aportes: Arthur Lewis (1955), Gunnar Myrdal (1957), Walt Wihltman Rostow (1960), Nicholas Kaldor (1961), entre muchos otros. Por supuesto también habría que incluir a los dependencistas y estructuralistas, destacando a Raúl Prebisch, para completar un larguísimo listado de personas que han participado en uno de los debates más ricos e intensos de la historia de la humanidad. Una sugerente caracterización de «siete escuelas de la economía política del desarrollo» se encuentra en Hidalgo-Capitán (2011).

Alrededor de «el desarrollo», en plena Guerra Fría, giró el enfrentamiento entre capitalismo y comunismo. Se inventó el Tercer Mundo. Y sus miembros fueron instrumentalizados cual peones en el ajedrez de la geopolítica internacional. Unos y otros, derechas e izquierdas, estableciendo las diversas especificidades y diferencias, asumieron el reto de alcanzar «el desarrollo». A lo largo y ancho del planeta, las comunidades y las sociedades fueron —y continúan siendo— reordenadas para adaptarse al «desarrollo». Este se transformó en el destino común de la Humanidad, una obligación innegociable.

En nombre del «desarrollo», en ningún momento, los países centrales o desarrollados, es decir nuestros referentes, renunciaron a diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos internos de los países periféricos o subdesarrollados. Así, por ejemplo, registramos recurrentes intervenciones económicas a través del FMI y del Banco Mundial, e inclusive acciones militares para impulsar «el desarrollo» de los países atrasados protegiéndolos de la influencia de alguna de las potencias rivales. No faltaron intervenciones que supuestamente buscaban proteger o introducir la democracia, como base política para el ansiado desarrollo. Mientras tanto, los países pobres, en un acto de generalizada subordinación y sumisión, aceptaron este estado de cosas siempre que se les considere países en desarrollo o en vías de desarrollo. En el mundillo diplomático y de los organismos internacionales no es común aceptar que se trata de países subdesarrollados, menos aún se acepta que son países empobrecidos o periferizados, inclusive por la misma búsqueda del «desarrollo». Bien lo anotaba André Gunder Frank, que muchas veces se trató de un proceso de «desarrollo del subdesarrollo».

De esta manera, los países considerados como atrasados, casi sin beneficio de inventario, aceptaron aplicar un

conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del «atraso» y llegar a aquella deseada condición del «desarrollo».

Así las cosas, a lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países del mundo no desarrollado han intentado seguir el camino trazado. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, eso si aceptamos que lo que consiguieron es realmente «el desarrollo».

Cuando los problemas comenzaron a minar nuestra fe en «el desarrollo» y la gran teoría del desarrollo hizo agua por cuatro costados, buscamos alternativas de desarrollo. Le pusimos apellidos al desarrollo (Aníbal Quijano) para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos en la senda del desarrollo: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, ecodesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo... desarrollo al fin y al cabo.

«El desarrollo», como toda creencia nunca fue cuestionado, simplemente se lo redefinió por sus características más destacadas.

La región jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones más recientes. Sus críticas han sido contundentes, sin embargo, sus propuestas no prosperaron.

Estas posturas heterodoxas y críticas encierran una importancia considerable, pero también adolecen de algunas limitaciones. Por un lado, sus planteamientos no lograron cuestionar seriamente los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento eco-

nómico. Por otro lado, cada uno de esos cuestionamientos generó una ola de revisiones que no pudieron sumarse y articularse entre sí. En algunos casos generaron un pico en las críticas e incluso en las propuestas, pero poco después estos esfuerzos languidecieron y las ideas convencionales retomaron el protagonismo.

Más adelante, y esto es lo que más nos interesa en esta ocasión, se cayó en la cuenta de que el tema no es simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora, desconoce de una manera violenta los sueños y luchas de los pueblos subdesarrollados. Esta negación violenta de lo propio fue muchas veces producto de la acción directa o indirecta de las naciones consideradas como desarrolladas.

Además, ahora sabemos que el desarrollo, en tanto reedición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irreplicable a nivel global. Dicho estilo de vida consumista y depredador, además, está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global y margina cada vez más masas de seres humanos de las (supuestas) ventajas del ansiado desarrollo. A pesar de los indiscutibles avances tecnológicos, ni siquiera el hambre ha sido erradicada del planeta.² Téngase presente que no es un tema de falta de producción de alimentos. Estos existen. Según la FAO, al año se desperdician más de 45.000 millones de toneladas de alimentos perfectamente comestibles; lo que constituye parte de la capacidad ociosa de consumo, al decir de Jürgen Schuldt.

Para colmo, se ha constatado que el mundo vive un «mal desarrollo» generalizado, incluyendo a aquellos países consi-

2. Víctor Bretón (2010) demuestra «la pertinaz persistencia de la subnutrición o los límites del desarrollo».

derados como desarrollados. José María Tortosa (2011) nos hace caer en la cuenta de que:

El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es «maldesarrollador» [...] La razón es fácil de entender: es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. [...] Si «todo vale», el problema no es de quién ha jugado qué cuándo, sino que el problema son las mismas reglas del juego. En otras palabras, el sistema mundial está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención.

Ahora, cuando crisis múltiples y sincronizadas ahogan al planeta, nos encontramos con que este fantasma ha provocado y sigue provocando funestas consecuencias. El desarrollo puede incluso no tener contenido, pero justifica los medios y hasta los fracasos. Hemos aceptado las reglas del «todo vale».³ Todo se tolera en nombre de la salida del subdesarrollo. Todo se santifica en nombre de una meta tan alta y prometedora: tenemos que al menos parecemos a los superiores y para lograrlo, cualquier sacrificio vale.

Por eso aceptamos la devastación ambiental y social a cambio de conseguir «el desarrollo». Por el desarrollo, para citar un ejemplo, se acepta la grave destrucción social y ecológica que provoca la megaminería, a pesar de que ésta ahonda la modalidad de acumulación extractivista heredada desde la colonia. Y que es una de las causas directas del subdesarrollo.

3. Se conoce como «todo vale» aquella modalidad de combate, donde los luchadores pueden usar cualquier arte marcial o deporte de contacto, ya que las reglas permiten cualquier técnica y forma de enfrentamiento.

Inclusive negamos nuestras raíces históricas y culturales para modernizarnos emulando a los países adelantados, es decir modernos. Negamos las posibilidades de una modernización propia. Lo económico, visto de la lógica de la acumulación del capital, domina el escenario. En este camino, de mercantilización a ultranza, incluso aceptamos que todo se compra, todo se vende. Así, para que el pobre salga de su pobreza, el rico ha establecido que, para ser como ellos, el pobre debe ahora pagar para imitarlos: comprar hasta su conocimiento, negando sus propios conocimientos y prácticas ancestrales.

En síntesis, el camino seguido desde aquellos años de la posguerra hasta ahora ha sido complejo. Los resultados obtenidos no resultaron satisfactorios. «El desarrollo», en tanto proyección global, como anotó Aníbal Quijano (2000), se convirtió en:

Un término de azarosa biografía [...]. Desde la Segunda Guerra Mundial ha cambiado muchas veces de identidad y de apellido, tironeado entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social. Es decir, entre muy diferentes intereses de poder. Y ha sido acogido con muy desigual fortuna de un tiempo a otro de nuestra cambiante historia. Al comienzo sin duda fue una de las más movilizadoras propuestas de este medio siglo que corre hacia su fin. Sus promesas arrastraron a todos los sectores de la sociedad y de algún modo encendieron uno de los más densos y ricos debates de toda nuestra historia, pero fueron eclipsándose en un horizonte cada vez más esquivo y sus abanderados y seguidores fueron enjaulados por el desencanto.

Ya en 1992, hace dos décadas, Wolfgang Sachs fue lapidario al respecto:

Los últimos cuarenta años pueden ser denominados la era del desarrollo. Esta época está llegando a su fin. Ha llegado el momento de escribir su obituario.

Como un majestuoso faro que guía a los marineros hacia la costa, el «desarrollo» fue la idea que orientó a las naciones emergentes en su jornada a lo largo de la historia de la posguerra. Independientemente de que fueran democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron el desarrollo como su aspiración primaria, después de haber sido liberados de su subordinación colonial. Cuatro décadas más tarde, gobiernos y ciudadanos tienen aún fijos sus ojos en esta luz centelleando ahora tan lejos como siempre: todo esfuerzo y todo sacrificio se justifica para alcanzar la meta, pero la luz continúa alejándose en la oscuridad.»

[...] la idea de desarrollo se levanta como una ruina en el paisaje intelectual, [...] el engaño y la desilusión, los fracasos y los crímenes han sido compañeros permanentes del desarrollo y cuentan una misma historia: no funcionó. Además, las condiciones históricas que catapultaron la idea hacia la prominencia han desaparecido: el desarrollo ha devenido anticuado. Pero sobre todo, las esperanzas y los deseos que dieron alas a la idea están ahora agotados: el desarrollo ha devenido obsoleto.

En suma, ante el fracaso manifiesto de la carrera detrás del fantasma del desarrollo emerge con fuerza la búsqueda de alternativas al desarrollo. Es decir de formas de organizar la vida fuera del desarrollo, superando el desarrollo, en especial rechazando aquellos núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como la realización del concepto del progreso impuesto hace varios siglos. Esto necesariamente implica superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental. Esto nos abre la puerta hacia

el posdesarrollo⁴ y por cierto al poscapitalismo. Aceptémoslo, para la mayoría de habitantes del planeta el capitalismo no representa una promesa o sueño a realizar, es una pesadilla realizada.

Vaya que ha tomado tiempo empezar a decir «adiós a la difunta idea a fin de aclarar nuestras mentes para nuevos descubrimientos» (Wolfgang Sachs). De todas maneras, aun cuando «la idea de desarrollo es ya una ruina en nuestro paisaje intelectual... su sombra... oscurece aún nuestra visión...» (José de Souza Silva, 2011). De hecho hay quienes todavía creen que es posible «volver al desarrollo» (Jaime Ornelas Delgado, 2012), ante el fracaso de la economía autorregulada de los neoliberales, procurando, eso sí, una revisión crítica de lo que significa el desarrollo en tanto propuesta de origen colonial.

En buen romance, aun cuando sabemos que no conviene seguir más detrás de un fantasma, su influencia nos pesará por largo rato. Aceptémoslo, no como consuelo, que tanto del desarrollo como del capitalismo escaparemos arrastrando muchas de sus taras y que este será un camino largo y tortuoso, con avances y retrocesos, cuya duración y solidez dependerá de la acción política para asumir el reto.

Civilizado-salvaje, una dicotomía perversa

Si la idea de desarrollo está en crisis en nuestro paisaje intelectual, necesariamente debemos cuestionar también el concepto de progreso, que emergió con fuerza hace unos 500 años en Europa. Los elementos sustanciales de la visión dominante impuesta por el desarrollo se nutren de los valores impuestos

4. Entre los muchos aportes que existen, cabe destacar el trabajo seminal de Arturo Escobar.

por el progreso civilizatorio de Europa. Un proceso en extremo expansionista e influyente, tanto como destructivo.

A partir de 1492, cuando España invadió Abya Yala (América) con una estrategia de dominación para la explotación, Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo, el «civilizado», y la inferioridad del otro, el «primitivo». En este punto emergieron la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y colonialidad del ser.⁵ Dichas colonialidades, vigentes hasta nuestros días, no son solo un recuerdo del pasado. Explican la actual organización del mundo en su conjunto, en tanto punto fundamental en la agenda de la Modernidad.

Para cristalizar este proceso expansivo, Europa consolidó aquella visión que puso al ser humano figurativamente hablando por fuera de la naturaleza. Se definió la naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, cuyas consecuencias vivimos en la actualidad, al reclamar que «la ciencia torture a la naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...».⁶

5. Entre los críticos a la colonialidad destacamos a Aníbal Quijano, Boaventura Souza Santos, José de Souza Santos, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segrera, Alejandro Moreano, entre otros.

6. Sobre esta afirmación se puede consultar, además, en Max Neef, Manfred, la conferencia dictada en la Universidad EAFIT, Medellín Colombia. <http://www.umanizales.edu.co/programs/economia/publicaciones/9/desescalhum.pdf>. Recuérdese, además, que en esa época campeaban las limitaciones a las investigaciones científicas: Giordano Bruno (1548-1600) fue perseguido y ajusticiado por la Inquisición, entre otros motivos, por su panteísmo, puesto que sostenía que el universo tiene vida y alma, que es Dios; él fue un mártir de la ciencia por la defensa de las ideas heliocéntricas, que sostienen que la Tierra y los demás planetas giran alrededor del Sol.

No fue solo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no solo de «construir» el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza. De esta fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables que han influido en el desarrollo de las ciencias, la tecnología y las técnicas.

Por cierto que esta visión de dominación tiene también profundas raíces judeocristianas. Recordemos aquel pasaje del Génesis en que se establece este mandato:

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles... y creo Dios el hombre a su imagen; a imagen de Dios los creo; varón y hembra los creo. Y los bendijo Dios y les dijo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad lo peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra. (Génesis 1.26)

Pero también la Biblia en varios otros pasajes establece relatos que obligan a los humanos a ser responsables con la naturaleza.⁷

En el terreno práctico, Cristóbal Colón, con su histórico viaje en 1492, sentó las bases de la dominación colonial, con consecuencias indudablemente presentes hasta nuestros días. Colón buscaba recursos naturales, especialmente especias, se-

7. Varias de las reflexiones de este punto las he construido gracias a un intercambio de opiniones con Joan Martínez Alier.

das, piedras preciosas y sobre todo oro. Según Colón, quien llegó a mencionar 175 veces en su diario de viaje a este metal precioso, «el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega incluso a llevar las almas al paraíso».

Su viaje, en consecuencia, abrió necesariamente la puerta a la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales, con el consiguiente genocidio de muchas poblaciones indígenas.

La desaparición de pueblos indígenas enteros, es decir, mano de obra barata y sometida, se cubrió con la incorporación de esclavos provenientes de África; esclavos que luego constituirían un importante aporte para el proceso de industrialización al ser mano de obra en extremo barata. Y desde entonces, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista.

Simultáneamente se posicionó el progreso tecnológico asumiéndolo como un elemento siempre al servicio de la humanidad, marginando las contradicciones que puede generar en el ámbito de la inequidad social, la degradación ambiental, el desempleo y subempleo, y otros elementos que ponen en peligro la continuidad de la vida en el planeta. Esta aseveración no margina las ventajas que se pueden obtener de los avances tecnológicos.

Estos son algunos de los elementos de aquella idea de progreso y civilización dominantes aún. Ideas que han amantado al desarrollo, convirtiéndolo en una herramienta neocolonial e inclusive neoimperial.

Desde otra orilla del análisis, en la actualidad todo indica que el crecimiento material sin fin podría culminar en un sui-

cidio colectivo. Basta ver los efectos del mayor recalentamiento de la atmósfera o del deterioro de la capa de ozono, de la pérdida de fuentes de agua dulce, de la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, de la degradación de suelos o de la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales... Por lo tanto, tiene razón Eduardo Gudynas cuando concluye que no tiene futuro la acumulación material mecanicista e interminable de bienes, apoltronada en el aprovechamiento indiscriminado y creciente de la naturaleza.

Los límites de estilos de vida sustentados en esta visión ideológica del progreso clásico son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser más asumidos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco pueden ser un simple objeto de las políticas de desarrollo.

La humanidad, no solo América Latina, se encuentra en una encrucijada. La promesa hecha hace más de cinco siglos, en nombre del «progreso», y «reciclada» hace más de seis décadas, en nombre del «desarrollo», no se ha cumplido. Y no se cumplirá.

El desarrollo y sus apellidos

En especial desde la década de 1960 comenzaron a aparecer distintas visiones críticas, así como reclamaciones en el terreno económico, social y más tarde ambiental. La región jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones críticas más recientes.

Las posturas heterodoxas y críticas no lograron cuestionar seriamente los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico. Por otro

lado, cada uno de esos cuestionamientos generó una ola de revisiones que no pudieron sumarse y articularse entre sí. En algunos casos generaron un pico en las críticas e incluso en las propuestas, pero poco después estos esfuerzos languidecieron y las ideas convencionales retomaron el protagonismo.

La confianza en el desarrollo, en tanto proceso planificado para superar el atraso, se resquebrajó en las décadas de los ochenta y los noventa. Esto contribuyó a abrir la puerta a las reformas de mercado de inspiración neoliberales, en las que, en estricto sentido, la búsqueda planificada y organizada del desarrollo de épocas anteriores debía ceder paso a las pretendidas todopoderosas fuerzas del mercado. Una suerte de política no planificadora del desarrollo era la gran política dominante. Esto, sin embargo, no implicó que se habría superado la ideología del progreso de raigambre colonial, todo lo contrario. El neoliberalismo reproduce una mirada remozada de las viejas perspectivas hegemónicas del Norte global.

El neoliberalismo encontró sus límites antes de lo previsto por sus defensores. Nuevamente, a partir de fines de la década de 1990, los cuestionamientos afloraron con fuerza, en particular como reacción frente al reduccionismo de mercado. Además, las posturas neoliberales, que consideran que el desarrollo no es un proceso a construir o planificar, sino que resulta de dejar actuar libremente al mercado, naufragaron. Su estruendoso fracaso económico agudizó los conflictos sociales y los problemas ambientales exacerbando las desigualdades y las frustraciones.

Viendo el crecimiento de la pobreza en el mundo, es decir el fracaso del desarrollo en tanto gran teoría global, se comenzó incluso a repensar los indicadores, pero no el concepto mismo. El Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas abre la puerta a una lista muy larga de indicadores de diversa índole orientados a ampliar las lecturas del desarrollo.

El concepto Desarrollo Humano, basado principalmente en las ideas de Amartya Sen, fue propuesto ya en los años noventa. Busca medir el desarrollo humano, entendido como un proceso de ampliación de oportunidades y de capacidades de las personas y no un aumento de la utilidad y de la satisfacción económica. Este concepto promueve la utilización del Índice de Desarrollo Humano. Ya no se contabilizó solo el crecimiento económico, sino que aparecieron otros elementos dignos de valoración: salud, educación, igualdad social, cuidado de la naturaleza, equidad de género y otros.

Estas valoraciones multicriteriales (incluso el diseño de cuentas patrimoniales alejadas de las visiones de capital natural, por ejemplo) enriquecen el debate sobre la calidad de vida y los temas ambientales, pero no superan las raíces depredadoras y concentradoras del desarrollo.

El desarrollo a escala humana (Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Martin Hopenhayn) propone una matriz que abarca nueve necesidades humanas básicas axiológicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad; y, cuatro columnas con las necesidades existenciales: ser, tener, hacer y estar. Desde la lectura de esta matriz se propone la construcción de indicadores subjetivos que sean capaces de permitir un diagnóstico, planificación y evaluación de la relación entre las filas y columnas. En esta línea de reflexión podríamos incorporar el desarrollo sustentable entendido como aquel que permite satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades; concepto que desató intensos debates y que incluso ha venido acompañado de la construcción de algunos indicadores y mecanismos de medición de sustentabilidad débil, fuerte y últimamente superfuerte.

Hay otros índices. Por ejemplo, el Índice de Capacidades Básicas (ICB), de la organización Social Watch, que propone

una forma alternativa no monetaria de medir la pobreza y el bienestar, basada en capacidades básicas indispensables para la supervivencia y la dignidad de las personas. El índice se calcula como el promedio de tres indicadores: 1) la mortalidad de los niños menores de cinco años, 2) la salud reproductiva o materno-infantil (que se mide por el número de partos atendidos por personal especializado), y 3) la educación (que se mide con una combinación de la matrícula en la enseñanza primaria, la proporción de niños que llegan a quinto grado y la tasa de alfabetización de adultos).

Otro índice muy interesante es el Índice de Bienestar Económico y Social IBES-ISEW (Herman Daily-John Cobb, 1989): este índice corrige el PIB por desigualdades, trabajo doméstico y depreciación del capital natural, particularmente. Los supuestos son algo arbitrarios, solo convence a los convencidos, pero el índice es interesante en tanto muestra una tendencia a la baja en muchos países desde 1970 que tienen tendencias crecientes de su PIB. Hay cálculos en diversos países.

El Índice del Planeta Feliz (Happy Planet Index), creado por la organización británica The New Economics Foundation, se construye a través de tres indicadores: esperanza de vida al nacer, satisfacción con la vida (bienestar subjetivo) y la huella ecológica. El Índice del Planeta Feliz trata de identificar como la dotación y el consumo de los recursos naturales interviene en el bienestar de las personas. Una de sus más destacadas conclusiones es que no necesariamente el país con mayor tendencia al consumo es el que presenta mayor bienestar social y que se puede tener altos niveles de bienestar subjetivo sin excesivo consumo.⁸

En el 2008, el gobierno francés creó la Comisión para la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social,

8. Aquí caben las reflexiones sobre la economía de la felicidad, véase, por ejemplo, en Schuldt (2004).

conformada por Joseph Stiglitz, Amartya Sen y Jean Paul Fitoussi. Esta comisión estableció recomendaciones para construir indicadores que permitan medir el progreso social, agrupándolos en tres grandes segmentos: bienestar material, calidad de vida, medio ambiente y sostenibilidad.

La lista de índices puede ser muy larga. Solo faltaría mencionar el Índice de Felicidad Bruta del Bután, país donde se hacen esfuerzos dignos de ser conocidos y analizados para seguir enriqueciendo el debate.

A pesar de esos esfuerzos de cambio y reajustes, que sería muy difícil analizarlos en estas páginas por falta de espacio, en los albores del siglo XXI, el agotamiento del desarrollo fue más acelerado que en las décadas precedentes. En esto influyó el neoliberalismo y su ya mencionado fracaso.

Esto contribuyó a varios recambios políticos en algunos países de la región, cuya expresión más nítida ha sido la llegada al poder de la nueva izquierda o del progresismo sudamericano. Sin duda los procesos en juego son diversos, y los tonos de cada uno de los nuevos gobiernos también son distintos, pero en todos ellos se comparte un rechazo al reduccionismo neoliberal. Se busca el reencuentro con los sectores populares, la defensa del protagonismo del Estado y acciones más enérgicas para reducir la pobreza.

La tarea, en realidad, se enmarca en el poscapitalismo, no solo en el posneoliberalismo. Varios países latinoamericanos han comenzado a transitar paulatinamente por una senda posneoliberal, en la que destaca el retorno del Estado en el manejo económico. Sin embargo, los cambios en marcha no son asimilables con un proceso postcapitalista y tampoco son suficientes para dejar definitivamente atrás el neoliberalismo. Se mantiene la modalidad de acumulación extractivista dominante anterior a los orígenes de la época republicana: del extractivismo tradicional se camina hacia un neoextractivismo, como veremos más adelante. El núcleo

básico desarrollista persiste aún en el extractivismo del siglo XXI, que surge de la misma matriz colonial de hace más de 500 años.

La pregunta que emerge con fuerza es si ¿será posible escaparnos del fantasma del desarrollo construyendo nuevas utopías que nos orienten? Esta es, a no dudarlo, la gran tarea. La recuperación y la construcción de utopías.

En este contexto de críticas y de construcciones alternativas ganaron un nuevo protagonismo los aportes de los pueblos indígenas. Sus propuestas incluyen diversos cuestionamientos al desarrollo, tanto en los planos prácticos como en los conceptuales. También empezaron a consolidarse los cuestionamientos y las alternativas ecologistas.

Por lo tanto, la pregunta que cabe en este punto es si será posible y realista intentar un estilo de vida diferente dentro del capitalismo. Se entiende un estilo de vida impulsado por la vigencia de los Derechos Humanos (políticos, sociales, culturales, económicos) y los Derechos de la Naturaleza.

La comunidad indígena en términos amplios tiene un proyecto colectivo a futuro. La utopía andina y amazónica se plasma en el discurso indígena, en sus proyectos políticos y en sus prácticas sociales y culturales. Estas visiones, como explicaremos más adelante, no son excluyentes ya que reconocen los aportes de los diferentes grupos sociales, empero le confieren un peso específico fundamental a la especificidad cultural de los grandes grupos sociales periféricos.

Es importante resaltar los aportes amazónicos no exclusivamente los andinos. Estos no se circunscriben a las regiones amazónicas de Ecuador y Bolivia. En toda la Amazonía hay grupos indígenas que mantiene relaciones de armonía con la Amazonía y, por cierto, dentro de sus comunidades. Aquí hay un enorme potencial que debe ser explorado y aprovechado.

Cuando hablamos del Buen Vivir, entonces, proponemos una reconstrucción desde la visión utópica de futuro andina y amazónica, que debe complementarse y ampliarse incorporando otros discursos y otras propuestas provenientes de diversas regiones del planeta, que espiritualmente están emparentadas en su lucha por una transformación civilizatoria.

III. EL BUEN VIVIR, UNA ALTERNATIVA AL DESARROLLO

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que allí vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.

DON QUIJOTE DE LA MANCHA

El Buen Vivir, propuesta en reconstrucción y construcción

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, menos aún indiscutible. El Buen Vivir no pretende asumir el papel de un mandato global, como sucedió con el desarrollo a mediados del siglo XX. El Buen Vivir es un camino que debe ser imaginado para ser construido.

El Buen Vivir será, entonces, una tarea de reconstrucción/construcción que pasa por desarmar la meta universal para todas las sociedades: el progreso en su deriva productivista y el desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo los desarma, el Buen Vivir propone una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. No se trata simplemente de un recetario plasmado en unos

cuantos artículos constitucionales en el caso de Ecuador y Bolivia. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios.

Lo destacable y profundo de estas propuestas alternativas, de todas formas, es que surgen desde grupos tradicionalmente marginados. Son propuestas que invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles.

En suma, estas visiones postdesarrollistas superaron los aportes de las corrientes heterodoxas antes mencionadas, que en realidad enfocaban «desarrollos alternativos», cuando es cada vez más necesario generar «alternativas al desarrollo». De eso se trata el Buen Vivir.

El Buen Vivir desde la utopía indígena

El Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en varias comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella. Esta constatación, de entrada, descarta que el mundo indígena en términos amplios no haya sido víctima de la conquista y la colonia, en tanto procesos de explotación y represión que no concluyeron para nada luego de la esa sí larga noche colonial.

La influencia colonial y capitalista está presente a través de múltiples formas en el mundo indígena, lo que cierra la puerta a aproximaciones románticas a dicha realidad. Crecientes segmentos de la población indígena han sido absorbidos por la lógica de la monetarización propia del mercado capitalista. Otros grupos, en situaciones de gran precariedad, siguen atrapados por el sueño del mito del progreso, al que

—objetivamente hablando— les será imposible alcanzar. Y por cierto, en la medida en que se ahondan los procesos migratorios del campo a la ciudad se profundizan las situaciones de desarraigo de los indígenas urbanos, quienes van distanciándose de sus tradicionales comunidades extendidas.

Lo que interesa aquí es que bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales. El Buen Vivir debe ser asumido como una categoría en permanente construcción y reproducción. En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El Buen Vivir, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas (Carlos Viteri Gualinga, 2000).

Desde esa perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto colonial. Las reacciones contra la colonialidad implican un distanciamiento del desarrollismo. La tarea por tanto es descolonizadora (y despatriarcalizadora).¹ Se requiere un proceso de descolonización intelectual para descolonizar la economía, la política, la sociedad.

1. Hay que reconocer que en muchas culturas indígenas los rasgos patriarcales y machistas están profundamente enraizados.

El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas sociobiocéntricas y que no se resolverán simplemente cambiando de apellidos. No olvidemos que socialistas y capitalistas de todo tipo se enfrentaron en el cuadrilátero del desarrollo y del progreso.

De todas formas, el esfuerzo fundamental radica en superar el sistema capitalista en tanto «civilización de la desigualdad» (Joseph Schumpeter). Un sistema en esencia depredador y explotador. Un sistema que «vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida» (Bolívar Echeverría). El Buen Vivir, en suma, propone superar el capitalismo; se trata, entonces, de un cambio civilizatorio.

El Buen Vivir, una propuesta desde la periferia

El Buen Vivir es un proceso en construcción y reconstrucción que encierra procesos histórico-sociales de pueblos marginados históricamente. Esta propuesta no puede ser vista solo como una alternativa al desarrollo economicista. Tampoco es una simple invitación para retroceder en el tiempo y reencontrarse con un mundo idílico, inexistente por lo demás. No puede transformarse en una suerte de religión con su catequismo y sus manuales.

Esta propuesta requiere de la historia de los pueblos y nacionalidades indígenas; es, en esencia, parte de un proceso sustentado en el principio de continuidad histórica. El *sumak kawsay*, entonces, aparece anclado «en el legado histórico de los pueblos andinos, en sus prácticas cotidianas, en su sabiduría práctica» (Héctor Alimonda). Se nutre de

los aprendizajes, las experiencias y los conocimientos de las comunidades indígenas, así como de sus diversas formas de producir conocimientos. Parte de las distintas formas de ver la vida y de su relación con la Pacha Mama. Acepta como eje aglutinador la relacionalidad y complementariedad entre todos los seres vivos, humanos y no humanos. Se forja desde los principios de interculturalidad. Y al estar inmerso, sobre todo, en la búsqueda y construcción de alternativas desde los sectores populares y marginados, tendrá que construirse sobre todo desde abajo y desde dentro.

Como lo hemos señalado ya, el Buen Vivir integra (o al menos debería hacerlo) también diferentes visiones humanistas y antiutilitaristas provenientes de otras latitudes. Las nociones de vida del Buen Vivir, en consecuencia, son heterogéneas y plurales. Por eso sería mejor hablar de «buenos vivires» o «buenos convivires», en la línea de reflexión de Xavier Albó.

El Buen Vivir no niega la existencia de conflictos, pero no los exagera pretendiendo que la sociedad se organice alrededor de la acumulación permanente y inequitativa de bienes materiales, movida por una interminable competencia entre seres humanos. Los otros seres humanos no pueden ser vistos como una amenaza o como sujetos a ser vencidos y derrotados.

Pero lo que realmente interesa es que se trata de una propuesta que surge desde la periferia, desde los históricamente marginados.

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. (José María Tortosa, 2011)

Sin embargo, como bien anota David Cortez (2010):

La disputa por la apropiación del concepto según los intereses de cada uno de los actores sociales muestra la heterogeneidad del debate. [...] Los académicos, enfocados en la temática, se han separado entre diversas visiones: los unos promulgan al Buen Vivir como una alternativa al desarrollo y los otros manifiestan la presencia de una nueva teoría del desarrollo; según ellos, la propuesta del *sumak kawsay* se enmarcaría en los fundamentos del desarrollo y serviría como herramienta para reafirmar, fortalecer y refrescar al capitalismo y consigo al desarrollo.

Es cierto que en la Constitución ecuatoriana se tensan estos dos conceptos: desarrollo y Buen Vivir, pero no es menos cierto que en el debate constituyente, que aún continúa, se fue posicionando la tesis del Buen Vivir como alternativa al desarrollo, aunque después desde el gobierno se propone una suerte de retorno al desarrollo.² Vale considerar que en Bolivia y Ecuador esta propuesta cobró fuerza en sus constituciones: Constitución de la República de Ecuador 2008 y Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia 2009. Recordemos que las expresiones más conocidas del Buen Vivir nos remiten a las constituciones de Ecuador y Boli-

2. El autor de estas líneas acepta lo complicada que fue esta discusión en la que a momentos primaba la idea de una alternativa de desarrollo y no necesariamente una alternativa al desarrollo, como se observa en el libro sobre este tema de Acosta y Martínez (2009), donde se presenta al Buen Vivir como una vía al desarrollo...

via; en el primer caso es el Buen Vivir o *sumak kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara) y *sumak kawsay* (en quechua).³ Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los mapuche (Chile), los guaraníes de Bolivia y Paraguay, los kunas (Panamá), los achuar (Amazonía ecuatoriana), pero también en la tradición maya (Guatemala) y en Chiapas (México), entre otros.

Recogiendo la síntesis que hace David Cortez, el Buen Vivir como alternativa al desarrollo es una propuesta civilizatoria que reconfigura un horizonte de salida al capitalismo. Esto no significa «el retorno al pasado ni a la edad de piedra, ni a la época de las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno, como lo han argumentado los promotores del capitalismo» (Mónica Chuji, 2009). Además, como plantea Boaventura de Sousa Santos: el Buen Vivir es «un concepto de comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana. La concepción capitalista es exactamente lo opuesto: para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder» (Santos, 2010). Según José María Tortosa: «el Buen Vivir (es) una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo» (Tortosa, 2011).

Como anotamos anteriormente el Buen Vivir recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de las experiencias,

3. Es importante anotar que las traducciones de estos términos no son simples y tampoco están exentas de controversia. En la actualidad están en boga descripciones y definiciones diversas e incluso contradictorias. Entre muchos aportes sobre el tema, que no se lo aborda en este trabajo, hay reflexiones interesantes de la comunidad Sarayaku en la provincia de Pastaza, Ecuador. En esta comunidad se ha elaborado y discutido un interesante «plan de vida», donde se sintetizan fundamentales principios del Buen Vivir.

de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Buen Vivir es la esencia de la filosofía indígena. De lo que se trata es de buscar una vida en armonía de los seres humanos, viviendo en comunidad, consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza. Esto significa que:

El «sumak kawsay de las tradiciones indígenas se aleja de concepciones occidentales que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura inicial o separación ontológica respecto a la naturaleza. Dicho de otra manera, el «Buen Vivir» no se acoge al principio de la desnaturalización de las realidades humanas como base del ordenamiento político (David Cortez, 2010).

Según David Cortez, una de las personas que más indaga sobre la genealogía del Buen Vivir,

El cambio de paradigma capitalista al del sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo aun no tiene puentes, pautas o procesos que permitan la transición de un paradigma a otro. Además, los procesos de cambio no son de corto plazo, sino de tiempos y espacios largos (años, décadas o siglos).

Desde una concepción andina y kichwa de la «vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y kawsay, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano» (Ariruma Kowi, 2011). Fernando Huancuni, desde una perspectiva boliviana, menciona que en el aymara «el Suma hace referencia a la plenitud, a lo sublime; y Qamaña a la vida, al vivir, al convivir y al estar». (Huancuni, 2011)

Siguiendo con las reflexiones de Cortez, la conjugación de estos términos —sumak kawsay y suma qamaña— tanto en Bolivia y Ecuador permite las siguientes expresiones: Buen Vivir, vivir bien, saber vivir, saber convivir, vivir en equilibrio y armonía, respetar la vida, vida en plenitud. «El sumak kawsay referido a tradiciones indígenas andinas y amazónicas tiene la forma de un concepto holístico porque entiende la vida humana como parte de una realidad vital mayor de carácter cósmico cuyo principio básico es la relacionalidad del todo» (David Cortez, 2010: 4).

Es interesante reconocer que a nivel comunitario y de los ayllus⁴ en muchas partes de la región andina y amazónica, el sumak kawsay es una expresión poco utilizada para describir un estilo y estado de vida. Más bien el allí kawsay (David Cortez dixit) es un enunciado de vida con elementos cualitativos, subjetivos (bueno, tranquilidad, amor, felicidad) y materiales (casa, dinero).

En síntesis, los conceptos de sumak kawsay, allí kawsay y Buen Vivir o Vivir Bien son comprendidos desde diferentes enfoques y visiones. Cabe señalar que, no existe una traducción precisa de un idioma al otro, lo que impide encontrar sinónimos correctos sino equivalentes. La homogenización y sobre posición de un concepto restringe las visiones y comprensiones de los otros. Pese a aquello, el núcleo de los debates encierra lo holístico de ver a la vida y a la Pacha Mama (Madre Tierra) en relación y complementariedad entre los unos y los otros.

Arturo Escobar (2010) destaca la que representa la inclusión de la Pacha Mama en la Constitución:

4. Se entiende como ayllu al conjunto de familias emparentadas por rasgos de consanguinidad y afinidad.

Es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado [...] porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Constitución ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan —incluyendo las izquierdas— porque desafía al liberalismo, al Estado y al capital. Ambas ideas —los Derechos de la Pachamama y el Buen Vivir— se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente.

Con el Buen Vivir no se plantea una visión milenarista, carente de conflictos. Cuando se propone la búsqueda de una sociedad fundamentada en las armonías no se exagera los conflictos como sucede con las visiones del liberalismo económico, que se basan en la competencia y acumulación de los individuos actuando egoístamente.

En el mundo capitalista el funcionamiento de la economía y de la misma sociedad se basa en la premisa que el mejor nivel social posible se alcanza dejando en libertad (valor fundamental) a cada individuo en la búsqueda y realización personal (la negación del otro) en un ambiente de competencia (mercado); a partir de la defensa irrestricta de la propiedad privada. Esta realidad de soberanías autosuficientes, sustentada en el individualismo —fundado en el paradigma del yo-sin-nosotros (Marcos Arruda), y la propiedad privada de los medios de producción, generaría un orden económico autorregulado, donde se desarrollan los individuos aislados.

Este orden resulta inviable desde cualquier punto de vista. Sin embargo, de alguna manera está autoprotegido por la

fuerza ideológica de su imposición y también en la medida que los poderosos no están dispuestos a aceptar las fallas estructurales del sistema capitalista, del cual siguen lucrando inclusive en medio de las crisis.

La idea uniformadora del desarrollo asoma como una trampa. Hay inclusive, según Wolfgang Sachs (1982),

La sospecha que el desarrollo fue una empresa mal concebida desde el comienzo. En verdad no es el fracaso del desarrollo lo que hay que temer, sino su éxito. ¿Cómo sería un mundo completamente desarrollado? No sabemos, pero ciertamente sería aburrido y lleno de peligro. Puesto que el desarrollo no puede ser separado de la idea de que todos los pueblos del planeta se están moviendo en un mismo camino hacia algún estado de madurez, ejemplificado por las naciones «que corren a la cabeza» en esta visión, los tuaregs, los zapotecos o los rajasthanis no son vistos como si vivieran modos diversos y no comparables de la existencia humana, sino como quienes son carentes en términos de lo que ha sido logrado por los países avanzados. En consecuencia, se decretó alcanzarlos como su tarea histórica. Desde el comienzo, la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo.

El resultado ha sido una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible; y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. El mercado, el Estado y la ciencia han sido las grandes potencias universalizantes; publicistas, expertos y educadores han expandido su reino implacablemente. Naturalmente, como en los tiempos

de Moctezuma, los conquistadores frecuentemente han sido cálidamente recibidos, solo para luego hacer sentir su dominación. El espacio mental en que la gente sueña y acríu esta ocupado hoy en gran medida por la imaginiería occidental. Los vastos surcos de la monocultura cultural heredados son, como en toda monocultura, tanto estériles como peligrosos. Han eliminado las innumerables variedades de seres humanos y han convertido al mundo en un lugar desprovisto de aventura y sorpresa; lo «Otro» ha desaparecido con el desarrollo.

Si el desarrollo trata de «occidentalizar» la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata las diversidades, valora y respeta lo «otro». El Buen Vivir emerge como parte de un proceso que permitió emprender y fortalecer la lucha por la reivindicación de los pueblos y nacionalidades, en sintonía con la acciones de resistencia y construcción de otros y amplios segmentos de poblaciones marginadas y periféricas. En conclusión, el Buen Vivir es eminentemente subversivo. Propone salidas descolonizadoras en todos los ámbitos de la vida humana.

El Buen Vivir supera la filosofía de vida individualista propia del liberalismo, que pudo ser transformadora en tanto servía para enfrentar el Estado autoritario del mercantilismo, y que constituye el cimiento ideológico del capitalismo. Con el Buen Vivir no se quiere negar al individuo, ni la diversidad de individuos, muchos menos aún la igualdad o la libertad. De lo se trata es de impulsar una vida en armonía de los individuos viviendo en comunidad como parte de la misma Naturaleza.

Desde esa perspectiva el Buen Vivir se transforma en el punto de partida, camino y horizonte para deconstruir la matriz colonial que desconoce la diversidad cultural, ecológica y política. En esta línea de reflexión, la propuesta del

Buen Vivir crítica al Estado monocultural, al deterioro de la calidad de vida materializado en las crisis económicas y ambientales, a la economía capitalista de mercado, a la pérdida de la soberanía en todos los ámbitos, la marginalización, la discriminación, la pobreza, las deplorables condiciones de vida de la mayoría de la población, las inequidades. Igualmente cuestiona aquellas visiones ideológicas que se nutren de las matrices coloniales del extractivismo y la misma evangelización impuesta a sangre y fuego.

El Buen Vivir, en resumen, apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El Buen Vivir supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad de la Pacha Mama. No se trata de «vivir mejor», en tanto supone diferencias que a la postre conducen a que pocos vivan a costa del sacrificio de muchos. Pongámoslo en palabras de Pablo Stefanoni (2012): «la cuestión se complejiza, sin duda, cuando este 'vivir bien' —que sería no desarrollista, no consumista e incluso no moderno/occidental— es contrapuesto al 'vivir mejor', que implicaría, capitalismo mediante, que otros vivan peor.»

El Buen Vivir no se sustenta en una ética del progreso ilimitado, entendido como la acumulación permanente de bienes, y que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguiente devastación social y ambiental. El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de vivir bien aquí y ahora, sin poner riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir y redistribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir más libre e igualitaria.

El Buen Vivir desde otras visiones civilizatorias

A más de estas visiones del Abya-Yala hay otras muchas aproximaciones a pensamientos filosóficos de alguna manera emparentados con la búsqueda del Buen Vivir desde posturas filosóficas incluyentes. El *sumak kawsay* o Buen Vivir, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en diferentes períodos en las diferentes regiones de la Madre Tierra.

Aunque se le puede considerar como uno de los pilares de la cuestionada civilización occidental, en este esfuerzo colectivo por reconstruir/construir un rompecabezas de elementos sustentadores de nuevas formas de organizar la vida, se pueden recuperar elementos de la «vida buena» de Aristóteles.

Adicionalmente, a inicios del siglo XXI también se refuerzan muchas y diferentes respuestas contestatarias al desarrollo y al progreso. Se destacan las alertas sobre el deterioro ambiental ocasionado por los patrones de consumo occidentales, y los crecientes signos de agotamiento ecológico del planeta. La Madre Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos repitan el consumismo y el productivismo propios de los países industrializados. El concepto de desarrollo y de progreso convencionales no brindan respuestas adecuadas a estas alertas. En este punto también hay otro punto de encuentro con las cosmovisiones indígenas en las que los seres humanos no solo que conviven con la naturaleza de forma armoniosa, sino que los seres humanos forman parte de ella.

En esta línea de reflexión podríamos mencionar los reclamos de cambio en la lógica del desarrollo, cada vez más urgentes, de varios pensadores de gran valía, con aportes y enfoques diversos sobre esta temática, como

fueron o son Mohandas Karamchand Gandhi,⁵ Nicholas Georgescu-Roegen, Iván Illich,⁶ José Carlos Mariátegui, Celso Furtado, André Gunder Farnck, Manuel Sacristán, Ernest Friedrich Schumacher, Arnes Naess, Samir Amin, Enrique Leff, Wolfgang Sachs, Aníbal Quijano, Herman Daly, Vandana Shiva, José María Tortosa, Jürgen Schuldt, Eduardo Gudynas, Joan Martínez Allier, Manuel Naredo, Arturo Escobar, Roberto Guimaraes, José Luis Coraggio, Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Edgardo Lander, Enrique Leff, Gustavo Esteva, Francois Houtart, Ana Esther Ceceña, Víctor Bretton, Cristóbal Kay, Theotonio Dos Santos, Raúl Prada Alcoreza, Luis Tapia, Oscar Vega, Héctor Alimonda, Víctor Bretón, Serge Latouche, entre muchísimas otras personas. Sus cuestionamientos a las estrategias convencionales se nutren de una amplia gama de visiones, experiencias y propuestas extraídas de diversas partes del planeta, inclusive algunas desde las mismas raíces de la civilización occidental.

Muchos de estos pensadores son conscientes, por lo demás, de los límites biofísicos existentes. Por lo tanto sus argumentos prioritarios son una invitación a no caer en la trampa de un concepto de «desarrollo sustentable» o «capitalismo verde» que no afecte el proceso de revalorización del capital, es decir el capitalismo. Hay que estar conscientes que el mercantilismo ambiental, exacerbado desde hace varias décadas,

5. Gandhi, el gran pensador y político indio, aportó con valiosas reflexiones para la construcción de sociedades sustentadas en sus propias capacidades. Sus enseñanzas constituyen la base de una estrategia económica y política que tenía como fin terminar con la dominación del Imperio Británico en la India y mejorar las condiciones económicas en ese país a través de los principios del *swadeshi* (autosuficiencia).

6. Es muy larga la lista de aportes de este notable pensador austriaco que contienen potentes reflexiones para repensar el mundo: La sociedad desescolarizada, La convivencialidad, Energía y equidad, Alternativas, entre otros.

no ha contribuido a mejorar la situación, apenas ha sido una suerte de maquillaje intrascendente y distractivo. También debemos estar alertas sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia, en la técnica.

De lo anterior se desprende también que no hay una visión única. El Buen Vivir no sintetiza una propuesta monocultural. El Buen Vivir es un concepto plural —buenos convivires— que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Con este concepto, en palabras de María Esther Ceceña, enfrentamos

Una revuelta contra la individualidad, la fragmentación y la pérdida de sentidos que reclama una territorialidad comunitaria no saqueadora. Recuperadora de tradiciones y potenciadora de imaginarios utópicos que conducen al mundo en el que caben todos los mundos, sacude todas las percepciones de la realidad y de la historia. Los referentes epistemológicos colocados por la modernidad como universales son dislocados y las interpretaciones se multiplican en la búsqueda de proyectos de futuro sustentables, dignos y libertarios.

IV. RIESGOS Y AMENAZAS PARA EL BUEN VIVIR

Quien lucha por tomar ese poder, adquiere infaliblemente el virus de dominar y controlar —y lo aplica sin rubor sobre sus propios compañeros de lucha, puesto que todos los medios se valen para sus «altos fines» y los rivales pueden constituir un obstáculo para alcanzar estos.

GUSTAVO ESTEVA (2012)

El Buen Vivir o *sumak kawsay* ha sido motivo de diversas interpretaciones. Ya en el debate constituyente en Montecristi, primó incluso entre los asambleístas transformadores el desconocimiento y el temor ante el cambio propuesto. Muchas personas que alentaron este cambio constitucional fundamental, tanto dentro de la Asamblea Constituyente como fuera de ella, no tenían muy clara la trascendencia de este concepto.

El Buen Vivir, más que una declaración constitucional, significa una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma. Constituye un paso cualitativo importante al pasar del «desarrollo» y sus múltiples sinónimos, a una visión diferente, mucho más rica en contenidos y por cierto muchísimo más compleja. Plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas, existentes no solo en el mundo andino y amazónico. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora. El Buen Vivir nos conmina a disolver el tradi-

cional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo con su visión mecanicista de crecimiento económico. De todo esto se discute en este libro.¹

Las confusiones acechan por todo lado

Para empezar no se puede confundir los conceptos del Buen Vivir con el de «vivir mejor», pues lo segundo supone una opción de progreso ilimitado, nos incita a una competencia permanente con los otros para producir más y más, en un proceso de acumulación material sin fin. Ese vivir mejor alienta la competencia, no la armonía. Recordemos que, para que algunos puedan «vivir mejor», millones de personas han tenido y tienen que «vivir mal». Con el Buen Vivir no está en juego simplemente un nuevo proceso exponencial de acumulación material.

Se precisan respuestas políticas que hagan posible una evolución impulsada por la vigencia de la «cultura del estar en armonía» y no de la «civilización del vivir mejor» (Oviedo Freire, 2011). De lo que se trata es de construir una sociedad solidaria y sustentable, en el marco de instituciones que aseguren la vida. El Buen Vivir, repitémoslo, apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo.

De ahí que, su uso como noción simplista, carente de significado, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, discursivas, en su formulación desconocen su emergencia desde las cul-

1. Varias de las reflexiones de este punto las he construido gracias a un valioso intercambio de opiniones con José María Tortosa y Francisco Rohn Dávila, quienes, por lo demás, una y otra vez han influido en muchas de las conclusiones del libro.

turas tradicionales. Esta tendencia bastante generalizada en diversos ámbitos podría desembocar en un *sumak kawsay* «new age», por lo que el Buen Vivir no sería más que otra moda, una de las tantas que ha habido. Por esa senda inclusive el Buen Vivir podría transformarse en un nuevo apellido: el desarrollo del buen vivir...

El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones «teóricas» inspiradas en ilusiones o utopías personales, podrían por igual terminar por reproducir delirios civilizatorios e incluso colonizadores. Por esta vía, cuando el Buen Vivir se vuelva esquivo por estar mal concebido, podemos llegar a ponerle apellidos al Buen Vivir (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno?), tal como lo hicimos con el desarrollo cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba.

La vía del sincretismo también es riesgosa, en tanto podría construir híbridos inservibles más que nuevas opciones de vida. Por igual, el irrespeto a la diversidad frenaría la verdadera riqueza de propuestas múltiples desde diferentes realidades, que nos conminan a hablar de buenos convivires.

La lista de incongruencias en los gobiernos progresistas tanto a nivel nacional como de los territorios descentralizados, advierten intenciones distintas entre los mandatos constitucionales y la «realpolitik» de formas continuistas de consumismo y productivismo, reflejando también el uso propagandístico del término. Basta ver la cantidad de documentos y programas oficiales que anuncian el término del Buen Vivir como pauta publicitaria. A modo de ejemplo, proyectos municipales para mejorar las calles son presentados como si de eso se tratara Buen Vivir, en ciudades construidas alrededor de la cultura del automóvil y no de los seres humanos. Igualmente, mientras se profundiza el extractivismo con la megaminería o ampliando la frontera petrolera, se levantan

tan otros programas gubernamentales membretados como de «Buen Vivir».

Todo esto representa un *sumak kawsay* propagandístico y burocratizado, carente de contenido, reducido a la condición de término-producto. Resulta amenazante la reduccionista y simplona visión del Buen Vivir como producto de marketing publicitario de determinada política oficial.

Para entender lo que implica el Buen Vivir, que como hemos visto no puede ser simplistamente asociado al «bienestar occidental», hay que empezar por recuperar los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades; tarea que deberán liderar las propias comunidades indígenas. Eso, de plano, no significa negar los logros y mutaciones proporcionadas por los avances tecnológicos de la Humanidad, presentes en la vida. Se trata de acudir a otra invención de nuestros modos de vida.

Lo anterior permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo o minimizarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista (riesgo latente, por lo demás). Sin negar las amenazas del «pachamamismo»,² el Buen Vivir expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la naturaleza.

El Buen Vivir no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. Los pueblos originarios del Abya-Yala no son los

2. Entendamos como pachamamistas aquellas visiones (hasta dogmáticas) que resaltan en extremo la importancia de la Pacha Mama o ciertos aspectos de la cosmovisión andina, asumiéndola inclusive como que no habría sido afectada por los siglos de colonización, encubriendo muchas veces su no crítica al capitalismo.

únicos portadores de estas propuestas. El Buen Vivir ha sido conocido y practicado en diferentes períodos y regiones de la Madre Tierra. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas al calor de las luchas de la humanidad por la emancipación y la vida. Además, la historia de la humanidad es la historia de los intercambios culturales, aunque estos hayan sido procesados de una manera brutal. Como bien anotó hace tiempo atrás José María Arguedas, eso también se aplica a las comunidades originarias americanas.

No podemos negar la historia. Los incas construyeron un imperio con todo lo que éste representa (se incluyen los mitimaes y la imposición de una lengua con éxito en algunos casos y de una «cosmovisión» legitimadora del poder, por ejemplo). La conquista fue posible gracias al apoyo de una parte de los indígenas contra los gobernantes de aquel momento (es paradigmático el caso de Hernán Cortés y la caída de Tenochtitlan). La colonia se consolidó, como toda colonia, gracias al apoyo de grupos indígenas que fueron cooptados (asimilados) —también a través de privilegios y títulos nobiliarios— por los conquistadores. Y la Independencia encontró a indígenas en ambos bandos o en ninguno...

Lo que cuenta en este punto es reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo y del progreso, entendido este como la acumulación ilimitada y permanente de riquezas. Es imperioso, entonces, impulsar la recuperación de dichas prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas.

El uso (y abuso) de demasiadas categorías posmodernas, poscoloniales, que no tienen nada de ancestrales —como arquetipo, cósmico, cuántico o cosmovisión— para tratar de

construir «lo ancestral» al margen de sus raíces, es también una amenaza presente, aun reconociendo su posible valor contestatario.

En este camino, por lo tanto, la crítica siempre será bienvenida. Hay que cerrar la puerta a posiciones dogmáticas e intolerantes. No puede haber espacio para «comisarios políticos» del siglo XXI. Y mucho menos creer que con invocar el Buen Vivir, cual jaculatoria mágica, los problemas están resueltos.

Con viejas herramientas no se construye lo nuevo

No solo es indispensable cuestionar el sentido histórico del proceso propuesto con la idea del desarrollo. Es preciso echar abajo todo el instrumental de objetivos, políticas y herramientas con las que se ha buscado, inútilmente el bienestar para todos, prometido por el desarrollo. Incluso es necesario reconocer que los conceptos e instrumentos disponibles para analizar el desarrollo convencional ya no sirven. Son conocimientos e instrumentos que pretenden convencer de que este patrón civilizatorio —atado a la lógica convencional del desarrollo y del progreso— es natural e inevitable.

Es indispensable establecer indicadores del Buen Vivir. Pero será muy riesgoso e inútil hacerlo sin antes precisar los fundamentos del Buen Vivir. El puro voluntarismo podría llevarnos a nuevos tecnicismos. Igualmente peligroso e inútil será seguir hablando del Buen Vivir en esferas públicas sin contar con los indicadores que permitan medir los avances y retrocesos por este camino.

En este punto cabe una constatación, cada vez más generalizada, sobre la necesidad de una nueva economía. De lo anterior se desprende que la organización del aparato productivo y los patrones de consumo deben cambiar de manera profunda. Para construir el Buen Vivir se requiere otra

economía que se reencuentre con la Naturaleza y atienda las demandas de la sociedad, no del capital. Si es que la economía tiene algún sentido debe superar su enclaustramiento en el campo del valor.

En el centro de la atención del Buen Vivir —con proyección incluso global— está implícito un gran paso revolucionario que nos conmina a transitar de visiones antropocéntricas a visiones socio-biocéntricas, asumiendo las consiguientes consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales que supone.

V. EL BUEN VIVIR Y LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

Hemos tardado demasiado tiempo en percibir nuestra identidad terrenal... la historia ha progresado por el lado malo.

CARLOS MARX

Una compleja relación con la naturaleza

Desde los albores de la humanidad el miedo a los impredecibles elementos de la naturaleza estuvo presente en la vida de los seres humanos.¹ Poco a poco la ancestral y difícil lucha por sobrevivir se fue transformando en un desesperado esfuerzo por dominar la naturaleza. Paulatinamente el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se puso figurativamente hablando por fuera de la naturaleza. Se llegó a definir la naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de ella misma. Fue una suerte de tajo al nudo gordiano. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Investigar la naturaleza, como lo han hecho los humanos desde un inicio, usando cada vez más los métodos de análisis de la ciencia, es inevitable e indispensable. El problema radica en que, con diversas ideologías, ciencias y técnicas, se intentó separar brutalmente al ser humano de la naturaleza. Sin negar los valiosos aportes de la ciencia, la voracidad

1. Ese miedo hizo a los dioses: deos fecit metus. Hay interpretaciones de la mitología de los pueblos «salvajes» en el sentido de que son un intento de comprender lo que les rodea (Lévi-Strauss, *Mythologiques*).

por acumular el capital —el sistema capitalista— forzó aún más a las sociedades humanas a subordinar a la naturaleza. El capitalismo, en tanto «economía-mundo» (Immanuel Wallerstein),² transformó a la naturaleza en una fuente de recursos aparentemente inagotable... esto, como sabemos, no es sostenible.

Además, no podemos ignorar que algunas aplicaciones tecnológicas pueden producir efectos directos o secundarios nocivos. No todas las ciencias, ni todas las tecnologías que de ella se derivan, son buenas o son bien empleadas. El estudio de la radioactividad, por ejemplo, llevó, entre otros resultados, a fabricar bombas atómicas, introduciendo dudas y arrepentimiento en los propios físicos. Esa ciencia y esa tecnología, mejor digamos esa aplicación de la ciencia, son cuestionables. Igualmente hay otras tecnologías peligrosas. Por ejemplo aquellas tecnologías agrarias basadas en la química y en una visión reduccionista que conduce al monocultivo, que han llevado a la pérdida de biodiversidad. La lista puede alargarse ad infinitum.

Lo que realmente interesa es reconocer que la curiosidad por el funcionamiento de la naturaleza está presente desde los inicios de la humanidad. Basta recordar la investigación de los eclipses y de los movimientos de los astros en las antiguas civilizaciones de Egipto y de Asia, e inclusive en América: Tihuanacu o el caracol en Chichen Itzá van en la misma dirección. El descubrimiento de la agricultura en diversos lugares del mundo data de hace ocho o diez mil años, con complejos sistemas de cultivo que combinaban especies y variedades de plantas. Otro ejemplo, esta vez andino, son conocidos los métodos prehispánicos para averiguar con varios meses de

2. El «socialismo realmente existente» (Rudolf Bahro), en realidad, formaba parte de dicha economía-mundo. Nunca logró erigirse como una opción alternativa en términos civilizatorios.

anticipación el fenómeno de El Niño por la observación del firmamento nocturno. La química agraria de Justus von Liebig (1803-1873), un conocido químico alemán (quien inició el estudio de los grandes ciclos biogeoquímicos, y por tanto está en el origen de la ciencia de la ecología), tiene también conexiones andinas; su estudio de las propiedades del guano, enviado a Europa en grandes cargamentos desde el Perú a partir de 1840, llevó a entender la ciencia de los nutrientes de la agricultura. Claro que el guano, como abono, era ya conocido como fertilizante desde antes de los incas. Aquí cabría un largo etcétera. Todo estos datos muestran, además, que la ciencia no es solo europea y occidental.

En síntesis, no toda la ciencia puede explicarse por la avidez de explotar la naturaleza. Si bien Charles Darwin (1809-1882), en su narración del viaje en el Beagle, comentó a menudo sobre los recursos naturales de América incluido el uso del guano en el Perú, su motivación principal, como luego se vio, era estudiar el origen y la evolución de las especies. Algo similar se puede aseverar en relación a la expedición americana de Alexander von Humboldt.

Hay por igual algo bello y admirable en la lucha de la razón científica contra el dogma religioso: Galileo Galilei (1564-1642) en su tiempo, el mismo Darwin más de dos siglos después. Conocer los cambios desde la primera forma de vida en la Tierra de la especie humana, pasando por los monos, es un resultado de la ciencia occidental (en plena era imperialista) que irrita a los fundamentalistas religiosos, pero que no choca, sino que apoya, el sentimiento de reverencia y respeto por la naturaleza.

En la base del ecologismo hay una comprensión científica de la naturaleza y al mismo tiempo una admiración, una reverencia, una identidad con la naturaleza, muy lejos de sentimientos de posesión y dominación, muy cerca de la curiosidad y del amor.

En la actualidad cada vez más personas en el mundo empiezan a entender que la acumulación material —mecanicista e interminable de bienes—, asumida como progreso, no tiene futuro. Hay preocupación creciente puesto que los límites de los estilos de vida sustentados en la visión ideológica del progreso antropocéntrico son cada vez más notables y preocupantes.

Por eso, si queremos que la capacidad de absorción y resiliencia de la Tierra no colapse, debemos dejar de ver a los recursos naturales como una condición para el crecimiento económico o como simple objeto de las políticas de desarrollo. Y por cierto debemos aceptar que lo humano se realiza en comunidad, con y en función de otros seres humanos, como parte integrante de la naturaleza, sin pretender dominarla.

Esto nos conduce a aceptar que la naturaleza, en tanto construcción social, es decir, en tanto término conceptualizado por los seres humanos, debe ser reinterpretada y revisada íntegramente si no queremos poner en riesgo la vida del ser humano en el planeta. Para empezar cualquier reflexión aceptemos que la humanidad no está fuera de la naturaleza y que esta tiene límites biofísicos.

Cuando se plantean los Derechos de la Naturaleza, no se trata de renunciar al amplio y rico legado científico ni mucho menos renunciar a la razón para refugiarnos, en nuestra angustia o perplejidad por la marcha del mundo, en misticismos antiguos o de nuevo cuño, o en irracionalismos políticos. Recordemos que todavía ahora en los Estados Unidos hay grandes grupos «creacionistas» que reniegan de Darwin como lo hicieron los obispos victorianos.³

3. Según la encuestadora Gallup alrededor de un 40% o más de ciudadanos y ciudadanas de dicho país son creacionistas. La tendencia a la baja en el creacionismo se inició lentamente en la década de los ochenta. El porcentaje de norteamericanos que acepta la evolución, sin incluir elemento sobrenatural, es del solo el 16%. <http://blog-sin-dioses.blogspot.com/2010/12/ligero-descenso-del-creacionismo-en.html>

De los mandatos filosóficos a las acciones imperiales

Los múltiples procesos imperiales plasmaron en la práctica el cumplimiento del mandato de dominación sobre la naturaleza. Este pensamiento de dominación está en el punto de partida de procesos de colonización que se expandieron por el globo terráqueo. Al viaje de Cristóbal Colón siguieron la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales y la destrucción de muchas culturas y civilizaciones. Eduardo Galeano (2008) lo dice claramente:

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio.

Desde entonces la devastación social y por ende ambiental fue la norma. Con la llegada de los europeos a Abya Yala, por efecto, especialmente, del robo y del saqueo, de la sobreexplotación de la mano de obra y del apareamiento de desconocidas enfermedades en estas tierras, se produjo un masivo genocidio. Esta auténtica hecatombe demográfica se llevó a cabo, en última instancia, en nombre del progreso y de la civilización occidental y cristiana.

Para sostener la producción amenazada por dicho genocidio se recurrió al violento traslado de gran cantidad de mano de obra africana. La esclavitud, existente desde mucho tiempo atrás, permitió el desenvolvimiento global del naciente capitalismo. Fue un importante aporte para el proceso de industrialización al ser mano de obra en ex-

tremo barata. Esto lo reconoció Carlos Marx (*Miseria de la filosofía*, 1846):

Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el comercio universal es la condición necesaria de la gran industria. Por tanto, la esclavitud es una categoría económica de la más alta importancia.

Ya en esa época, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista. Unos países fueron especializados en exportar naturaleza, los perdedores, mientras que los países dominantes importan naturaleza.

El espíritu dominante de esa época se plasmó en sucesivos descubrimientos de nuevos territorios donde se veía su potencial por los recursos naturales disponibles. Así, por ejemplo, el «descubrimiento» económico del Amazonas se dio en 1640, cuando el padre Cristóbal de Acuña, enviado del rey de España, informó a la corona sobre las riquezas existentes en los territorios «descubiertos» por Francisco de Orellana (1540). Acuña encontró maderas, cacao, azúcar, tabaco, minas, oro... recursos que aún alientan el accionar de los diversos intereses de acumulación nacional y transnacional en la Amazonía.

En los países andinos, no solo tuvimos la visita de Darwin, sino, antes que él, la de Charles Marie de la Condamine (1701-1774) que estaba midiendo el meridiano terrestre. De una extensa lista de ilustres visitantes científicos, de los que apenas mencionamos un par, cabe destacar a

Alexander von Humboldt (1769-1859). Él fue el «segundo descubridor» de América y por cierto uno de los pioneros en la universalización del conocimiento científico. El afán científico que movió a este gran berlinés, enemigo de la corona borbónica y de la esclavitud, no puede desvincularse de la expansión económica y política de las potencias europeas; en momentos en que vivíamos una fase de acelerado auge imperialista.

Sus obras, sin que esto represente una acusación en su contra, escritas sobre su larga expedición por nuestra América (1799-1804):

Tuvieron repercusiones políticas y económicas muy profundas, pero también ambivalentes. Aquellas obras trajeron fundamentalmente el interés del incipiente capitalismo colonial. «¿Cómo, todavía existen esos territorios inmensos en una economía por desarrollar y esos fabulosos yacimientos, y esa mano de obra dócil y poco exigente? Pues vamos a excavar allí nuestras minas (de plata, claro está) y a construir nuestros altos hornos; vamos a invertir nuestros capitales en aquellas tierras y a desarrollar en ellas nuestros métodos de trabajo», escribía durante el exilio mexicano, en la revista *Freies Deutschland*, editada en 1942, el gran intelectual alemán, Egor Erwin Kisch (citado en Ette, 1999).⁴

Humboldt lo sabía. «Los progresos de los conocimientos cósmicos exigieron el precio de todas las violencias y horrores que los conquistadores, que se tenían a sí mismos por

4. No difiere mucho del «punto cuarto» del discurso inaugural del presidente Harry Truman en enero de 1949.

civilizados, extendieron por todo el continente»,⁵ escribió en su obra magna: *Cosmos*. ¿Cuánto de ese espíritu descubridor-conquistador está todavía vigente?, es una pregunta que flota en el ambiente...

Cuentan que Humboldt —maravillado por la geografía, la flora y la fauna de la región— veía a sus habitantes como si fueran mendigos sentados sobre un saco de oro, refiriéndose a sus inconmensurables riquezas naturales no aprovechadas. Alejandro von Humboldt, de alguna manera, ratificó nuestra misión exportadora de naturaleza en lo que sería el mundo poscolonial. Nos vio como territorios conminados a aprovechar de los recursos naturales existentes; un aprovechamiento inspirado en el ejercicio de la razón, la razón explotadora de la época.⁶

Humboldt quería ver qué recursos había en América pero también quería hacer ciencia pura (subiendo al Chimborazo con sus guías, no sin esfuerzo, para medir la temperatura de ebullición del agua).

América Latina gran exportadora de naturaleza

Abya Yala (América desde la llegada de los conquistadores europeos), como lo fue África y Asia, fue integrada en el mercado mundial como suministradora de recursos primarios desde hace más de 500 años. De esta región salieron el oro, la plata y las piedras preciosas que financiaron la expansión del imperio de los Austria, pero, sobre todo, el surgimiento del capitalismo en la Europa central. Esta ri-

5. Algo parecido sucedió y sucede con los blancos, criollos y mantuanos, que en aras del progreso propiciaron un verdadero genocidio poscolonial en los pueblos originarios (en Uruguay y Argentina, particularmente).

6. Otro viajero ilustre fue Jean Baptiste Boussingault 1802-1887, continuador del trabajo de Humboldt en el estudio de los recursos naturales de América, y descubridor más tarde del ciclo de nitrógeno.

queza hizo bascular el centro del sistema mundial de Asia a Europa. Eurasia, según André Gunder Franck, ya era un sistema-mundo integrado con intercambios culturales y económicos (ruta de la seda) y con ciclos de hegemonía (los califatos árabes, la India, la China) y ciclos económicos. La incorporación de América (con sus riquezas) hace que el centro se desplace hacia Europa. Eso fue, además, posible por la crisis interna de la potencia hegemónica china. La incorporación de América, África y posteriormente Australia e islas del Pacífico hacen que el sistema-mundo sea, por primera vez, un sistema mundial. Y desde entonces estas tierras americanas, sobre todo las del sur, asumieron una posición sumisa en el contexto internacional al especializarse en extraer recursos naturales para el mercado mundial.

Conseguida la Independencia de España, los países de América Latina siguieron exportando recursos naturales, es decir naturaleza, tal como lo habían hecho en la colonia.

El mensaje de Humboldt encontró una interpretación teórica en el renombrado libro de David Ricardo *Principios de Economía Política y Tributación* (1817). Este importante economista inglés recomendaba que cada país debía especializarse en la producción de aquellos bienes con ventajas comparativas o relativas, y adquirir de otro aquellos bienes en los que tuviese una desventaja comparativa. Según él, Inglaterra, en su ejemplo, debía especializarse en la producción de telas y Portugal en vino... Sobre esta base se construyó el fundamento de la teoría del comercio exterior.

Esta tesis, tan mencionada por los economistas, no aceptaba o no reconocía que se trataba simplemente de la lectura de una imposición imperial. La división del trabajo propuesta por Ricardo se plasmó en el acuerdo de Methuen firmado en Lisboa el 27 de diciembre de 1703 entre Portu-

gal e Inglaterra.⁷ En dicho acuerdo, de apenas tres artículos, seguramente el más corto de la historia diplomática europea, se establecía que los portugueses comprarían paños y productos textiles a Inglaterra y, como contrapartida, los británicos concederían trato favorable a los vinos procedentes de Portugal.

Gran Bretaña, para recordar a la primera nación capitalista industrializada con vocación global, no practicó la libertad comercial que tanto defendía. Es más, con su flota impuso en varios rincones del planeta sus intereses: introdujo a cañonazos el opio a los chinos, a cuenta de la presunta libertad de comercio, o bloqueó los mercados de sus extensas colonias para protegerlos con el fin de mantener el monopolio para colocar sus textiles. Históricamente el punto de partida de las economías exitosas se basó en esquemas proteccionistas, muchos de los cuales siguen vigentes de diversas formas hasta ahora.

Los alemanes, inspirados en Friedrich List —un verdadero adelantado en lo que a teorías del desarrollo se refiere—, lograron su desarrollo con medidas proteccionistas en contra del discurso librecambista dominante en el siglo XIX. Los estadounidenses buscaron una senda diferente a la que predicaban los ingleses; Ulysses Grant, héroe de la guerra de secesión y luego presidente de EEUU (1868-1876), fue categórico cuando declaró que «dentro de 200 años, cuando América haya obtenido del proteccionismo todo lo que pueda ofrecer, también adoptará el libre comercio»; y vaya que lo lograron antes, incluso apoyándose una y otra vez en sus marines. Y los países asiáticos, Japón y ahora China inclusive, tampoco fueron ni son librecambistas (Ha-Joon Chang, 2004).

7. Se le conoce como acuerdo o tratado de Methuen porque al frente de las negociaciones de este tratado estuvo el embajador inglés John Methuen. Por Portugal intervino Manuel Teles da Silva, marqués de Alegrete.

Desde entonces, imbricada profundamente con el modelo de acumulación primario-exportador, se consolidó una visión pasiva y sumisa de aceptación de este posicionamiento en la división internacional del trabajo en muchos de nuestros países, ricos en recursos naturales. Dicha aceptación se ha mantenido profundamente enraizada en amplios segmentos de estas sociedades, como que se tratara de un ADN insuperable que afecta inclusive a sus gobernantes. En estas sociedades no se acaba de entender que los efectos multiplicadores que tiene la manufactura sobre el resto de la economía son muchísimo mayores que los que tiene el extractivismo. Fabricar un radio, un televisor, un auto o una computadora, por ejemplo, implica muchas empresas secundarias y exige esfuerzos en otros sectores (investigación). Hacer un agujero en la tierra para sacar minerales, no tanto.

Para muchos gobernantes, incluso aquellos considerados como progresistas, les es casi imposible imaginarse una senda de liberación de esta «maldición de la abundancia» de los recursos naturales (véase Schuldt, 1995; Acosta, 2009).

El deseo de dominar la naturaleza, para transformarla en productos exportables, ha estado presente permanentemente en la región. En los albores de la Independencia, frente al terremoto en Caracas, que ocurrió en 1812, Simón Bolívar pronunció una célebre frase que marcó la época: «Si la naturaleza se opone lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca». Más allá de las lecturas patrióticas que ven en ese pronunciamiento la decisión del líder para enfrentar las adversidades, lo que debe quedar claro es que Bolívar actuaba de acuerdo con las demandas de la época. Convencido estaba él, en consonancia con el pensamiento imperante en ese entonces, de que se podía dominar a la naturaleza.

Lo curioso es que ese espíritu de dominación no ha sido superado a pesar de que ya desde hace muchos años atrás sabemos que es imposible continuar por la actual senda de-

predadora de la naturaleza. Así, en Ecuador, a fines del año 2009, el presidente de la República, ante los racionamientos de energía eléctrica provocados por el prolongado estiaje y la ausencia de respuestas oportunas, considerándolos como el producto de una adversidad ambiental, declaró públicamente en una de sus alocuciones sabatinas que «si la naturaleza con esta sequía se opone a la revolución ciudadana, lucharemos y juntos la venceremos, tengan la seguridad» (7 de noviembre 2009).

La ilusión del extractivismo todopoderoso, plasmado en la metáfora de Alejandro von Humboldt, sigue vigente. El mismo presidente ecuatoriano ha repetido cansinamente la misma metáfora que el connotado naturalista y geógrafo alemán. Así, en su informe a la nación, el 15 de enero del año 2009, para defender la Ley de Minería, dijo que «no daremos marcha atrás en la Ley de Minería, porque el desarrollo responsable de la minería es fundamental para el progreso del país. No podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro». El 25 de octubre del 2011, cuando fue a visitar Quimsacocha, lugar donde existe un yacimiento aurífero, reiteró que «la minería es fundamental para la era moderna. Sin ella regresamos a la época de las cavernas. No podemos caer en la irresponsabilidad de ser mendigos sentados en un saco de oro». Este recuento podría seguir largamente...

Al extractivismo se lo acepta todavía como la fuente de financiamiento para conseguir el desarrollo. Es más, negarlo, desde esta visión todavía bastante extendida, cerraría las puertas del desarrollo. El presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, ante la propuesta de no ampliar la frontera petrolera en la Amazonía boliviana, fue categórico, «¿de qué, entonces, es que va a vivir Bolivia, si algunas ONG dicen 'Amazonía sin petróleo' [...] Están diciendo, en tres palabras, que el pueblo boliviano no tenga plata, que no haya regalías, pero también van diciendo que no haya el

bono Juancito Pinto, ni la Renta Dignidad, ni el bono Juana Azurduy».

La respuesta del presidente Alan García, un presidente neoliberal, en junio del 2009, ante las protestas de los indígenas amazónicos contrarios a actividades extractivistas, que terminaron en una masacre, no puede ser más decidora:

Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos —400 mil nativos a 28 millones de peruanos— tú no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo.

La naturaleza, en suma, sigue siendo asumida por gobiernos de diferente orientación ideológica, como un elemento que tiene que ser domado, explotado y por cierto mercantilizado. La naturaleza, concretamente los recursos naturales, sobre todo no renovables, son vistos como los pilares para construir el desarrollo. Los gobernantes progresistas tratan de acelerar el salto hacia la ansiada modernidad forzando el extractivismo, con una suerte de modernización pasadista, que hermana a los gobiernos progresistas con los gobiernos neoliberales. Parecería que estos gobiernos progresistas, más allá del discurso, no son capaces de diseñar y llevar adelante opciones diferentes a la modalidad de acumulación extractivista.

Los amenazados límites de la naturaleza

Frente a esta añeja visión de dominación y explotación, sostenida en el divorcio profundo de la economía y la naturaleza, causante de crecientes problemas globales, han surgido varias voces de alerta.

A mediados de la segunda mitad del siglo XX el mundo enfrentó un mensaje de advertencia. La naturaleza tiene límites. En 1972, en el Informe del Club de Roma (Meadows), conocido como «los límites del crecimiento», encargado al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés), el mundo fue confrontado con esa realidad indiscutible. El problema de aquel informe es que adelantó problemas, que al no cumplirse lo deslegitimaron injustamente. Algo parecido puede estar pasando con el «cambio climático» y los diferentes «afeites» a los que se ha sometido la realidad para que encaje con la teoría. Demasiados intereses por un lado y por otro.

La realidad de los límites del crecimiento, escamoteada por la voracidad de las demandas de acumulación del capital, se sostiene en la firme y dogmática creencia en el poder todo poderoso de la ciencia.

El punto es claro, la naturaleza no es infinita, tiene límites y estos están a punto de ser superados, si no lo están siendo ya. Así, el informe Meadows, que desató diversas lecturas y suposiciones, aunque no trascendió mayormente en la práctica, dejó plantado en el mundo por un lado una señal de alerta, por otro, una demanda: no podemos seguir por la misma senda, al tiempo que requerimos análisis y respuestas globales.

Son ya muchos los economistas de prestigio como Nicholas Georgescu-Roegen, Kenneth Boulding, Herman Daly, Roefie Huetting o Joan Martínez Alier que han demostrado las limitaciones del crecimiento económico. Incluso Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, economista que no cuestiona el mercado ni el capitalismo, rompió lanzas en contra del crecimiento económico visto como sinónimo de desarrollo. En la actualidad se multiplican los reclamos, sobre todo en los países industrializados, por una economía que propicie no solo el crecimiento estacionario,

sino el «decrecimiento». Aquí podríamos citar los trabajos de Enrique Leff o Serge Latouche, seguidores tardíos de John Stuart Mill, economista inglés, que en 1848 anticipó algunas reflexiones fundacionales de lo que hoy se conoce como una economía estacionaria.

Enrique Leff (2008), que cree que es preciso dar paso a una transición hacia otra forma de organización de la producción y la misma sociedad, se pregunta

¿Cómo desactivar el crecimiento de un proceso que tiene instaurado en su estructura originaria y en su código genético un motor que lo impulsa a crecer o morir? ¿Cómo llevar a cabo tal propósito sin generar como consecuencia una recesión económica con impactos socioambientales de alcance global y planetario?

[...] esto lleva a una estrategia de deconstrucción y reconstrucción, no a hacer estallar el sistema, sino a reorganizar la producción, a desengancharse de los engranajes de los mecanismos de mercado, a restaurar la materia desgranada para reciclarla y reordenarla en nuevos ciclos ecológicos. En este sentido la construcción de una racionalidad ambiental capaz de deconstruir la racionalidad económica, implica procesos de reapropiación de la naturaleza y reterritorialización de las culturas.

Este debate está cada vez más presente en los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental global. Pero debería ser también motivo de preocupación en el Sur.

No se trata de que los países empobrecidos no crezcan o crezcan poco para que los países ricos mantengan sus insostenibles niveles de vida. En los países subdesarrollados resulta por lo menos oportuno diferenciar el crecimiento «bueno»

del crecimiento «malo», como lo plantea Manfred Max-Neef, el que se define por las historias naturales y sociales que lo explican.

A nivel global discutamos de manera seria y responsable sobre el decrecimiento económico o al menos el crecimiento estacionario en el Norte global, que necesariamente deberá venir de la mano del postextractivismo en el Sur global. Sobre esta cuestión se volverá en el capítulo en el que se aborda la construcción de otra economía que permita hacer realidad del Buen Vivir.

Ahora, cuando los límites de sustentabilidad del mundo están siendo literalmente superados, es indispensable, además, construir soluciones ambientales vistas como una asignatura universal.

Por un lado, los países empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición caricaturizada del estilo de vida occidental. Mientras que, por otro lado, los países «desarrollados» tendrán que resolver los crecientes problemas de inequidad internacional que ellos han provocado y, en especial, tendrán que incorporar criterios de suficiencia en sus sociedades antes que intentar sostener, a costa del resto de la humanidad, la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material permanente. Los países ricos, en definitiva, deben cambiar su estilo de vida que pone en riesgo el equilibrio ecológico mundial, pues desde esta perspectiva también son de alguna manera también subdesarrollados o «maldesarrollados» (Samir Amin, José María Tortosa). A la par deben asumir su corresponsabilidad para dar paso a una restauración global de los daños provocados, en otras palabras deben pagar su deuda ecológica.

No se trata simplemente de una deuda climática. La deuda ecológica encuentra sus primeros orígenes con la expoliación colonial —la extracción de recursos minerales

o la tala masiva de los bosques naturales, por ejemplo—, se proyecta tanto en el «intercambio ecológicamente desigual», como en la «ocupación gratuita del espacio ambiental» de los países empobrecidos por efecto del estilo de vida depredador de los países industrializados. Aquí cabe incorporar las presiones provocadas sobre el medio ambiente a través de las exportaciones de recursos naturales —normalmente mal pagadas y que tampoco asumen la pérdida de nutrientes y de la biodiversidad, para mencionar otro ejemplo— provenientes de los países subdesarrollados, exacerbadas por los crecientes requerimientos que se derivan del servicio de la deuda externa y de la propuesta aperturista a ultranza. La deuda ecológica crece, también, desde otra vertiente interrelacionada con la anterior, en la medida que los países más ricos han superado largamente sus equilibrios ambientales nacionales, al transferir directa o indirectamente contaminación (residuos o emisiones) a otras regiones sin asumir pago alguno. A todo lo anterior habría que añadir la biopiratería, impulsada por varias corporaciones transnacionales que patentan en sus países de origen una serie de plantas y conocimientos indígenas. Por eso bien podríamos afirmar que no solo hay un intercambio comercial y financieramente desigual, sino que también se registra un intercambio ecológicamente desequilibrado y desequilibrador.

La crisis provocada por la superación de los límites de la naturaleza conlleva necesariamente a cuestionar la institucionalidad y la organización sociopolítica. Tengamos presente que, «en la crisis ecológica no solo se sobrecargan, distorsionan agotan los recursos del ecosistema, sino también los 'sistemas de funcionamiento social', o, dicho de otra manera: se exige demasiado de las formas institucionalizadas de regulación social; la sociedad se convierte en un riesgo ecológico» (Egon Becker, 2001). Riesgo que amplifica las tendencias

excluyentes y autoritarias, así como las desigualdades e inequidades tan propias del sistema capitalista: «un sistema de valores, un modelo de existencia, una civilización: la civilización de la desigualdad», tal como lo entendía el economista austríaco Joseph Schumpeter.

Ante estos retos, aflora con fuerza la necesidad de repensar la sustentabilidad en función de la capacidad de carga y resiliencia de la naturaleza. En otras palabras, la tarea radica en el conocimiento de las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad y en asumir la capacidad de la naturaleza de soportar perturbaciones, que no pueden subordinarse a demandas antropocéntricas. Esta tarea demanda una nueva ética para organizar la vida misma. Se precisa reconocer que el desarrollo convencional nos conduce por un camino sin salida. Los límites de la naturaleza, aceleradamente desbordados por los estilos de vida antropocéntricos, particularmente exacerbados por las demandas de acumulación del capital, son cada vez más notables e insostenibles.

La tarea parece simple, pero es en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la naturaleza y el ser humano, hay que propiciar su reencuentro, algo así como intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una concepción de vida depredadora y por cierto intolerable. Bruno Latour (2007) nos dice que «se trata de volver a atar el nudo gordiano atravesando, tantas veces como haga falta, el corte que separa los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, digamos la naturaleza y la cultura». El aporte de Latour plantea profundos debates en la antropología sobre la división entre naturaleza en singular y las culturas en plural. Empalmando las dos, la política cobra una renovada actualidad.

Para lograr esta transformación civilizatoria, una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la naturaleza como parte de un reencuentro consciente con la naturaleza; los habitantes de las ciudades deben entender y asumir que

el agua, por ejemplo, no viene de los supermercados o del sistema de suministro municipal del líquido vital. Más que eso aun, los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y procurando asegurar calidad en la vida de las personas.

En concreto la economía debe echar abajo todo el andamiaje teórico que vació «de materialidad la noción de producción y (separó) ya por completo el razonamiento económico del mundo físico, completando así la ruptura epistemológica que supuso desplazar la idea de sistema económico, con su carrusel de producción y crecimiento, al mero campo del valor» (José Manuel Naredo, 2009).⁸ Más aún, la economía debe subordinarse a la ecología. Por una razón muy simple, la naturaleza establece los límites y alcances de la sustentabilidad y la capacidad de renovación que poseen los sistemas para autorrenovarse, de las que dependen las actividades productivas. Es decir, que si destruye la naturaleza se destruye la base de la economía misma.

Esto nos conmina a evitar las acciones que eliminen la diversidad, reemplazándola por la uniformidad que provoca la megaminería o los monocultivos, por ejemplo, pues estas actividades, como reconoce Godofredo Stutzin (1984), «rompen los equilibrios, produciéndose desequilibrios cada vez mayores.»

Escribir ese cambio histórico, es decir, el paso de una concepción antropocéntrica a una (socio) biocéntrica, es el mayor reto de la humanidad si es que no se quiere poner en riesgo la existencia misma del ser humano sobre la tierra.

8. No nos olvidemos que «las así llamadas leyes económicas no son leyes eternas de la naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen» (Friedrich Engels en carta a Albert Lange, 29 de marzo de 1865).

Los Derechos de la Naturaleza o el derecho a la existencia

Las reflexiones anteriores enmarcan en la historia los pasos vanguardistas dados en la Asamblea Constituyente de Montecristi. Ubican con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente esta pretende ser una opción de vida, en tanto respeta y convive dentro de la naturaleza.

En este empeño, luego de conocer lo que realmente significan y presentan los Derechos de la Naturaleza, hay que configurar una estrategia de acción que empiece por identificar primero lo que podría ser entendido como los mega-derechos (Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza, especialmente) y luego los meta-derechos (el agua, la soberanía alimentaria, la biodiversidad, la soberanía energética).

En la Constitución ecuatoriana del año 2008, al reconocer los Derechos de la Naturaleza, es decir, entender a la naturaleza como sujeto de derechos, y sumarle el derecho a ser restaurada de manera integral cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la humanidad. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pacha Mama, visto como sinónimo de naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

La discusión en el seno de la Asamblea Constituyente en Montecristi fue compleja. Varios asambleístas, inclusive del bloque oficialista, el mayoritario, así como miembros de alto nivel del propio gobierno se opusieron a aceptar los Derechos de la Naturaleza y la tildaron incluso como de una «estupidez». Fuera de la Asamblea, los Derechos de la Naturaleza fueron vistos como un «galimatías conceptual» por los conservadores del derecho, en esencia incapaces de entender los cambios en marcha. A ellos les resulta difícil comprender que el mundo está en movimiento permanente.

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de la historia se reconozca «el derecho de tener derechos» y esto se ha conseguido siempre con un esfuerzo político para cambiar aquellas visiones, costumbres y leyes que negaban esos derechos. Es curioso que muchas personas, que se han opuesto a la ampliación de estos derechos, no tienen empacho alguno en se entregue derechos casi humanos a las personas jurídicas... una de las mayores aberraciones del derecho.

Este proceso, en este caso de aceptación de los Derechos de la Naturaleza, constituye una fuente pedagógica potente, que supera el solo cumplimiento de las normas constitucionales. Aunque, la judicialización de dichas normas provocará, a no dudarlo, mayores espacios de apertura para producir conocimientos a partir de nuevos marcos conceptuales.

La liberación de la naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos. Esto articula la noción de la «igualdad biocéntrica», en la que, según Eduardo Gudynas (2009), todas las especies vivas tienen la misma importancia y por lo tanto merecen ser protegidas: «se intentará conservar tanto las especies útiles como las inútiles, las que tienen valor de mercado como aquellas que no lo poseen, las especies atractivas como las desagradables».

Al referir los derechos:

A la naturaleza es posible calificarlos y cuantificarlos mediante un enfoque propiamente ecológico en lugar de

determinarlos exclusivamente desde el punto de vista de los intereses humanos en juego. Se invierte desde luego el «onus probandi [...] se establece la presunción contraria de que todo lo que existe en la naturaleza «sirve de algo» en el contexto de la «empresa de la vida» y debe, por consiguiente, ser conservado tal como es, salvo que pueda acreditarse la existencia de un interés superior que justifique la alteración o destrucción proyectadas [...] (Godofredo Stutzin)

Esto conduce a romper con la visión instrumental del ambiente, en tanto se reconocen valores propios a la naturaleza. No se habla de valores que son atribuidos por los seres humanos. Un tema que tiene historia.⁹

Dotar de Derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo. Lo central de los Derechos de la Naturaleza, de acuerdo al mismo Leimbacher, es rescatar el «derecho a la existencia» de los propios seres humanos.¹⁰ Aquí cabe la célebre frase de uno de los grandes racionalistas de la filosofía del siglo XVII, el holandés Baruch de Spinoza (1632-1677), quien en contraposición con la actual posición teórica sobre la racionalidad reclamaba que «cualquier cosa que sea contraria a la naturaleza lo es también a la razón, y cualquier cosa que sea contraria a la razón es absurda».

9. El filósofo Arne Naes (1912-2009), padre de la ecología profunda, sostenía que «todos los seres vivos tienen el mismo valor». Los saberes ancestrales de las comunidades indígenas también asumen el mismo respeto a la vida a través de relaciones de armonía con la Pachamama, en tanto conviven con ella en base a la reciprocidad y el equilibrio.

10. Cabe anotar que el Leimbacher y otros textos sobre esta materia llegaron a manos del autor de estas líneas como consecuencia de la expedición de la Constitución de Montecristi.

Hay que entender que lo que hacemos por la naturaleza lo hacemos por nosotros mismos. Este es un punto medular de los Derechos de la Naturaleza. Insistamos hasta el cansancio que el ser humano no puede vivir al margen de la naturaleza. Por lo tanto, garantizar la sustentabilidad es indispensable para asegurar la vida del ser humano en el planeta. Esta lucha de liberación, en tanto esfuerzo político, empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia. Un sistema en esencia depredador y explotador, que, no nos olvidemos, «vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida» (Bolívar Echeverría).

La coyuntura política del momento constituyente, la intensidad del debate y el compromiso de un grupo de asambleístas, así como también aportes de varios especialistas en la materia, inclusive el oportuno texto escrito por Eduardo Galeano: «La naturaleza no es muda», donde destacaba la importancia de la discusión que se llevaba adelante en Montecristi,¹¹ permitieron que finalmente se acepte esta iniciativa. El trabajo y el debate constituyentes fueron arduos. Por cierto que en este punto habría que relieves todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, donde la Pacha Mama es parte consustancial de sus vidas.

Además de la tradición transcultural que considera a la tierra como la Madre, es decir, como la Pacha Mama, hay otras razones científicas que consideran que la tierra se comporta como un superorganismo vivo. Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del universo. Igualmente se resalta el carácter de relacionalidad entre todos los seres: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y

11. La lectura del texto de Galeano en el pleno de la Asamblea logró consolidar una posición que no parecía prometedoras al inicio del proceso constituyente.

en todas las circunstancias. Así, más allá de la influencia de la cosmovisión indígena, en la que los seres humanos están inmersos en la naturaleza, la idea de dotar de derechos a la naturaleza también tiene antecedentes incluso en el mundo occidental, como lo veremos a continuación.

A pesar de los avances constitucionales anotados, desde la entrada en vigencia de la nueva Constitución ecuatoriana, en octubre del 2008, se ha transitado por un sendero complicado en lo que a la aplicación de sus normas se refiere. Hay varias leyes, patrocinadas por el ejecutivo, que contradicen determinados principios constitucionales en el campo de los derechos ambientales y, particularmente, los de la naturaleza especialmente.

Hay que anotar, sin embargo, la conformación de la primera judicatura de la naturaleza en las islas Galápagos, así como la aceptación de la acción de protección, inspirada en los Derechos de la Naturaleza, en contra del Gobierno Provincial de Loja en marzo del año 2011, por la contaminación del río Vilcabamba. Incluso una polémica medida cautelar se tomó en nombre de los Derechos de la Naturaleza, cuando la fuerza pública realizó un operativo violento en contra de la minería informal en la provincia de Esmeraldas en mayo de 2011.

Por lo tanto, conscientes de que no será fácil cristalizar estas transformaciones en el Ecuador, sabemos que su aprobación será aún mucho más compleja a nivel mundial. Sobre todo en la medida en que estas afectan los privilegios de los círculos de poder nacionales y transnacionales, que harán lo imposible para tratar de detener este proceso de emancipación. Es más, desde la vigencia de los Derechos de la Naturaleza es indispensable avizorar una civilización postcapitalista.

Teniendo un marco referencial constitucional transformador como el de Montecristi, la tarea radica en enfrentar

democráticamente la lucha por la vida, que es lo que está realmente en juego. Y por cierto será necesario desplegar una estrategia internacional para impulsar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza.

Los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza

La vigencia de los Derechos de la Naturaleza plantea cambios profundos. Hay que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo. Tránsito que exige un proceso de mutación sostenido y plural, como requisito fundamental para llevar a cabo una gran transformación. Este será un emprendimiento, político en esencia, que nos conmina a incorporar permanentemente la cuestión del poder, que no se resuelve simplemente conquistando el gobierno.

La tarea, al decir de Roberto Guimaraes, es organizar la sociedad y la economía asegurando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta.

Por lo tanto, esta definición pionera a nivel mundial, de que la naturaleza es sujeto de derechos, es una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria. Y como tal ha asido asumida en amplios segmentos de la comunidad internacional, conscientes de que es imposible continuar con un modelo de sociedad depredadora, basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza. No va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento económico y consumo ilimitados. En este sentido es necesario reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven. Son instrumentos que naturalizan y convierten en inevitable este patrón civilizatorio. Son co-

nocimientos de matriz colonial y eurocéntrica, como acertadamente señala el venezolano Edgardo Lander.

Habrà que diferenciar cuidadosamente lo que son Derechos de la Naturaleza de lo que son los derechos de los pueblos indígenas. Existe el riesgo eurocéntrico de identificar naturaleza con «salvajes». O dicho de otra manera, la «cultura es nuestra», del mundo occidental civilizado, y la naturaleza es de los indígenas; esto constituiría una aberración. Igualmente sería grave que desde el mundo indígena los Derechos de la Naturaleza fueran percibidos como un intento para imponer en las comunidades indígenas condiciones desde afuera, lo que limitaría su capacidad de autodeterminación.

Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese indispensable equilibrio entre la naturaleza y las necesidades de los seres humanos, se supera la versión constitucional tradicional de los derechos a un ambiente sano, presentes desde hace tiempo atrás en el constitucionalismo latinoamericano. En sentido estricto, tal como propone Eduardo Gudynas (2009), urge precisar que los derechos a un ambiente sano son parte de los Derechos Humanos, y que no necesariamente implican Derechos de la Naturaleza. La finalidad de esta distinción es indicar que las formulaciones clásicas de los Derechos Humanos, es decir, de los derechos a un ambiente sano o calidad de vida, en esencia son antropocéntricas, y que deben entenderse separadamente de los Derechos de la Naturaleza.

En los Derechos Humanos el centro está puesto en la persona. Se trata de una visión antropocéntrica. En los derechos políticos y sociales, es decir de primera y segunda generación, el Estado le reconoce a la ciudadanía esos derechos, como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. En los 1) derechos civiles, 2) derechos políticos, 3) derechos económicos, sociales y culturales (cono-

cidos como DESC). A estos derechos se añaden los derechos de cuarta generación, difusos y colectivos, entre los que se incluye el derecho a que los seres humanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medioambiente sano y no contaminado. Con esta batería de derechos se procura evitar la pobreza y el deterioro ambiental que impacta negativamente en la vida de las personas.

Estos derechos se enmarcan en la visión clásica de la justicia: imparcialidad ante la ley, garantías ciudadanas, etc. Para cristalizar los derechos económicos y sociales se da paso a la justicia redistributiva o justicia social, orientada a enfrentar la pobreza. Los derechos ambientales configuran la justicia ambiental, que atiende demandas de los humanos —sobre todo de grupos pobres y marginados— en defensa de la calidad de sus condiciones de vida afectada por destrozos ambientales. En estos casos, cuando hay daños ambientales, los seres humanos pueden ser indemnizados, reparados o compensados (Carlos Beristain, 2010).

En la Constitución de Montecristi, de los derechos referidos al ambiente, es decir, de los Derechos Humanos de cuarta generación, se derivan mandatos constitucionales fundamentales. Uno clave tiene que ver con los procesos de desmercantilización de la naturaleza, como la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales. Sin embargo, no se puede excluir el uso de valores económicos como un tipo de valoración humana, que en un momento determinado pueden ser de utilidad sobre todo para diseñar y concretar políticas dentro de los procesos de transición del antropocentrismo al biocentrismo. En concreto, «los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado», reza el artículo 74 de la Constitución.

Por igual se prohíbe la mercantilización del agua. El líquido vital fue declarado en la Asamblea Constituyente

de Montecristi como un derecho humano fundamental. El agua, entonces, no puede ser vista como un negocio. Por eso, al inicio del texto constitucional se estableció, en el artículo 12, que «el derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida.»

La trascendencia de estas disposiciones constitucionales, que el gobierno no quiere cumplirlas a cabalidad, es múltiple:

- En tanto derecho humano se superó la visión mercantil del agua y se recuperó la del «usuario», es decir, la del ciudadano y de la ciudadana, en lugar del «cliente», que se refiere solo a quien puede pagar.
- En tanto bien nacional estratégico, se rescató el papel del Estado en el otorgamiento de los servicios de agua; papel en el que el Estado puede ser muy eficiente, tal como se ha demostrado en la práctica.
- En tanto patrimonio se pensó en el largo plazo, es decir, en las futuras generaciones, liberando al agua de las presiones cortoplacistas del mercado y la especulación.
- Y en tanto componente de la naturaleza, se reconoció en la Constitución de Montecristi la importancia del agua como esencial para la vida de todas las especies, pues hacia allá apuntan los Derechos de la Naturaleza.

Este logro constituyó una posición de avanzada a nivel mundial. Dos años después de la incorporación de este mandato constituyente referido al agua, el 28 de julio de 2010, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la propuesta del gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia declarando «el derecho al agua segura y al saneamiento como

un derecho humano». Este es un derecho «esencial para el goce pleno de la vida y de todos los derechos humanos», de conformidad con dicha declaración.

La soberanía alimentaria, que incorpora la protección del suelo y el uso adecuado del agua, que representa un ejercicio de protección a los millares de campesinos que viven de su trabajo y por cierto la existencia digna de toda la población, se transformó en otro eje conductor de las normativas constitucionales. Este debería ser el punto de partida de las políticas agrarias e incluso de la recuperación del verdadero patrimonio nacional: su biodiversidad. En la Constitución se plasma incluso la necesidad de conseguir la soberanía energética, sin poner en riesgo la soberanía alimentaria o el equilibrio ecológico.

Por otro lado, en los Derechos de la Naturaleza el centro está puesto en la naturaleza, que incluye por cierto al ser humano. La naturaleza vale por sí misma, independientemente de la utilidad o de los usos que le dé el ser humano. Esto es lo que representa una visión biocéntrica. Estos derechos defienden una naturaleza intocada, que nos lleve, por ejemplo a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería. Estos derechos defienden el mantenimiento de los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado y granos, por ejemplo, mientras se asegure que quedan ecosistemas funcionando con sus especies nativas.

La representación de estos derechos corresponde a las personas, comunidades, pueblos o nacionalidades. A despecho de quienes recusan esta propuesta vanguardista, la Constitución es categórica al respecto en su artículo 71:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus

ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo, o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los Derechos de la Naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

A los Derechos de la Naturaleza, en este caso declarados por el pueblo ecuatoriano que es el que en definitiva redactó la Constitución a través de sus asambleístas y que la aprobó con una amplísima mayoría en el referéndum del 28 de septiembre del 2008, se los considera como derechos ecológicos para diferenciarlos de los derechos ambientales. En la Constitución ecuatoriana —no así en la boliviana— estos derechos aparecen en forma explícita como Derechos de la Naturaleza. Son derechos orientados a proteger ciclos vitales y los diversos procesos evolutivos, no solo las especies amenazadas y las áreas naturales.

En este campo, la justicia ecológica pretende asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. Esta justicia es independiente de la justicia ambiental (aunque en última instancia toda afectación ambiental afecta también al ser humano). No es de incumbencia de la justicia ecológica la indemnización a los humanos por el daño ambiental. La justicia ecológica se expresa en la restauración de los ecosistemas afectados. En realidad se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas, y la ecológica para la naturaleza.

Siguiendo con las reflexiones de Gudynas, los Derechos de la Naturaleza necesitan y la vez originan otro tipo de definición de ciudadanía, que se construye en lo social pero también en lo ambiental. Ese tipo de ciudadanía son plurales, ya que dependen de las historias y de los ambientes, acogen

criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia.¹²

Tengamos presente que, de acuerdo al artículo 11 de la Constitución, todos los derechos se podrán ejercer, promover y exigir de forma individual y colectiva ante las autoridades competentes; y, que estas garantizarán su cumplimiento. Asumir el cumplimiento de esta disposición constitucional es, a no dudarlo, un reto en la construcción de la ciudadanía ecológica. En el artículo 395 de la Constitución, además, se establece que los principios ambientales se aplicarán en forma transversal y serán de obligatorio cumplimiento por parte del Estado en todos sus niveles y por todas las personas naturales o jurídicas en el territorio nacional; y que, en caso de duda, se aplicarán en el sentido más favorable en la protección de la naturaleza. De hecho hay que caminar hacia lo que podría ser considerado como una «comunidad natural» (Norman Wray), en tanto los Derechos de la Naturaleza amplían la comunidad humana hacia otra que incorpore a todos los seres vivos.

Los Derechos de la Naturaleza, una tarea local y global

La humanidad requiere propuestas innovadoras, radicales y urgentes que permitan definir nuevos rumbos para enfrentar los graves problemas globales que le aquejan. Es necesaria una estrategia coherente para construir una sociedad equitativa y sustentable; es decir, una sociedad que entienda que forma parte de la naturaleza y que debe convivir en armonía con ella.

12. Gudynas denomina a estas ciudadanía como «meta-ciudadanía ecológicas».

Este paso constitucional dado en Ecuador resultó ser de trascendencia planetaria. Es ya un hito histórico. En muchas partes del mundo se debate sobre el tema. Aunque sería mejor decir, esta declaración constitucional revitalizó una discusión presente en diversos lugares del planeta.

Tengamos presente, que la toma de conciencia a nivel mundial sobre los problemas ambientales globales tiene historia. Desde la mitad del siglo XX empezaron a aparecer varias instancias preocupadas por la Tierra: la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza (UICN), en 1948; la Conferencia para la Conservación y Utilización de los Recursos, en 1949; el Convenio de Ginebra sobre el Derecho del Mar, en 1958; o, el Tratado Antártico en 1959, para citar algunas de las organizaciones más destacadas.

Desde de la conferencia de Estocolmo en 1972 los problemas ambientales son definidos como temas que superan las fronteras de los estados nacionales. Una reclamación formal para ejercer acciones globales concertadas fue formulada en 1980. En el «Informe Norte-Sur: Un programa de sobrevivencia», elaborado por una comisión presidida por el ex canciller alemán Willy Brandt, se estableció que:

Estamos cada vez más, nos guste o no, frente a problemas que afectan a la humanidad en su conjunto, por lo que las soluciones a estos problemas son inevitablemente internacionales. La globalización de los peligros y los retos demanda políticas internacionales que van más allá de los temas parroquiales o, incluso, nacionales.

Son ya varias las conferencias mundiales dedicadas al ambiente, como la de Río de Janeiro en 1992 y la de Johannesburgo en 2002, con indudable influencia en los países y en las mismas relaciones internacionales.

En la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo celebrada en 1992 en Río de Janeiro

—más conocida como «Cumbre de la Tierra de Río»— se cristalizaron tres tratados internacionales: la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, el Convenio sobre la Diversidad Biológica y la Convención de Lucha contra la Desertificación, las que se conocen con el nombre de Convenciones de Río. Cabe mencionar también, aunque no obtuviera los resultados esperados, al Protocolo de Kioto sobre el Cambio Climático, adoptado inicialmente en 1997.

A pesar de los limitados resultados de estas convenciones, paulatinamente estos problemas ambientales globales y las respuestas impulsadas han modificado la forma en que se aborda este reto y la visión que tienen los seres humanos sobre la naturaleza.

El derecho, las instituciones, las políticas y las instancias gubernamentales han evolucionado. Desde aquellas ahora lejanas declaraciones a la fecha son muchos los cambios introducidos. Se ha avanzado bastante, pero no lo suficiente. La sociedad civil, con creciente conciencia global, comienza a desplegar una serie de acciones e iniciativas. Es cada vez más evidente la necesidad de cooperar para proteger la vida del ser humano y la del planeta mismo. Empero, la nueva Cumbre de la Tierra, pomposamente presentada como Río + 20, no tuvo los resultados esperados, por eso hay quienes hablan de Río - 20.

En la línea de estas discusiones, llevadas a cabo en la sociedad civil, se debe también señalar que ya hay propuestas concretas para la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza.¹³ Por ejemplo, están la Carta de la Tierra como un

13. Desde el año 1977 se impulsa la «Declaración de Derechos de los Animales», adoptada por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y las Ligas Nacionales afiliadas en la Tercera reunión sobre los derechos del animal, celebrada en Londres.

intento de carta magna o constitución del planeta, promovida en el entorno de las Naciones Unidas y de sus organizaciones desde el año 2000; o la Declaración Universal de los Derechos de la Tierra, impulsada por EnAct International; una organización impulsada por Comac Cullinam, jurista sudafricano, que ha trabajado sobre esta materia y tiene varios estudios al respecto.

Retrocediendo un poco en el tiempo, puesto que se está puntualizando algunos esfuerzos desde la sociedad civil, asoma como oportuno reconocer el valioso aporte de Christopher Stone, considerado por Leimbacher como el «padre de los Derechos de la Naturaleza», o de Albert Schweizer o de Godofredo Stutzin, por ejemplo.

Por cierto que en este punto habría que relieves todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, donde la Pacha Mama es parte consustancial de sus vidas. Pero igualmente, y esto también es importante, hay otras razones científicas que consideran a la Tierra como un organismo con vida. James Lovelock y Lynn Margulis, particularmente, pero también Elizabeth Sahtouris y José Lutzenberg entre otros, caracterizaron ya en los años setenta del siglo XX a la Tierra como un superorganismo vivo. Por eso se recurrió a denominarla como Gaia, uno de los nombres de la mitología griega para definir la vitalidad de la misma Tierra. Este organismo extremadamente complejo, que requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no un uso humano. Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir (véanse sobre el tema las aportaciones de los autores de estas teorías o el

trabajo de síntesis de Lawrence E. Joseph, entre muchos otros textos).

En todas estas visiones, como resalta Leonardo Boff, es preciso reconocer el carácter de inter-retro-conexiones transversales entre todos los seres: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias: la relacionalidad del mundo indígena. Cabría anotar también los sustantivos aportes jurídicos desde América Latina de Raúl Eugenio Zaffaroni, Ramiro Avila Santamaria o Agustín Grijalva.

Como se ve, esta tesis ha sido recogida en diversos ámbitos. Inclusive en el literario. Italo Calvino en el siglo XX, en su novela *El barón rampante*, que forma parte de una trilogía (que se completa con *El vizconde demediado* y *El caballero inexistente*), cuenta cómo Cosmo Piovasco de Rondó decide pasar toda su vida encaramado en un árbol. Y desde allí propone, durante la Revolución Francesa, un «Proyecto de Constitución para una ciudad republicana con Declaración de los Derechos de los Hombres, de las Mujeres, de los Niños, de los Animales Domésticos y Salvajes, incluidos Pájaros, Peces e Insectos, y de las Plantas sean de Alto Tallo u Hortalizas y Hierbas...» Este es, sin duda alguna, todo un tratado de rebeldía y autoafirmación existencial.

Todos estos esfuerzos mencionados y muchos otros más han preparado el terreno para caminar en la búsqueda de un reencuentro del ser humano con la naturaleza, que es de lo que en definitiva se trata. Entonces, si se propone como opción a desplegar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, habría que analizar cuáles serían los medios y los caminos a emplear.

Bolivia, en cuya Constitución no constan los Derechos de la Naturaleza, asumió un importante liderazgo. A raíz del fracaso de la Cumbre de Copenhague en diciembre del 2009, Evo Morales convocó a la Conferencia Mundial de los Pue-

blos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, que se realizó en Cochabamba, en abril de 2010. Allí, a más de promocionar el tema de los Derechos de la Naturaleza, se planteó la creación de un tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales. Más adelante, como ya se anotó, en julio del mismo año, Bolivia consiguió otro logro sustantivo con la declaración del agua como un derecho humano fundamental en el seno de Naciones Unidas; algo que ya se había logrado en la Asamblea Constituyente ecuatoriana del 2007-2008. Como se ve, esta declaración universal sobre el agua, que si bien no es de obligatorio cumplimiento, puede servir como otro punto de referencia.

Aprendiendo de esta acción diplomática boliviana, para impulsar la Declaración de los Derechos de la Naturaleza, se debería constituir un bloque de países comprometidos con el tema, que planteen estas luchas en un marco estratégico de colaboración y complementación internacional, considerando que este tipo de acciones tomarán tiempo en cristalizarse. Y que, por lo tanto, estas acciones, con una gestión diplomática profundamente renovada y renovadora, deben ser múltiples y plurales para sumar adeptos para la causa.

Una acción de este tipo exige un esfuerzo sostenido de coordinación y respaldo por parte de la sociedad civil de cada uno de los países involucrados en este empeño, así como también de otros actores de la sociedad civil mundial. No se trata de una acción de los gobiernos simplemente. Por lo tanto, este esfuerzo a nivel diplomático tiene que complementarse con actividades y campañas propuestas e incluso dirigidas desde la sociedad civil. Esta conclusión es fundamental considerando que en no pocas ocasiones los cambios de gobierno pueden hacer perder el rumbo trazado inicialmente o inclusive en los gobiernos proponentes puede declinar el interés por los proyectos iniciados.

Es preciso estudiar todas las opciones que se pueden

seguir en el ámbito internacional, conscientes de que no es posible esperar que una declaración como la que aquí se propone de resultados inmediatos. Los Derechos Humanos no surgieron como conceptos totalmente desarrollados. Desde la Revolución Francesa hasta su Declaración Universal en diciembre del 1948 fueron muchas las luchas y también las frustraciones acumuladas. Su diseño y aplicación han implicado e implican un esfuerzo sostenido. Y desde entonces cada nuevo derecho implica una compleja acción política, en el marco de redoblados pasos diplomáticos. Así, el Derecho Humano a la educación y al trabajo, incorporado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, exigió un prolongado proceso de debate y construcción. Algo similar aconteció con el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales o con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Téngase presente también lo difícil que es la aceptación en la práctica de los Derechos Humanos, asumidos formalmente como un mandato universal ya en 1948. Esto, sin embargo, no debe conducir al desaliento. Al contrario es indispensable pensar en dicha estrategia y en el camino diplomático a seguir.

La tarea pendiente es compleja. Hay que vencer resistencias conservadoras y posiciones prepotentes que esconden una serie de privilegios. Hay que superar visiones tradicionales que consideran como sujetos de derechos solo a los seres que gozan de capacidad de reconocer qué es un derecho (desconociendo que hay incluso seres humanos incapacitados por diversas razones de asumir directamente esos derechos, pero que no están desprovistos de sus derechos). Para avanzar en este campo hay que dar paso a diversas y plurales propuestas estratégicas de acción para traducir el régimen constitucional en leyes, normas, indicadores¹⁴ y políticas en lo que tiene relación a la biodiversidad, al patrimonio natural, a los eco-

sistemas, a los recursos naturales renovables y no renovables, tanto como a los aspectos conceptuales sobre responsabilidad jurídica ambiental, tanto individual como colectiva.

En el ámbito internacional la tarea no es menos compleja. La estricta vigencia de los Derechos de la Naturaleza exige la existencia de marcos jurídicos e instancias internacionales adecuadas, como podría ser el mencionado tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales. Los problemas ecológicos son temas que atañen a la humanidad en su conjunto.

En última instancia reconozcamos que en el Ecuador está en juego el Buen Vivir o *sumak kawsay*, base del Estado plurinacional e intercultural, relacionado estrechamente con los Derechos de la Naturaleza. Si la naturaleza incluye a los seres humanos, sus derechos no pueden ser vistos como aislados de los del ser humano, aunque tampoco deben ser reducidos a estos. Inversamente, los Derechos Humanos como el derecho al trabajo, a la vivienda o a la salud deben ser entendidos también desde términos ambientales. Esto nos exige elaborar una reconceptualización profunda y transversal de los Derechos Humanos en términos ecológicos, pues al final la destrucción de la naturaleza niega las condiciones de existencia de la especie humana y por tanto todos los Derechos Humanos.

Los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza, que articulan una «igualdad biocéntrica», siendo analíticamente diferenciables se complementan y transforman en una suerte de derechos de la vida y derechos a la vida. Es por eso que los Derechos de la Naturaleza, imbricados cada vez más con los Derechos Humanos, nos conminan a construir democráticamente sociedades sustentables, a partir de ciudadanías plurales pensadas también desde lo ecológico.

14. Ver una primera propuesta de indicadores y procesos para evaluar la afectación a los Derechos de la Naturaleza de Pablo Yépez y Stella de la Torre, marzo de 2012.

VI. EL COMPLEJO DESAFÍO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL

El paso del Estado-nación al Estado plurinacional, comunitario y autonómico es todo un desafío. Se trata de dejar la modernidad, la historia de la soberanía en la modernidad, la historia del Estado en la modernidad, la historia de la relación entre Estado y sociedad, una historia que define la separación entre gobernantes y gobernados... Dejamos atrás una historia de la colonización y dominaciones polimorfos... dejamos atrás entonces la ilusión que provocaron los estados-nación subalternos...

RAÚL PRADA ALCOREZA (2010)

Las múltiples crisis del Estado

Para poder comprender de mejor manera lo que implica un Estado plurinacional es importante rescatar rápidamente algunos elementos básicos del debate sobre el Estado. A lo largo de la historia han sido permanentes las luchas políticas para controlar e incluso construir el Estado en función de determinados intereses. Alrededor del Estado se organizó la sociedad en algunas ocasiones. En otros casos el Estado fue un factor para estructurar la sociedad. El Estado significa o sintetiza de alguna manera un espacio de dominación, es decir, un espacio de expresión del poder político. Sus crisis, en un permanente proceso de disputas múltiples y como parte de las crisis orgánicas del capitalismo (Raúl Prada, 2010), han sido recurrentes.

La ambigüedad fundacional de la nación y sus modelos de Estado y sociedad en la región, sustentados en la colonialidad del poder (no solo europea), resultaron excluyentes y a su vez limitantes para el desarrollo de las capacidades culturales, sociales y productivas. Los estados-nación subalternos (Raúl Prada, 2010) se explican en la lógica del sistema-mundo, en tanto estados conformados y existentes dentro de la lógica de acumulación del capitalismo.

En la actualidad, para aterrizar en un ejemplo concreto, se vive la crisis del Estado «mínimo», el Estado neoliberal. Hablamos de aquel Estado que buscaba alentar la competencia para insertar cada vez más a los países de la región en el mercado mundial, en un proceso de creciente e incontralada mercantilización. Este Estado neoliberal abría las fronteras a los productos foráneos y aseguraba la seguridad a los capitales, incluso reprimiendo a amplios segmentos de la sociedad; y todo para provocar el anhelado desarrollo. Sin embargo, sin minimizar la crisis del Estado neoliberal, debemos entender que en crisis está también —y ya desde hace mucho tiempo atrás— el Estado colonial sobre el cual se fundó el Estado oligárquico que es, a su vez, la base del Estado neoliberal.

Estas múltiples crisis del Estado nos llevan a entender de mejor manera los procesos de lucha de los pueblos de algunos países de América Latina, como son Bolivia, Ecuador o Perú. Aquí se registran procesos emancipadores, movidos por la necesidad imperiosa de superar los profundos resabios coloniales. La tarea es construir otro Estado, un Estado que asuma, desde la igualdad y la libertad, las múltiples diversidades existentes, normalmente marginadas o subyugadas. En la mira de varias sociedades está el Estado plurinacional.

En Bolivia y Ecuador, el Estado plurinacional ha sido llevado a la categoría constitucional. Declaración que no necesariamente implica que ya se viva en una Estado pluri-

nacional. Es aún mucho lo que falta por caminar en Bolivia, donde más se ha avanzado en esa dirección. Mientras que en Ecuador poco o nada se ha hecho. Está claro que la sola declaración constitucional del Estado plurinacional e intercultural no asegura en la práctica ya exista ese Estado o que se está caminando hacia allá. La realidad no cambia con una Constitución, por más de vanguardia que sea. Sin embargo, esta discusión está planteada en esos países y en otros de la región; en Perú, por ejemplo, en un tiempo no muy lejano, es posible anticipar que se aborde en serio esta cuestión inclusive a nivel del debate constitucional.

En concreto la construcción del Estado plurinacional plantea rupturas profundas de las anteriores estructuras coloniales, oligárquicas y por supuesto neoliberales.¹

Estado plurinacional y nación

La plurinacionalidad no niega la nación. Esta propone otra concepción de nación. Reconoce, eso sí, que no hay una sola nación o una sola nacionalidad. Se asume una nación de nacionalidades diversas que han estado permanentemente enfrentadas.

El Estado «moderno» y liberal, heredero de estructuras y prácticas coloniales, sobre las que se instrumentó un esquema de dominación oligárquico, una y otra vez, ha tratado de blanquear la sociedad. Ha intentado negar e incluso borrar las diversidades. Ha ignorado o reprimido la existencia de las culturas y lenguas de los pueblos y nacionalidades presentes desde antes de la conquista.

1. Para profundizar en esta discusión, se recomienda leer los varios textos sobre el Estado plurinacional de Boaventura de Souza Santos o de Raúl Prada Alcoreza.

La plurinacionalidad, entonces, en tanto nueva concepción de organización de la sociedad, rescata la pluralidad de visiones étnicas y culturales para repensar el Estado. Cuentan, para mencionar apenas un par de puntos de referencia, los derechos colectivos y no solo los derechos individuales. Igualmente interesa una nueva forma de relacionarse con la naturaleza, que abriría la puerta a una ciudadanía ambiental o ecológica, tal como se discutió anteriormente.

En sociedades, cargadas de racismo y con problemas históricos de falta de democracia, la construcción de un Estado plurinacional se convierte no solo en un reto sino en una necesidad. Por lo tanto es preciso dar respuestas a temas clave como son el racismo y las distintas formas de pertenencia a un territorio.

El racismo, una las mayores lacras de la colonialidad

El racismo no solo es un problema social. El racismo, que sirvió para legitimar la conquista, al suponer que hay razas y que estas pueden jerarquizarse, es un problema político, que se expresa como un tema de segregación económica, de exclusión y marginación. Es, incluso, un problema de carácter ambiental, pues no se respetan tampoco los ecosistemas y territorios donde habitan los pueblos y las nacionalidades aborígenes, las comunidades de afroamericanos. La segregación racial asoma inclusive en los asentamientos urbanos, en tanto los grupos racialmente marginados, muchas veces, se ven forzados a vivir en los lugares más precarios.

El racismo es, a decir de Aníbal Quijano (2001), «la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, impuesta sobre la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo». En los inicios de la colonia se consideraba que los indígenas no tenían alma...

Desde entonces, el racismo ha sido la más arraigada y eficaz forma de dominación social, material, psicológica y por cierto política.

Sus manifestaciones son múltiples. No sorprende que las nacionalidades y los pueblos originarios, así como las comunidades afro, sean los grupos humanos más empobrecidos, explotados y vulnerables. El desempleo o la carencia de servicios de educación o salud golpean mucho más a estos grupos que a otros. Adicional a estos temas están las discriminaciones que tienen que ver con la participación en la toma de decisiones y con el ejercicio de la democracia.

Un comentario al margen. Los pueblos y nacionalidades,² sin necesidad de hacer una apología a su forma de tomar decisiones, son más democráticos en la toma de muchas decisiones que la conocida como sociedad occidental. La vida comunitaria en sí misma es una muestra de esos ejercicios de democracia. Y estas prácticas, que podrían servir para repensar la democracia, por efecto de la misma discriminación y rechazo a lo originario, son marginadas o simplemente ignoradas. Esta aceptación no implica desconocer las limitaciones para poner en práctica este tipo

2. En el Ecuador, las nacionalidades son entidades históricas y políticas que tienen una identidad histórica, idioma y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad. Los pueblos indígenas, en cambio, se definen como las colectividades originarias, conformadas por comunidades con identidades culturales que los distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal. En una nacionalidad pueden existir diversos pueblos, que mantienen las características esenciales de ella, por ejemplo su idioma, pero que tienen otros elementos que los diferencian. http://ec.kalipedia.com/geografia-ecuador/tema/geografia-poblacion/nacionalidades-pueblos-ecuador.html?x=20080801klpgeogec_2.Kes&zap=1 Ecuador está formado por 14 nacionalidades indígenas: Andoa, Zápara, Kichwa, Stona, Secoya, Cofán, Huaorani, Shiwiar, Shuar, Achuar, Chachi, Epera, Tsáchila y Awá.

de democracia asamblearia si se trata de comunidades con muchos miembros.³

En suma, el reto es mirar a la plurinacionalidad como ejercicio de democracia incluyente, pero sobre todo como propuesta de vida diversa en mayor armonía y cercanía con la naturaleza. La plurinacionalidad, entonces, no puede dejar de ser leída junto con otras definiciones que tienen que ver con el territorio y con el manejo de las riquezas naturales. Han sido justamente los pueblos y nacionalidades, desde un ejercicio permanente de resistencia y también de construcción, sobre todo en estas últimas décadas, actores locales, nacionales e incluso internacionales en las luchas democráticas.

Plurinacionalidad como camino emancipador

Los pueblos y nacionalidades con sus luchas demandan el ejercicio pleno de la democracia, la construcción de ciudadanías colectivas, el respeto de la multiculturalidad, la práctica de la interculturalidad, libertades y oportunidades, sin exclusiones. Y, desde esa línea de reflexión, la construcción del Estado plurinacional abre la puerta a un camino de democracia continuada.

La plurinacionalidad no es solo un reconocimiento pasivo a la diversidad de pueblos y nacionalidades. Es fundamentalmente una declaración pública del deseo de incorporar perspectivas diferentes con relación a la sociedad. El Estado plurinacional coloca sobre la agenda el tema de las soberanías en plural, no solamente la soberanía nacional sino la soberanía patrimonial.⁴ Raúl Prada (2010) nos habla, con razón,

3. De todas formas, sin pretender proponer como ejemplo a ser copiado al pie de la letra, se podría mencionar la democracia directa de Suiza, con su interesante sistema de consultas o referéndums populares vinculantes.

4. Es larga la lista de las soberanías: alimentaria, energética, cultural, económica, monetaria, del cuerpo... Véase Acosta y Martínez (2010).

de «la polisemia de sus significados», destacando «sobre todo uno, en el cual soberanía tiene que ver con la legitimidad del poder».

Es justo reconocer que han sido los pueblos y nacionalidades los que en mayor medida han evitado la apropiación y destrucción de las riquezas de la naturaleza. En ese sentido, el proyecto político de construcción de un Estado plurinacional no solo que debe tolerar la diversidad, sino que sea sobretodo celebrarla.

Plurinacionalidad e interculturalidad nos remiten a una noción de Estado conformado por naciones unidas por identidades culturales vigorosas, con un pasado histórico y sobre todo con una voluntad de integración que supere la marginación explotadora de los pueblos y nacionalidades. Es así que, desde una tradición democrática de no tolerancia al abuso y a la corrupción, los pueblos y nacionalidades, que muchas veces lideraron los enfrentamientos a los gobiernos neoliberales en los últimos años, han propuesto la construcción del Estado plurinacional.

Aceptar esa matriz originaria, además de enriquecer culturalmente a estas sociedades, permitirá que empecemos a superar las prácticas y percepciones racistas que estas sociedades han cultivado.

La plurinacionalidad no implica pensar una estructura parcializada del Estado. No se quiere construir una parte del Estado dedicada a atender «lo indígena» o «lo afro». La plurinacionalidad no es solo para «los indígenas» o «los afros». La propuesta de un Estado plurinacional es mucho más amplia y más compleja. Comienza, en el caso de Ecuador y también en Bolivia, a fraguarse en tanto proceso político vinculado a problemas y reclamos de identidad, de territorios o de agua a principios de los años noventa.

En esta época emergen con renovada fuerza las organizaciones indígenas, exigiendo un espacio propio en la vida

política. Su acción se centra en el reclamo por un puesto como sujetos políticos dentro de sus respectivas sociedades, superando el tratamiento casi de objetos al que habían sido sistemáticamente degradados por los poderes coloniales y oligárquicos, e incluso, en no pocas ocasiones, por quienes asumieron posiciones de izquierda. No podemos marginar aquel discurso y práctica de ciertos grupos de izquierda que entendían «el problema indígena» exclusivamente desde el enfrentamiento del capital con el trabajo. Para estos grupos, los indígenas eran simplemente explotados del campo, campesinos asimilables a la lógica sindical. Por eso no sorprende que, en la actualidad, las críticas al Estado plurinacional hayan surgido desde diversos frentes, no solo oligárquicos y neoliberales, sino incluso del «socialismo conservador» o de intelectuales positivistas.⁵

En ese contexto de resistencias y de construcciones, los indígenas irrumpieron con fuerza. Se asumieron como sujetos. Rechazaron el trato paternalista, que los había relegado en la vida política. Pero es muy importante tener presente que no emergieron simplemente como sujetos individuales, sino como sujetos colectivos y comunitarios, en tanto portadores de derechos colectivos. Esto es fundamental. Esta posición abre la puerta a la recuperación de lo colectivo, de lo comunitario, de lo diverso, como piedras sillares para la plurinacionalidad.

Reconocer y aceptar formas de organización social que anteceden a la conquista es otro de los puntos importantes. De ninguna manera se propone una suerte de recuperación

5. No solo en este punto hay voces críticas desde vertientes consideradas progresistas. Hay varias críticas al Buen Vivir o a los Derechos de la Naturaleza. A modo de ejemplo se puede consultar los artículos de Sánchez Parga (2011) para el caso ecuatoriano o Mancilla (2011) para el caso boliviano, en los que se echa de menos un debate más serio y profundo.

arqueológica para construir nuevas sociedades, como que estas fueran museos sociológicos. Eso sí, recuperando esos valores fundacionales de los pueblos y nacionalidades se podrá organizar sociedades dinámicas. La que podríamos definir como la nación cívica tiene la posibilidad de coexistir con varias naciones culturales, es decir con aquellos pueblos y nacionalidades preexistentes a la conquista, que han resistido a las estructuras de dominación y explotación de la colonia e incluso de las repúblicas.

La no comprensión y no aceptación de las verdaderas raíces de muchos de los países de la región quizá explique la existencia de estados (casi) fallidos o naciones permanentemente en ciernes porque nunca se asumió esa realidad. El problema surge por no haber incorporado a esos pueblos y nacionalidades. Eso explicaría la inviabilidad histórica de los estados nacionales. La plurinacionalidad no disuelve dichos estados, pero sí exige espacios y formas de autogobierno y autodeterminación para los pueblos y nacionalidades. Esto, como es obvio, lleva implícito un choque difícil y complejo con quienes defienden la tesis del Estado nación tradicional.

Desde esta perspectiva cabe recuperar una riquísima historia de propuestas fallidas o exitosas de plurinacionalidades a lo largo y ancho del planeta, tal como lo hace Boaventura de Souza Santos (2010). Hay por igual una suerte de legislación internacional plasmada, por ejemplo, en el Convenio 169 de la OIT o en la Declaración de las Naciones Unidas de los Pueblos Indígenas. Pero el logro más importante, por lo pronto, se encuentra en las constituciones de Ecuador y de Bolivia,⁶ que conminan a las sociedades de estos países construir sus

6. Para comprender el proceso boliviano se recomienda sobre todo los trabajos de Raúl Prada Alcoreza, Oscar Vega Camacho y Luis Tapia, quienes, sin lugar a dudas, son los que de manera más seria y responsable han abordado el análisis de este difícil y apasionante proceso constitucional. En el caso ecuatoriano no existen tantos

estados plurinacionales y que simultáneamente abren la puerta al debate en la región. No interesa lo mucho o poco que se ha avanzado en los procesos desatados a raíz de estas conquistas constitucionales, cuanto la posibilidad de avizorar los retos que estos logros representan.

Esta discusión constituyente marca el comienzo de un renovado proceso de descolonialidad del poder. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Implica la emancipación del eurocentrismo. Una emancipación que convoca a una lucha social para prescindir del capitalismo. Esa será la única manera para dejar atrás aquellas formas de existencia social caracterizadas por la dominación, la discriminación racista/etnicista/sexista, la explotación económica. Esto reclama nuevas formas de comunidad, nuevas formas de expresión de la diversidad social, así como de la solidaridad y la reciprocidad. Apunta por igual a terminar la homogeneidad institucional del Estado, construyendo instituciones distintas, asegurando las igualdades en las diversidades. Este nuevo Estado tendrá que aceptar y propiciar las autonomías territoriales de los pueblos y nacionalidades. Todo esto, en esencia, significa la producción democrática de una sociedad democrática, como parte de un proceso continuado y de largo plazo.

Pero debe quedar absolutamente claro, como ya se anotó anteriormente, que una Constitución donde se establece la plurinacionalidad, *per se* no garantiza que el Estado sea plurinacional. Y no lo será sobre todo mientras la Constitución no sea vista y asumida como un proyecto de vida en común por toda la sociedad para construir otro país. No será realidad si la sociedad, los individuos y las colectividades no se apropian de lo que significa una Constitución.

aportes sobre el tema, pero se puede destacar el artículo de Floresmilo Simbaña, además de los documentos base preparados por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) para el proceso constituyente del 2007-2008.

La Constitución no solo es el documento jurídico más político de todos, ni solo el documento político más jurídico de todos. La Constitución, esto es fundamental, es un proyecto de vida en común: este es el meollo de una Constitución transformadora. En el caso de los dos países en mención, se trata de un proyecto de vida plurinacional. En suma la Constitución en Bolivia y en Ecuador es una caja de herramientas donde están los derechos, las obligaciones, las instituciones, los elementos básicos para construir la plurinacionalidad. «Su aplicabilidad, construcción y ejercicio son el gran desafío» de toda la sociedad, nos recuerda Nina Pacari (2010). Una tarea que, en consecuencia, no recae exclusivamente en los pueblos y nacionalidades originarias.

El Buen Vivir como base del Estado plurinacional

De lo anterior se deriva la necesidad de recuperar las prácticas de las comunidades indígenas, asumiéndolas como son, sin llegar a idealizarlas. Por cierto, no se trata de ponerle parches al actual Estado. No se plantea una simple sumatoria de ideas indigenistas a las actuales estructuras para construir un Estado diferente al actual. No se propone una yuxtaposición de propuestas y visiones indígenas y no indígenas. El Estado plurinacional no es un Estado híbrido. Tiene que ser otro Estado en términos de otra sociedad y otra propuesta de vida, es decir el Buen Vivir. De esto se desprende que la plurinacionalidad implica otro proyecto de país (de Souza Santos, 2010).

En esta nueva situación se destaca que mientras buena parte de las posturas sobre el desarrollo convencional, e incluso muchas de las corrientes críticas, se desenvuelven dentro de los saberes occidentales propios de la Modernidad, las propuestas del Buen Vivir más recientes escapan a esos límites. En efecto, como lo anotamos en párrafos anteriores,

estas recuperan posturas claves ancladas en los conocimientos y saberes propios de pueblos o nacionalidades originarias, incluso existentes en otras latitudes. Bajo esta novedad se discute una serie de ideas y posturas englobadas bajo el rótulo del «Buen Vivir».

El Buen Vivir, en tanto concepto plural y en construcción, discurre en el campo de los debates teóricos. Hay avances en las prácticas, particularmente en los pueblos y nacionalidades. Pasos sustantivos se registran en la construcción política, como ha sido en las ya mencionadas constituciones de Bolivia y Ecuador. Más allá de la diversidad de posturas al interior del Buen Vivir, aparecen elementos unificadores clave, tales como el cuestionamiento al desarrollo entendido como progreso o el reclamo de otra relación con la naturaleza. El Buen Vivir no es, entonces, un desarrollo alternativo más dentro de una larga lista de opciones, sino que se presenta como una alternativa a todas esas posturas (Gudynas y Acosta, 2011).

Esto nos lleva necesariamente a cuestionar el concepto mismo del desarrollo, sobre todo en tanto visión unívoca, unidireccional planteada desde los centros del poder desde hace décadas. Particularmente en los últimos años, en diversas partes del planeta, se han levantado interesantes debates que cuestionan la acción del progreso entendido como la lógica productivista de producir cada vez más, de tener cada vez más, de ser cada vez más, de hacer las cosas cada vez más rápido. Hay, entonces, dentro de la visión del Buen Vivir elementos que no solo se circunscriben a lo andino/amazónico, sino que se proyectan con creciente fuerza fuera de esta región.

Se habla de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, de los seres humanos consigo mismos y de los seres humanos con los otros seres humanos. Eso no implica una

visión milenarista de un paraíso armónico. Este proceso no excluye las luchas sociales. Luchas que son múltiples y diversas, como son múltiples y diversas las formas de explotación, dominación y exclusión provocadas por el capitalismo.

Eso sí, estas luchas no se agotan en la lucha de clases. Hay que enfrentar problemas de sociedades patriarcales, de sociedades racistas, de sociedades con enormes y crecientes conflictos intergeneracionales, para mencionar apenas unas cuantas bisagras propias de los conflictos del capitalismo.

Los principios del Buen Vivir, dentro de la Constitución ecuatoriana de 2008, por ejemplo, se presentan en paralelo, y con la misma jerarquía, que otros principios clásicos, tales como igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, etcétera.

A su vez, estos principios son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado, donde también se incorporan principios como la solidaridad y la reciprocidad, anotando sus múltiples dimensiones.

Esta idea del Buen Vivir está directamente vinculada con saberes y tradiciones indígenas. Por lo tanto, hay un esfuerzo deliberado de volver a hacer visibles saberes y concepciones que han estado ocultadas y sojuzgadas por largo tiempo. Proceso que se enmarca en la construcción de estados y sociedades plurinacionales. Todos estos enfoques buscan delimitar los marcos para una sociedad que se define como plurinacional. Se puede argumentar que estos principios ético-morales serían una de las fundamentaciones de esa plurinacionalidad, y el Buen Vivir es entonces una condición que puede expresarse de diferente manera.

La relación con la naturaleza es un aspecto clave en la construcción del Buen Vivir. La propuesta de la Constitu-

ción ecuatoriana ofrece muchas más posibilidades que la boliviana. En Ecuador se reconoció a la naturaleza como sujeto de derechos. Esta es una postura biocéntrica que se basa en una perspectiva ética alternativa, al aceptar valores intrínsecos en el entorno. Todos los seres, aunque no sean idénticos, tienen un valor ontológico aún cuando no sean de utilidad para los humanos. La Constitución boliviana no ofrece esta postura biocéntrica. Es más, con sus mandatos de industrialización de los recursos naturales queda atrapado en las ideas clásicas del progreso basadas en la apropiación de la naturaleza.

El Buen Vivir cuestiona el capitalismo, que en esencia aceleró el divorcio de los seres humanos con la naturaleza. El Buen Vivir también crítica a los socialismos realmente existentes, es decir a los socialismos antropocéntricos (Atawalla Oviedo, 2011).

Desde esa perspectiva, el Buen Vivir, surgido en el calor de las discusiones sobre la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador, se proyecta como una propuesta de cambio civilizatorio. Y por eso mismo cobra cada vez más vigor aún fuera del mundo andino-amazónico, más allá de sus retos plurinacionales. En el centro de la atención, se lo ha dicho ya, está un gran paso revolucionario que nos conmina a transitar de visiones antropocéntricas a visiones socio-biocéntricas, con las consiguientes consecuencias políticas, económicas y sociales.

Estado plurinacional, democracia radical en la diversidad

Desde esa perspectiva el planteamiento de un nuevo Estado debe incorporar otros elementos clave: el Buen Vivir y los Derechos de la Naturaleza, desde donde se deben consolidar y ampliar los derechos colectivos. No hay contradicción con

la participación ciudadana, pues no se trata simplemente de una ciudadanía individual/liberal. Desde la lógica de los derechos colectivos se abre la puerta a ciudadanía colectivas, a ciudadanía comunitarias. Por igual, los Derechos de la Naturaleza necesitan y la vez originan otro tipo de definición de ciudadanía, que se construye en lo individual, en lo social colectivo, pero también en lo ambiental. Ese tipo de ciudadanía es plural, ya que depende de las historias y de los ambientes. Por igual acoge criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia. Eduardo Gudynas (2009) denomina a estas ciudadanía como «meta-ciudadanía ecológicas».

Todos estos son temas de debate y discusión del neo constitucionalismo transformador (Ramiro Ávila Santamaría, 2011), que es en esencia descolonizador. Está claro que si se quiere superar la colonialidad del poder, del saber y del ser habrá que hacer un esfuerzo de descolonización profunda (Boaventura de Souza Silva, 2011). Esto exige dar paso a esquemas de redistribución de la riqueza y del poder, así como de construcción de equidades en plural, pues no solo está en juego la cuestión de la lucha de clases, es decir, el enfrentamiento capital-trabajo. Está en juego la superación efectiva del concepto de «raza» en tanto elemento configurador de estas sociedades, donde el racismo es una de sus manifestaciones más crudas. Igualmente hay que consolidar y ampliar la vigencia del pluralismo jurídico, así como la práctica de la gestión pública con criterios plurinacionales e interculturales, que aseguren una mayor y efectiva participación ciudadana y comunitaria.

La declaratoria del Estado plurinacional, en Bolivia y Ecuador, representa, por un lado, un acto de resarcimiento histórico para los pueblos y nacionalidades. Y, por otro lado, es simultáneamente una oportunidad para que estas sociedades aprendan de los otros, asumiendo un compromiso de

convivencia democrática y equitativa, en el que la búsqueda de la armonía debe ser la marca de las relaciones de los seres humanos entre sí, y de estos con la naturaleza. Este empeño reconoce la interculturalidad como parte fundamental de la plurinacionalidad. Esta propuesta se sintetiza, además, en el ejercicio práctico y diario del reconocimiento de las diversidades. Se trata de una vida en común, marcada ya no por la exclusión, sino por la inclusión efectiva y no subordinada, propia de los actuales gobiernos caudillescos de Ecuador y Bolivia (Luis Tapia, 2011). Esto exige prácticas interculturales permanentes en todos los ámbitos de la vida en colectividad siguiendo a Catherine Walsh (2009).

En suma, este neoconstitucionalismo transformador sobre el que se fundamenta la construcción del Estado plurinacional en Bolivia y Ecuador es eminentemente emancipatorio. Constituye un punto de partida, no de llegada para construir alternativas al desarrollo y para superar las aberraciones del antropocentrismo, que pone en grave riesgo la existencia del ser humano sobre la tierra.

La tarea es aprender desaprendiendo, aprender y reaprender al mismo tiempo (Nina Pacari, 2010). Una tarea compleja y difícil, que exigirá cada vez más democracia, nunca menos. La consolidación constitucional, en consecuencia, depende de la profundización de la democracia en sociedades multi o pluriculturales, que incluyan a las poblaciones históricamente marginadas.

Concluamos aceptando que el desafío es en extremo complejo, mas no imposible. Para enfrentarlo, lo primero que se requiere es claridad sobre los «horizontes del Estado plurinacional». Horizontes que los ha sintetizado Raúl Prada Alcoreza (2010) al señalar que:

El paso del Estado-nación al Estado plurinacional, comunitario y autónomico es todo un desafío. Se trata de

dejar la Modernidad, la historia de la soberanía en la Modernidad, la historia del Estado en la Modernidad, la historia de una relación entre Estado y sociedad, una historia que define la separación entre gobernantes y gobernados, entre sociedad política y sociedad civil, en un contexto matricial donde se demarcó la relación entre dominantes y dominados, a partir de mecanismos de dominación y diagramas de poder que atraviesan los cuerpos y los territorios, incidiendo en las conductas y comportamientos, en la administración de la tierra y los territorios, en la explotación de la fuerza de trabajo. Dejamos atrás una historia de colonización y dominaciones polimorfos desplegadas en el mundo, donde la geopolítica de la economía-mundo y del sistema-mundo capitalista divide el planeta entre centro y periferia, racializando la explotación de la fuerza de trabajo y controlando las reservas y recursos naturales, estableciendo una división del trabajo planetaria, convirtiendo a los países periféricos en exportadores de materias primas y reservas de mano de obra barata, transfiriéndoles más tarde, a algunos de estos países que ingresan tardíamente a la revolución industrial, tecnología obsoleta, desplazando la industria pesada, considerada de alta y masiva inversión de capital, pero con bajos rendimientos a mediano y largo plazo, prefiriendo optar por eso por la circulación y la inversión del capital financiero, que rinde grandes beneficios a corto plazo. Dejamos atrás entonces la ilusión que provocaron los Estado-nación subalternos, una vez concluidas las guerras de independencia y las luchas de liberación nacional, la ilusión de nuestra independencia e igualdad en el concierto de las naciones, en el marco jerárquico de las Naciones Unidas.

En consecuencia, hay que construir sobre la marcha una nueva historia y para lograrlo es indispensable «una nueva democracia pensada y sentida desde los aportes culturales de los pueblos originarios. Una democracia incluyente, armónica y respetuosa de lo diverso» (Nina Pacari, 2010). Todo esto como parte de propuestas de transformaciones radicales, en esencia civilizatorias.

VII. OTRA ECONOMÍA PARA EL BUEN VIVIR

Una vez que se ha alcanzado la cima de la gloria, es una argucia muy común darle una patada a la escalera por la que se ha subido, privando así a otros de la posibilidad de subir detrás. Aquí está el secreto de la doctrina cosmopolita de Adam Smith [...]. Para cualquier nación que, por medio de aranceles proteccionistas y restricciones a la navegación, haya elevado su poder industrial y su capacidad de transporte marítimo hasta tal grado de desarrollo que ninguna otra nación pueda sostener una libre competencia con ella, nada será más sabio que eliminar esa escalera por la que subió a las alturas y predicar a otras naciones los beneficios del libre comercio, declarando en tono penitente que siempre estuvo equivocada vagando en la senda de la perdición, mientras que ahora, por primera vez, ha descubierto la senda de la verdad.

FRIEDRICH LIST, 1841

El Buen Vivir una propuesta en construcción

Dejamos sentado desde las primeras páginas que el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada. Vemos al Buen Vivir como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. Lo manifestamos oportunamente, con el Buen Vivir se propone un paso cualitativo para disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo

los disuelve, el Buen Vivir plantea una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

Por lo tanto, no se trata de aplicar recetas existentes en unas cuantos documentos oficiales, como son las constituciones de Ecuador y Bolivia, así como sus respectivos planes de Buen Vivir - desarrollo. Hablar del Buen Vivir y seguir sin cambios en la política económica y en la modalidad de acumulación es una falacia.

El Buen Vivir, en tanto alternativa al desarrollo, exige otra economía. Una economía sustentada en aquellos principios fundacionales de esta propuesta posdesarrollista, entre los que destacamos la solidaridad y sustentabilidad, a más de la reciprocidad, la complementariedad, la responsabilidad, la integralidad (todos los seres vivos somos necesarios en el planeta), la suficiencia (y de alguna manera también la eficiencia), la diversidad cultural y la identidad, las equidades, y por cierto la democracia. A continuación nos concentraremos en tratar de esbozar cómo podría ser una economía solidaria y sustentable.

A partir de la aceptación de una economía que se sustente en la solidaridad, se busca la construcción de otro tipo de relaciones de producción, de intercambio, de cooperación y también de acumulación del capital y de distribución del ingreso y la riqueza. Lo que se busca es incorporar criterios de suficiencia antes que sostener la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material cada vez más acelerada, frente a la cual claudica incluso la democracia. Esto plantea como meta utópica la construcción de relaciones armoniosas de la colectividad y no solo de individualidades sumadas muchas veces en forma arbitraria. La actual meta de sociedades afincadas en la competitividad, lo sabemos muy bien, nos mueven hacia una cacotopia.¹ El objetivo final es construir

1. Una utopía negativa.

un sistema económico sobre bases comunitarias y orientadas por la reciprocidad.

Simultáneamente, esta economía solidaria debe ser sustentable. Es decir, debe asegurar desde el inicio y en todo momento procesos económicos respetuosos de los ciclos ecológicos, que puedan mantenerse en el tiempo, sin ayuda externa y sin que se produzca la escasez de los recursos existentes.

Para lograr este objetivo doble: solidaridad y sustentabilidad, será preciso transitar por sendas que permitan ir dejando atrás las lógicas de devastación social y ambiental dominantes en la actualidad. El mayor desafío de las transiciones² se encuentra en superar aquellos patrones culturales asumidos por la mayoría de la población que apuntan hacia una permanente mayor acumulación de bienes materiales. Una situación que no asegura necesariamente un creciente bienestar de los individuos y las colectividades. La combinación adecuada de trabajo, capital, recursos naturales, entre otros, para asegurar un mayor crecimiento económico y bienestar de las personas, las familias y las naciones, sin preocuparse por la solidaridad y la sustentabilidad, es la principal preocupación de los economistas ortodoxos.

Con el fin de enfrentar esta economía ortodoxa, en cualquiera de sus versiones, hay que dar paso a una gran transformación. No solo hay que consumir mejor y menos, sino que debemos obtener mejores resultados en términos de calidad de vida con menos. Hay que construir otra lógica económica, que no radique en la ampliación permanente del consumo en

2. En la actualidad hay muchos proyectos empeñados en impulsar estas transiciones. Destaco la tarea emprendida por el Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburg, que ya ha publicado un primer libro, *Más allá del desarrollo* (2011), el libro *Transiciones, postextractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú* de Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas, (eds.) (2011), o el artículo de Falconí y Vallejo (2012).

función de la acumulación de capital. En consecuencia, esta propuesta económica, que deberá enfrentar poderosos intereses de todo tipo, tiene que consolidarse particularmente superando el consumismo e inclusive el productivismo sobre bases de creciente autodependencia comunitaria en todos los ámbitos.

Esta economía solidaria y sustentable debe, entonces, permitir la satisfacción de las necesidades actuales sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras en condiciones que aseguren relaciones cada vez más armoniosas de los seres humanos consigo mismo, de los seres humanos con sus congéneres y de los seres humanos con la naturaleza.

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. Eso es importante. Pero hay algo más. En juego está la defensa de la vida. Esto nos conmina a superar esquemas organizativos de la producción antropocéntrica, particularmente capitalistas, causantes de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales. Así, los objetivos económicos, subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, deben tener en la mira el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas, las familias y las comunidades, sin sacrificar la naturaleza y su diversidad.

En consecuencia, esta nueva economía deberá ser repensada desde una visión holística y sistémica, plasmada en los Derechos Humanos y en los Derechos de la Naturaleza.

El autocentramiento en la base de las transiciones

Las transiciones, en tanto ruta al *sumak kawsay*, deben ser pensadas desde las nociones de autocentramiento. Allí, las dimensiones locales quedan muy bien situadas. Esta es una

estrategia de organización de la política y de la economía que se construye desde abajo y desde dentro; donde, por ejemplo, cobran fuerza aquellos esquemas de dineros alternativos que permiten un empoderamiento de las comunidades sobre sus economías (Jürgen Schuldt, 1997).

Realizar el autocentramiento, al decir de Jürgen Schuldt, implica decisiones políticas colectivas sobre la «disociación selectiva y temporal del mercado mundial».³ Esta disociación-desconexión-ruptura temporales (como se quiera llamar) puede hacerse siguiendo un camino gradual, empezando desde abajo: desde la región o regiones con relación al país y luego del país con respecto al mercado mundial. Mejor aún si en este empeño se cuenta con el respaldo del gobierno central.

El fundamento básico de la vía autocentrada es el desarrollo de las fuerzas productivas endógenas, incluyendo capacidades humanas y recursos productivos locales y el correspondiente control de la acumulación y centramiento de los patrones de consumo. Todo esto debe venir acompañado de un proceso político de participación plena, de tal manera que se construye «contrapoder» (económico y político) a nivel del país.

Esto implica ir gestando, desde lo local, espacios de poder real, verdaderos contrapoderes de acción democrática en lo político, en lo económico y en lo cultural. A partir de ellos se podrán forjar los embriones de una nueva institucionalidad estatal, de una renovada lógica de mercado y de una nueva convivencia societal. Contrapoderes que servirán de base para la estrategia colectiva que debe construir un proyecto de vida en común: el Buen Vivir, que no podrá ser una visión

3. Sobre este tema se pueden consultar los trabajos de Schuldt, inclusive algunos escritos con el autor de estas líneas.

abstracta que descuide a los actores y a las relaciones presentes, reconociéndolos tal como son hoy y no como queremos que sean mañana.

La propuesta de autocentramiento consiste en reconstruir el vínculo de la economía y política para hacer economía política, tomando como referencias fundamentales el tiempo y el espacio, que han sido violentamente alterados en el capitalismo. Esta propuesta exige el fortalecimiento de los espacios comunitarios.

De acuerdo a Antonio Romero (2009):

El desarrollo autocentrado es un proceso que supone la participación de actores que se organizan desde un territorio concreto, dotándose de voluntad consciente (porque saben lo que quieren conseguir) y dirección política (porque saben hacia donde apuntan con los cambios que propugnan). El punto de partida del autocentramiento es la localidad, en el que el escenario nacional parte de lo local, y se va construyendo desde las regiones-sujetos. La vía autocentrada también consiste en un proceso de (auto) construcción del poder popular.

Una propuesta de transición desde el autocentramiento —desde el punto de vista económico— prioriza el mercado interno. Esto, sin embargo, no significa volver al modelo de «sustitución de importaciones» de antaño, que procuró beneficiar y de hecho favoreció a los capitalistas locales, con la expectativa de fomentar o fortalecer una inexistente «burguesía nacional». En el marco del autocentramiento, el mercado interno quiere decir mercado de masas donde predominará el «vivir con lo nuestro y para los nuestros», vinculando al campo con la ciudad, lo rural y lo urbano, para desde allí evaluar las posibilidades de reinsertarse en la economía mundial.

No es posible intervenir en proyectos económicos, sin involucrar activamente a la población en el diseño, gestión y desarrollo de sus unidades de producción autogestionarias (desde las familias, pasando por las «micro empresas» hasta llegar a los proyectos regionales), de nuevos bienes y servicios, de tecnologías adaptadas y autóctonas, de la asignación de recursos e inversiones colectivas, etc. Estos bienes deben estar acordes con las necesidades axiológicas y existenciales de los propios actores del cambio, a fin de estimular el aprendizaje directo, la difusión y uso pleno de las habilidades, la motivación para la comprensión de los fenómenos y para la creación autónoma.

En lo social, siguiendo con las valiosas y muy pertinentes reflexiones de Schuldt, la transición propone la revalorización de las identidades culturales y el criterio autónomo de las poblaciones locales, la interacción e integración entre movimientos populares y la incorporación económica y social de las poblaciones. Estas deben dejar su papel pasivo en el uso de bienes y servicios colectivos y convertirse en propulsoras autónomas de los servicios de salud, educación, transporte, etc., nuevamente impulsados, coordinada y consensuadamente, desde la escala local-regional.

Finalmente, en lo político, tales procesos contribuirían a la conformación y fortalecimiento de instituciones representativas y al desarrollo de una cultura democrática y de participación, necesariamente al margen de los partidos y organizaciones políticas tradicionales. En este sentido se trata de fortalecer los procesos asamblearios propios de los espacios comunitarios, que sin ser una apología de este tipo de democracia, son bastante más democráticos que los procesos de democracia representativa desarrollados desde la institucionalidad estatal. Este es un camino concreto para el diseño, valoración de propuestas o crítica a los proyectos.

Estos procesos de transición, que necesariamente deben tender a construir economías y sociedades posextractivistas, tienen que:

- Frenar la aceleración y despojo a las comunidades, en este sentido es importante analizar los proyectos a la luz de los elementos que inspiran el *sumak kawsay*.
- Reducir la dependencia del petróleo y de la minería tanto como fuente de energía como fuente de materiales, encontrando sustitutos que provengan de materiales propios enlazados a modelos renovables. Se requiere identificar las necesidades y las posibilidades de satisfacerlas de la manera más cercana a la cultura y al ambiente.
- Bajar el desperdicio y ralentizar el aumento de la entropía. Actividades que consumen más energía de la que producen deben ser canceladas. Esto supone medidas que reduzcan el consumo de envases que son basura, eliminar la contaminación y sus fuentes, y reflexionar más sobre las necesidades existenciales y los satisfactores sinérgicos (Manfred Max Neef, Antonio Elizalde, Martín Hopenhayn).
- Impulsar la redistribución del ingreso y de la riqueza, incluyendo a expropiación de aquella que ha sido acumuladas en base a la corrupción o de la apropiación indebida de propiedades de otros, sobre todo de las comunidades.
- Cambiar los patrones tecnológicos para recuperar e incentivar alternativas locales, sin negar los valiosos aportes que pueden provenir del exterior, especialmente de las llamadas tecnologías intermedias y «limpias». Gran parte de estas capacidades y cono-

cimientos locales están en manos de comunidades y pueblos que por decisión, por tradición o por marginación, se han mantenido fuera del patrón tecnológico occidental, y utilizan e inventan opciones para facilitar el trabajo productivo y el consumo de productos locales, artesanales y orgánicos. Muchas prácticas tradicionales tienen tal grado de solidez, que el paso del tiempo parecería solo afectarlas en lo accesorio y no en lo profundo. La construcción de un nuevo patrón tecnológico demanda rescatar, desarrollar, o adaptar nuevas tecnologías, que para ser liberadoras no deberán generar nuevos modelos de dependencia, deberán ser de libre circulación y de bajo consumo de energía, así como de reducidas emisiones de CO₂.

La transición hacia sociedades pos-extractivas será sobre bases ecológicas y con creciente equidad social, sobre fundamentos eminentemente democráticos, o no podrá ser. Debemos aceptar que ningún proceso económico puede ser sustentable al margen de los límites que tienen los ecosistemas. Y que la economía es parte de un sistema mayor y finito que es la biosfera. Por lo tanto, el crecimiento permanente, como lo dijimos antes, es imposible.

Lo interesante en este momento es reconocer que nadie tiene una receta concluida de cómo hacerlo. Eso, lejos de ser un motivo de preocupación, debe alentarnos. Solo entre todos y todas podremos encontrar las alternativas necesarias. Sin pretender ofrecer un listado exhaustivo de los elementos que podrían inspirar la construcción de esta nueva economía, reconozcamos que son muchos los aspectos a ser considerados, algunos de los cuales se puntualizan a continuación.

El ser humano en el centro de la economía

En esta otra economía —orientada a construir y sostener el Buen Vivir—, el ser humano debe ser el centro de la atención y es su factor fundamental, pero siempre integrado como parte de la Naturaleza. La Constitución de Montecristi, en su artículo 283, establece un mandato muy preciso:

El sistema económico es social y solidario; 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.

El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la Constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios.

Si el ser humano es el eje de esta otra economía, el trabajo es su sostén. Esto plantea el reconocimiento en igualdad de condiciones de todas las formas de trabajo, productivo y reproductivo. El mundo del trabajo forma parte fundamental de la economía solidaria, entendida también como «la economía del trabajo» (José Luis Coraggio, 2011).

El trabajo, entonces, es un derecho y un deber social en una sociedad que busca el Buen Vivir. Por lo tanto, ninguna forma de desempleo o subempleo puede ser tolerada. El reto del Buen Vivir, que en gran medida estará asociado al tema del trabajo, tendrá que resolverse por el lugar que se otorga al trabajo humano. No se trata simplemente de producir más, sino de producir para vivir bien. Puestas las cosas en su debido orden, el trabajo contribuirá a la dignificación

de la persona. Habría que asumir al trabajo como espacio de libertad y de goce. Y en este contexto habrá incluso que pensar también en un proceso de distribución del empleo, que cada vez es más escaso; proceso que vendrá atado, por cierto, con una nueva forma de organizar la economía y la sociedad misma.

Es indispensable tener presente que el Buen Vivir demanda una revisión del estilo de vida vigente especialmente a nivel de las élites y que sirve de marco orientador (inalcanzable) para la mayoría de la población en el planeta. Igualmente habrá que procesar, sobre cimientos de equidades reales, la reducción del tiempo de trabajo y su redistribución, así como la redefinición colectiva de las necesidades axiológicas y existenciales del ser humano en función de satisfactores singulares y sinérgicos ajustados a las disponibilidades de la economía y la naturaleza. Más temprano que tarde, tendrá que darse prioridad a una situación de suficiencia, en tanto se busque lo que sea bastante en función de lo que realmente se necesita, antes que una siempre mayor eficiencia sostenida sobre bases de una incontrolada competitividad y un desbocado consumismo, que ponen en riesgo las bases mismas de la sociedad y de la sustentabilidad ambiental. Buen Vivir no es sinónimo de opulencia. Mejor con menos será la divisa.

Esta lucha, por cierto, debería hacerse extensiva a todas aquellas formas de producción, como la extractivista, que sostienen las bases materiales del capitalismo. Los países productores y exportadores de materias primas, es decir, de naturaleza, insertos como tales sumisamente en el mercado mundial, son funcionales al sistema de acumulación capitalista global y son también indirecta o aun directamente causantes de los problemas ambientales globales.

Aunque pueda resultar hasta contradictorio, la actual crisis múltiple y mutante del capitalismo y el manejo que se le

ha dado, fundamentado en multimillonarias inyecciones de recursos financieros para salvar la banca, mantienen elevados los precios de muchas materias primas, entre otras el petróleo y los minerales, incluyendo muchos alimentos. Una situación que ya estuvo presente en los años anteriores a la crisis como parte de la lógica especulativa del —desde Carlos Marx conocido— capital ficticio.⁴ De esta manera estos recursos ya no solo estarán destinados a atender la demanda energética o productiva o alimenticia, sino que se han transformado en activos financieros en medio de una economía mundial todavía dominada por fuerzas y tendencias especulativas.

Por lo tanto, caminar al socialismo, como reza el discurso oficial de algunos gobiernos progresistas, alimentando las necesidades —incluyendo las demandas especulativas— del capitalismo global, a través de la expansión del extractivismo, es, por decir lo menos, una incoherencia. No tiene nada de socialista.⁵

Fijarse y cuestionar exclusivamente en los retos globales, marginando o negando los locales y subnacionales es un engaño que puede provocar perversas consecuencias. El extractivismo,⁶ en definitiva, no es compatible con el Buen Vivir no solo porque depreda a la naturaleza y devasta comunidades, sino porque mantiene una estructura laboral explotadora de la mano de obra, a la que, por lo

4. «Todo lo que facilita el negocio, facilita la especulación, los dos en muchos casos están tan interrelacionados, que es difícil decir dónde termina el negocio y empieza la especulación»: J. W. Gilbert (*The History and Principles of Banking*, 1834), en Carlos Marx, en el capítulo 25, sobre «Crédito y Capital Ficticio», en el tercer tomo de *El Capital*.

5. También resulta incoherente afirmar, como lo hace el presidente ecuatoriano Rafael Correa, que el socialismo en el siglo XXI ya no tiene nada que ver con la lucha de clases... Véase en <http://www.youtube.com/watch?v=7LIY1tyqY3E>

6. «Se utiliza el rótulo de extractivismo en sentido amplio para las actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, que no son procesados (o que lo son limitadamente), y pasan a ser exportados» (Eduardo Gudynas, 2009).

demás, no le asegura un empleo adecuado. Además, en países extractivistas, especialmente petroleros y mineros, la dinámica económica se caracteriza por prácticas «rentistas». En la estructura y vivencia social dominan las lógicas clientelares. Mientras que la voracidad y el autoritarismo caracterizan la vida política. Esto explicaría también la contradicción de países ricos en materias primas donde, en la práctica, la masa de la población está empobrecida. En efecto, parece que somos pobres porque somos ricos en recursos naturales.

El crecimiento económico y el mercado, apenas medios, no fines

En este punto cabe una constatación cada vez más generalizada sobre que el crecimiento económico: este es apenas un medio, no un fin. Amartya Sen (1985) es muy claro al respecto:

Las limitaciones reales de la economía tradicional del desarrollo no provinieron de los medios escogidos para alcanzar el crecimiento económico, sino de un reconocimiento insuficiente de que ese proceso no es más que un medio para lograr otros fines. [...] No solo ocurre que el crecimiento económico es más un medio que un fin; también sucede que para ciertos fines importantes no es un medio muy eficiente.

Eso nos indica que se puede crecer y no alcanzar el desarrollo. Una vivencia muy común en el mundo empobrecido. ¿Cuántos países han logrado sostener por tiempos relativamente largos significativas tasas de crecimiento económico? Pocos, sin duda algo. Y de esos pocos, ¿cuántos se han desarrollado?, muchos menos aún.

El crecimiento puede ser necesario en determinadas circunstancias, sobre todo para superar las deficiencias en educación y salud, por ejemplo. Pero eso no justifica cualquier tipo de crecimiento. Aquí caben las categóricas expresiones sobre el crecimiento de Manfred Max Neef (2001):

Si me dedico, por ejemplo, a depredar totalmente un recurso natural, mi economía crece mientras lo hago, pero a costa de terminar más pobres. En realidad la gente no se percata de la aberración de la macroeconomía convencional que contabiliza la pérdida de patrimonio como aumento de ingreso. Detrás de toda cifra de crecimiento hay una historia humana y una historia natural. Si esas historias son positivas, bien venido sea el crecimiento, porque es preferible crecer poco pero crecer bien, que crecer mucho pero mal.⁷

De lo anterior se desprende que la organización misma de la economía debe cambiar de manera profunda. Este es quizás uno de los mayores retos. El crecimiento económico, transformado en un fetiche al cual rinden pleitesía los poderes del mundo y amplios segmentos de la población, debe ser desenmascarado y desarmado. Algo fácil de decir, pero difícil de hacer al margen del consenso y participación popular.

El punto medular se centra en la aceptación de que la naturaleza tiene límites que las economías no deben sobrepasar. El cambio climático, resultado del sobreconsumo energético, es una evidencia incontestable. El pensamiento funcional se limita a hacer de los bienes y servicios elementos transables,

7. Véase la carta abierta de Manfred Max-Neef al ministro de Economía de Chile, 4 de diciembre de 2001.

a través de la dotación de derechos de propiedad sobre estas funciones. Una situación que se produce debido a la generalización de un comportamiento egoísta y cortoplacista, incapaz de reconocer que un recurso tiene un límite o umbral antes de colapsar.

Otro fetiche es el mercado, aunque sabemos que este por sí solo no es la solución (tampoco lo es el Estado). El subordinar el Estado al mercado conduce a subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles y al individualismo ególatra.

El mercado, como mecanismo de funcionamiento de «la mano invisible» de Adam Smith, regularía cuáles son las mercancías que han de producirse. La esencia de la economía de mercado es que en él todo se convierte en mercancías, con un precio, y que la oferta de estas mercancías es sensible a los cambios que ellos experimenten. Es el mercado el que decide la cantidad de bienes que se producen. La demanda por estos bienes incentivaría a los productores a obtener más beneficios, aumentando la producción de dichos bienes. Estas interrelaciones de consumidores y productores determinarían, casi automáticamente, la cantidad de bienes que se producen.

El funcionamiento económico de la sociedad descansaría, en suma, en las leyes del mercado y en la interacción del interés individual y la competencia. Esta realidad fuerza al empresario a ser eficiente para mantener sus costes bajos y permanecer en condiciones competitivas. Para promover el bienestar, de conformidad con esta ideología, los mejores medios son el estímulo del propio interés y el desarrollo de la competencia. La matriz de esta lógica dominante es aquella que provocaría el bien común a partir de la acción del individuo en libertad de coacciones estatales o comunitarias.

Lejos de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, en el Buen Vivir se promueve otro tipo

de relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad. No se propugna una sociedad de mercado, es decir mercantilizada. No se quiere una economía controlada por monopolistas y especuladores. Se busca construir una economía con mercados en plural, al servicio de la sociedad.

Fernand Braudel, el gran historiador francés de los Anales, reconoció oportunamente que el capitalismo no es un sinónimo de economía de mercado, por el contrario, lo veía incluso como el «anti-mercado», en tanto los empresarios —con diversos grados de prácticas monopolistas— no se comportan como el empresario típico-ideal de la teoría económica convencional. Braudel entendía al capitalismo como el visitante furtivo que entra por la noche y se roba algo; en este caso entró en la economía mediterránea y se apropió del mercado. En el mundo indígena, mucho antes de que lleguen los conquistadores, el mercado estaba presente (y sigue presente), en tanto construcción social con prácticas de solidaridad, reciprocidad y proporcionalidad (también incorporadas por Karl Polanyi), muy alejadas de lo que sería posteriormente la imposición del capitalismo metropolitano.

El mercado no es un producto de generación espontánea como afirma la teología liberal. El mercado es una construcción social, que responde a las demandas concretas de cada época histórica. El mercado, en tanto orden espontáneo, es una categoría mítica, no ha existido. El mercado capitalista exagera los conflictos de intereses en el seno de la sociedad, fomentando la desigualdad para mantener los incentivos. Y como si lo anterior no fuera suficiente, la pretendida libertad del mercado no fue la base para el desarrollo de los países ricos.

Bien sabemos que en el mundo el libre comercio no ha existido. Los países centrales han aprovechado las oportunidades que ofrece la forzada apertura de las economías de los

países empobrecidos. El comercio internacional asimétrico les ha favorecido; basta ver las ventajas obtenidas de acuerdos comerciales asimétricos: Acuerdos de Asociación, Acuerdos Multipartes o Tratados de Libre Comercio, puede cambiar el nombre pero no su esencia. Por eso, una y otra vez, el comercio internacional ha contribuido a empobrecer a los países periféricos.

En concreto, como anotó Luis de Sebastián (1999):

Sin un marco legal y social, los mercados pueden ser totalmente inmorales, ineficientes, injustos y generadores del caos social. [...] El buen funcionamiento de los mercados, para los fines instrumentales que la sociedad les asigna, exige que no sean completamente libres. Los mercados libres nunca han funcionado bien y han acabado en catástrofes económicas de distinta naturaleza.

El mercado responde y sirve a los intereses concretos y a las aspiraciones de los actores sociales vinculados al poder nacional e internacional. Se ha transformado en el poder dominante de las construcciones humanas: uno de los mayores ídolos. Por eso debe ser desmontado su poder real y conceptual. Esto no nos conduce a promover una visión estatista a ultranza de la economía.

¿Cuál debería ser la posición de esta otra economía frente al mercado mundial? Negar la necesidad de asumir este reto sería una torpeza, a más de una imposibilidad. Pero tenerlo como referencia de todos los esfuerzos económicos sería irresponsable. Lo que sí parece indispensable es una concepción estratégica para participar en la economía mundo, maximizando los posibles beneficios, al tiempo que se minimizan los impactos nocivos que son muchos. La tarea es establecer vínculos con la mayor cantidad de economías relevantes, a más de las economías vecinas. La complemen-

riedad del comercio con economías de nivel similar debe producir beneficios mutuos. También, habría que comerciar con los mismos países desarrollados, pero no bajo la lógica de igualdad de condiciones como plantean los Tratados de Libre Comercio. Hay que buscar, en la medida de lo posible, una sostenida diversificación de las exportaciones, para no depender de pocos mercados y menos aún de uno solo. El comercio debe orientarse y regularse desde la lógica social y ambiental, no desde la lógica de acumulación del capital: una tarea por demás compleja.

En este punto, aunque parezca curioso si estamos hablando del Buen Vivir, convendría recuperar la recomendación de John Maynard Keynes (1933):

Yo simpatizo, por lo tanto, con aquellos quienes minimizarían, antes que con quienes maximizarían, el enredo económico entre naciones. Ideas, conocimiento, ciencia, hospitalidad, viajes —esas son las cosas que por su naturaleza deberían ser internacionales. Pero dejen que los bienes sean producidos localmente siempre y cuando sea razonable y convenientemente posible, y, sobre todo, dejemos que las finanzas sean primordialmente nacionales.

Como complemento de lo expuesto, siguiendo el pensamiento del gran pensador Karl Polanyi —«el mercado es un buen sirviente, pero un pésimo amo»—, al mercado hay que organizarlo y controlarlo desde el Estado y la sociedad, pero no asumirlo como mecanismo de dominación. En consecuencia, el Estado deberá ser «ciudadanizado», mientras que el mercado habrá de ser civilizado; lo que, en ambos casos, implica una creciente participación de la sociedad.

En resumen, hay que entender, de una vez por todas, que la economía no está sobre las amplias demandas de la sociedad

y menos aún sobre las capacidades de la naturaleza, tampoco al margen. Su verdadera importancia radica en que la economía, en tanto ciencia social, debe ayudar a construir otras relaciones de producción y de consumo que prioricen en todo momento las demandas sociales (anteponiendo las de las mayorías) sin poner en riesgo los ciclos ecológicos. Para lograrlo hay que empezar por romper los efectos del «economismo» (o economicismo), cuya fatalidad reposa en la fuerza que tiene el integrismo (o fundamentalismo) económico que confunde sus modelos analíticos con la realidad.

Al rescate de otras lógicas económicas

De ninguna manera se puede creer que todo el sistema económico debe estar inmerso en la lógica dominante de mercado, pues hay otras muchas relaciones que se inspiran en otros principios de indudable importancia; por ejemplo, la misma solidaridad para el funcionamiento de la seguridad social o las prestaciones sociales, a más de las diversas formas de relacionamiento solidario y recíproco en las economías de los pueblos y nacionalidades ancestrales. Similar reflexión se podría hacer para la provisión de los servicios de educación, salud, transporte público, financieros y otras funciones que generan bienes públicos y comunes que no se producen y regulan a través de la oferta y la demanda. No todos los actores de la economía, por lo demás, actúan movidos por el lucro.

Un manejo diferente y diferenciador en lo económico exige también cambios en lo social, que no se agotan en el campo de la simple racionalidad y calidad de las políticas sociales. Su reformulación y orientación deben basarse en principios de eficiencia tanto como de suficiencia y solidaridad, fortaleciendo las identidades culturales de las poblaciones locales, promoviendo la interacción e integración entre mo-

vimientos populares y la incorporación económica y social de las masas diferenciadas.

Amplios segmentos de la población, tradicionalmente marginados, pasarían de su papel pasivo en el uso de bienes y servicios colectivos a propulsores autónomos de los servicios de salud, educación, transporte, etc., impulsados desde la escala local-territorial; asumiendo el reto comunidad por comunidad. En lo político, este proceso contribuiría a la conformación y fortalecimiento de instituciones representativas de las mayorías desde los espacios locales y municipales, ampliándose en círculos concéntricos hasta cubrir el nivel nacional. Solo así se puede hacer frente a la dominación del capital financiero y de las burocracias estatales, que se han ido constituyendo en los principales grupos reacios al cambio. Si en este empeño se cuenta con el concurso consciente y activo del gobierno central, tanto mejor.

Desde la visión del autocentramiento, esto implica la generación de un concertado proceso de emancipación gestado desde lo local, espacios de poder real, verdaderos contrapoderes de acción democrática en lo político, en lo económico, en lo social, en lo medioambiental y en lo cultural. A partir de ellos se podrán forjar los embriones de una nueva institucionalidad estatal, de una renovada lógica de mercado y de una nueva convivencia societal. Contrapoderes que servirán de pilares para la materialización de una estrategia colectiva que debe construir un proyecto de vida en común, participativa y solidaria: el Buen Vivir, que no podrá ser una visión abstracta que descuide a los actores y a las relaciones presentes, tal como son hoy.

La tarea no es fácil. Superar las visiones dominantes tomará mucho tiempo. Y hacerlo construyendo sobre la marcha exige una gran dosis de constancia de los sujetos portadores del cambio. Esta pregunta política es clave:

¿quiénes le pondrán el cascabel al gato? La respuesta, en términos muy amplios, la tiene la sociedad organizada, consciente de sus problemas y capacidades con vocación de construir las utopías que provoquen las ansiadas transformaciones.

De eso se trata cuando se plantean estrategias de transición que tendrán que ser necesariamente plurales. Teniendo como horizonte la vocación utópica de futuro hay que desplegar acciones concretas para resolver problemas concretos. Y en ese empeño hay que nutrirse de todos los aportes que apunten en dicha dirección, rescatando y potenciando las prácticas ancestrales andinas y amazónicas, así como todas aquellas visiones y vivencias sintonizadas con la praxis de la vida armónica y de la vida en plenitud.

El camino de salida de una economía extractivista, por ejemplo, que tendrá que arrastrar por un tiempo algunas actividades de este tipo, debe considerar un punto clave: el decrecimiento planificado del extractivismo. La opción potencia actividades sustentables, que podrían darse en el ámbito de las manufactureras, la agricultura, el turismo, sobre todo el conocimiento... En definitiva, no se debe deteriorar más la naturaleza. El éxito de este tipo de estrategias para procesar una transición social, económica, cultural, ecológica, dependerá de su coherencia y, sobre todo, del grado de respaldo social que tenga.

Al revisar la literatura disponible se observa que no existe un consenso específico de las diferentes conceptualizaciones de las prácticas económicas y sociales de las comunidades indígenas. Estas se hacen presentes en diferentes formas. Difieren desde el cotidiano vivir y desde los distintos territorios. Lo que interesa es que en sus raíces conllevan la idea principal y muy arraigada sobre la reciprocidad entre seres humanos que forman parte integral de la Pacha Mama.

Existen muchas formas de prácticas de reciprocidad, de solidaridad, de correspondencia en el saber andino y amazónico, todas las que se encuentran vivas de diversas formas en el desenvolvimiento social.

Sin pretender agotar el tema y sin tratar de insinuar que estas formas productivas deben ser impuestas en la economía, menos aún de la noche a la mañana, podríamos mencionar algunas formas de relacionamiento económico propias de las comunidades indígenas:⁸

- **Minka (minga):** es una institución de ayuda recíproca en el ámbito comunitario. Asegura el trabajo destinado para el bien común de la población. Se realiza para satisfacer las necesidades e intereses colectivos de la comunidad. Por ejemplo, en la ejecución de obras como la construcción y mantenimiento de un canal de riego o de un camino. Por tanto, es un mecanismo de trabajo colectivo que ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano. Además esta institución ha ayudado a las comunidades a potenciar su producción, estimular el trabajo y fomentar el ahorro. La minka es también un potente ritual cultural y ceremonial de convocatoria y cohesión de las comunidades, así como espacio de intercambio de normas socio-culturales.
- **Ranti-ranti:** a diferencia del trueque puntual y único que se da en algunas economías mestizas, el intercambio forma parte de una cadena que desata

8. Aquí se pueden consultar los trabajos de Quisantuña Sisa (2011) o de la Torre y Sandoval (2004). El autor agradece también los comentarios de Yuri Guadinango.

una serie interminable de transferencias de valores, productos y jornadas de trabajo. Se sustenta en el principio de dar y recibir sin determinar un rango de tiempo, acción y espacio, relacionado con ciertos valores de la comunidad en referencia a la ética, la cultural y el contenido histórico (este principio está presente en todas las acciones que se explicitan después). Por ejemplo, aquí cabe el cambio de manos en el trabajo agrícola, es decir, la fuerza de trabajo que se ofrece a otra persona para recibir, luego de un determinado tiempo, aquella misma fuerza de trabajo. Se trata de realizar una actividad en forma solidaria «primero tú y luego yo».

- **Makimañachina:** es un acuerdo entre individuos para realizar un trabajo particular de cualquier índole, en el que no interviene la remuneración salarial alguna. La única condición es que quien recibió la ayuda en el trabajo, la devuelva en otra oportunidad a quien ha concedido la suya. Equivale a una ayuda que la familia o los amigos ofrecen a quien la requiere para la continuación de sus actividades.
- **Makipurarina:** significa conjugar las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, uniéndose entre los mismos o iguales. A través de este compromiso se puede ayudar en cualquier trabajo que no involucra necesariamente a toda la comunidad como en el caso de la minka. Mediante este mecanismo se puede avanzar en actividades iniciadas previamente por familiares, compadres, vecinos o amigos de otras zonas. Sirve para aunar esfuerzos y consolidar los lazos comunitarios.
- **Uyanza:** es una institución de ayuda social y reconocimiento a las familias que dieron su fuerza laboral en

préstamo. El prestamista de esta fuerza laboral tiene la obligación moral de agradecer esta ayuda por medio de una donación, sea una porción de la cosecha o algún otro regalo.

- **Chukchina, chalana o challina:** se entiende por recoger los sobrantes de las cosechas. Este es un derecho de todas las personas que fueron parte del proceso productivo, brindando su fuerza laboral en la makimañachina. También los huérfanos, viudas y otros que no posean el producto también pueden acceder a la chukchina, a ellos se les asigna además una pequeña porción de los productos agrícolas como solidaridad a la situación limitada que atraviesan en ese momento. Así no se desperdicia nada. Esta opción, sin embargo, también refleja la inequidad en la cual viven las comunidades. Además, el chukchina es posible cuando existen grandes extensiones de tierra y cultivos; la mayoría de las comunidades ahora viven en minifundios, donde esta acción no es posible.
- **Uniguilla:** es una actividad destinada al intercambio para complementar lo alimentario, utilitario, permite mejorar la dieta alimenticia con productos de otras zonas. Las personas que viven en zonas lejanas, intercambian sus alimentos. Esta actividad parte del conocimiento del calendario agrícola. Se trata de un proceso de intercambio, complementación y abastecimiento de las despensas para las temporadas en las cuales no exista cosecha o la producción fuere deficiente.
- **Waki:** otorgación de tierras cultivables al partir, a otra comunidad o familia que trabaja en el terreno. Involucra la repartición de los productos cultivados

entre ambas comunidades o familias. Esta actividad también se da en el cuidado y crianza de animales.

- **Makikuna:** es un apoyo que involucra a toda la comunidad, familia ampliada, amigos, vecinos. Es una especie de apoyo moral en el momento que más requiere una familia. Esta ayuda puede solicitarse en esas circunstancias, sobre todo obedece a situaciones imprevistas y a las emergencias.

Esta lista puede alargarse. Cabe apenas mencionar una serie adicional de acciones y prácticas adicionales como la tumina, la probana, la yapa, la pampamesa, el kamari, etcétera. Todas estas son formas de relacionamiento solidario, recíproco y de corresponsabilidad de los individuos entre sí, así como de las diversas comunidades y por cierto de todos ellos con la naturaleza. Muchas de estas prácticas podrían ser rescatadas y aplicadas para la construcción de una nueva economía que se encuentre al servicio de la humanidad, integrada armónicamente con la naturaleza. Coincide, por tanto, con el principio postulado por Carlos Marx en su crítica al programa de Gotha (1875): «de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades».

Otro punto fundamental radica en el reconocimiento que el Buen Vivir no puede circunscribirse al mundo rural. Es cierto que las propuestas básicas provienen especialmente de esos ámbitos. Pero no es menos cierto que, como consecuencia de las migraciones, cada vez más personas viven en ciudades y que, por lo tanto, se precisan respuestas para esos amplios grupos humanos, muchos de ellos también marginados y explotados. Los actuales espacios urbanos aparecen relativamente lejanos a prácticas de vida solidaria y respetuosa del ambiente. Este es uno de los grandes desafíos, pensar el Buen Vivir para y desde las ciudades, aprovechando que gran parte de los migrantes aún man-

tienen lazos estrechos con sus comunidades de origen. La tarea pasa por repensar las ciudades, rediseñarlas y reorganizarlas, al tiempo que se construyen otras relaciones con el mundo rural.

Construcción paciente, no improvisación irresponsable

Por cierto, estos principios básicos de reciprocidad, de redistribución y de solidaridad exigen ser construidos desde el hogar y en los centros de aprendizaje primario, así como en las diversas instancias de la vida de los seres humanos. No se trata de acciones caritativas en medio de un ambiente de creciente competitividad.

Tengamos presente que la humanidad no es una comunidad de seres agresivos y brutalmente competitivos. Esos valores son creados e incluso exacerbados por civilizaciones que han favorecido el individualismo, el consumismo y la acumulación agresiva de bienes materiales, como lo es, genéticamente, la civilización capitalista. Científicamente se ha demostrado la tendencia natural dominante de los humanos y los animales superiores a la cooperación y la asistencia mutua. Entonces, de lo que se trata es de recuperar y fortalecer estos valores y sus instituciones ancestrales.

En esta línea de reflexión habrá que fortalecer los esquemas de auto y cogestión en todo tipo de empresas, para que los trabajadores y las trabajadoras sean también actores decisivos en la conducción de sus diversas unidades productivas.

Por igual, los postulados feministas de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, se ponen al día en la Constitución de Montecristi. Estas concepciones son relevantes para las mujeres y para la sociedad en su con-

junto, como parte de un proceso de construcción colectivo del Buen Vivir, exigen nuevos acercamientos feministas donde se diluciden y se cristalicen los conceptos de autonomía, soberanía, dependencia, reciprocidad y equidad.

En esta línea de críticas a los fundamentos del sistema, que no puede ser agotada en este texto, aparecen también los cuestionamientos al régimen energético «fósil». No pesa en primera instancia la finitud de las reservas de combustibles fósiles, sino, sobre todo, los límites ambientales de su uso desbocado. Esta conclusión nos obliga a caminar rápida y planificadamente hacia un régimen energético solar, basado en el uso de la energía radial del Sol (Elmar Altvater). No se trata de producir cada vez más energía para satisfacer una siempre creciente demanda. No es suficiente, aunque sí importante, sustituir aquellos recursos energéticos fósiles y no renovables por energías renovables y cada vez más limpias.

El uso eficiente de la energía ocupa un sitio significativo en este empeño. Pero, sobre todo, la energía juega un papel preponderante en la medida que sirve para transformar las estructuras mismas del avasallador consumismo y del productivismo. La energía puede ser, asimismo, una herramienta para alentar la transferencia de riqueza y para construir equidades sociales y ambientales. Esto conduce a la construcción de otros patrones de producción, de consumo, de transporte, de distribución y de control de la energía, vista como un derecho y no simplemente como una mercancía.

A la energía hay que verla desde una perspectiva social, política, histórica. Para ponerlo en términos muy sencillos, depende del tipo de energía que se use y para poder entender la estructura estatal que se construye. En la época de la esclavitud, estamos hablando de hace un par de siglos, se requería de unos estados autoritarios en extremo, que hacían posible que la mitad de la población o más, sin derechos, trabajen

«gratis» a favor de la otra mitad de la población. Se requería una gran concentración del poder. Algo similar ocurre hoy con el Estado atómico, que debe asegurar el mantenimiento de los desechos atómicos literalmente por miles de años. Como se ve, a la postre, la cuestión energética no es solo técnica y económica, es eminentemente política.

Los elementos de esta «economía solar», que propugnan la descentralización y la regionalización de la generación de la energía, así como el creciente control comunitario del sistema energético, caminarían en la misma dirección enfilada por el Buen Vivir.

Los planteamientos expuestos marcan con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida sustentable, en tanto respeta la naturaleza y permite un uso de los recursos naturales adaptado a su generación (regeneración) natural. La naturaleza, en definitiva, debe tener la necesaria capacidad de carga y recomposición para no deteriorarse irreversiblemente por efecto de la acción del ser humano. Así, todos los seres vivos deben tener el mismo valor ontológico independientemente de si tiene o no algún valor de uso para los seres humanos.

La redistribución de la riqueza (de la tierra y del agua, por ejemplo) y la distribución del ingreso, con criterios de equidad, así como la democratización en el acceso a los recursos económicos, como son los créditos, están en la base de esta economía solidaria. Las finanzas deben cumplir un papel de apoyo al aparato productivo y no ser más simples instrumentos de acumulación y concentración de la riqueza en pocas manos; realidad que alienta la especulación financiera.

En Ecuador, a los bancos y a los banqueros se les ha obligado constitucionalmente a desligarse de todas sus empresas no vinculadas a la actividad financiera, incluyendo sus medios de

comunicación: los banqueros deben ser banqueros, nada más que banqueros. Una medida que, sin duda alguna, podría ayudar a transparentar, regular y morigerar el poder de la banca. La Constitución de este país propone también la construcción de una nueva arquitectura financiera, donde los servicios financieros son de orden público. Allí se reconoce a las finanzas populares como promotoras del desarrollo y se incentiva la creación de una banca pública de fomento, como aglutinadora del ahorro interno e impulsadora de economías productivas de características más solidarias. Un tratamiento preferente deben recibir las cooperativas de ahorro y crédito, así como a las diversas formas de ahorro popular, también reconocidas constitucionalmente.

La descentralización y las autonomías, sobre bases de solidaridad y equidad, abren la puerta también a la integración regional. Sin la integración de los países de Nuestra América (José Martí), elevada a la categoría de objetivo constitucional en Ecuador, no hay la posibilidad de superar las actuales condiciones de deterioro social y económico existentes. Ese es un paso fundamental para que los pueblos de la región puedan insertarse con dignidad e inteligencia en el contexto mundial.

Esta nueva economía consolida el principio del monopolio público sobre los recursos estratégicos, pero a su vez establece una dinámica de uso y aprovechamiento de esos recursos desde una óptica sustentable, con la necesidad de disponer de mecanismos de regulación y control en la prestación de los servicios públicos desde la sociedad. Igualmente, durante la etapa de transición, considera las diversas formas de hacer economía: estatal, pública, privada, mixta, comunitaria, asociativa, cooperativa... Se incluye la función social de la propiedad, tanto como su función ambiental.

Para enfrentar la gravedad de los problemas existentes y construir una nueva economía es indispensable desarmar las

visiones simplificadoras y compartimentalizadas. Tampoco hay, ni puede haber, recetas, es decir, un listado indiscutible de acciones a seguir; está fresco en la memoria el fracaso estrepitoso de un mundo al que se quiso organizar alrededor del mercado, a partir del recetario inspirado en el decálogo del Consenso de Washington.

Ahora tenemos la oportunidad de incorporar creativamente las múltiples instituciones de producción e intercambio indígenas, marginadas o despreciadas por mucho tiempo. Su connotación y vigencia deben ser analizadas y hasta recuperadas si lo que se quiere es potenciar las raíces de sociedades diversas y culturalmente ricas. En la sociedad indígena existe un amplio tejido y tramas sociales donde se interrelacionan ampliamente acciones a partir de la reciprocidad, la solidaridad y la correspondencia. Sin negar la influencia perniciosa del capitalismo, son relaciones y racionalidades muy profundas y arraigadas en las costumbres y prácticas cotidianas. La vida transcurre en función de la sociedad. El individuo está ligado al entorno social. Y la comunidad, con todos sus individuos, está en estrecha relación con la naturaleza.

Necesidad de profundas transformaciones sociales

En lo social, hay que priorizar las inversiones en educación y salud, reconceptualizadas para lograr el Buen Vivir y no para reeditar el mundo de la competencia y acumulación sin fin. En tanto Derechos Humanos, la educación y la salud serán servicios gratuitos. La gratuidad en el acceso a la justicia es otro aspecto clave. Se precisa la universalidad de la seguridad social, de ninguna manera su privatización. Todo este esfuerzo en lo social se complementa con acciones orientadas a superar tanto el machismo como el racismo, así como toda forma de exclusión social.

Todas las personas tienen por igual derecho a una vida digna, que asegure la salud, alimentación y nutrición, agua potable, vivienda, saneamiento ambiental, educación, trabajo, empleo, descanso y ocio, cultura física, vestido, seguridad social y otros servicios sociales necesarios. Todos estos derechos, para su cumplimiento, exigirán ajustes en la distribución de la riqueza y del ingreso, puesto que su vigencia no solo puede estar garantizada por la existencia de cuantiosos ingresos obtenidos por la exportación de recursos naturales, como el petróleo, por ejemplo.

Los derechos deben ser garantizados por la sociedad para todos sus miembros, en cualquier tiempo o circunstancia, no solo cuando hay excedentes financieros. En concreto, si se requiere, por ejemplo, asegurar la seguridad social a todas las amas de casa y no se dispone de los recursos suficientes provenientes de las exportaciones petroleras, se tendrá que dar paso a una reforma tributaria que permita obtener los recursos suficientes de aquellos segmentos que más ingresos obtienen. En juego, como es fácil anticipar, asoma la permanente disputa del poder.

Los derechos y las garantías para personas con discapacidades deben ser asumidos en clave transversal, destacando a aquellas personas y grupos de atención prioritaria.

En el mundo del Buen Vivir cabe asegurar similares derechos a los extranjeros y a los nacionales. Se ve a los seres humanos como una promesa, no como una amenaza. No hay que esperar a que cambie el mundo para recién entonces avanzar en el campo de la migración, hay que actuar para provocar el cambio del mundo...

En sintonía con esta visión en el ámbito de la movilidad humana, en la Constitución de Montecristi se impulsa el principio de ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformador de las relaciones

desiguales entre los países, especialmente Norte-Sur. Para lograrlo se promueve la creación de la ciudadanía latinoamericana y caribeña; la libre circulación de las personas en dicha región; la instrumentación de políticas que garanticen los derechos humanos de las poblaciones de frontera y de los refugiados; y, la protección común de los latinoamericanos y caribeños en los países de tránsito y destino migratorio. Lamentablemente muchos de estos derechos están siendo conculcados en la actualidad.

A diferencia de lo que imponía el pensamiento neoliberal, es imprescindible recuperar lo público, lo universal, lo gratuito, la diversidad, como elementos de una sociedad que busca sistemáticamente la libertad, la igualdad y las equidades, así como la solidaridad en tanto elementos rectores del Buen Vivir.

Aquí entra con fuerza el tema de los bienes comunes, entendidos como aquellos bienes que pertenecen o son de usufructo o son consumidos por un grupo más o menos extenso de individuos o por la sociedad en su conjunto. Estos bienes pueden ser sistemas naturales o sociales, palpables o intangibles (Wikipedia, por ejemplo), distintos entre sí, pero comunes al ser heredados o construidos colectivamente. Por falta de espacio apenas se mencionan un par de puntos al respecto, pero se insiste en el enorme potencial que existe en este campo para la construcción de otra economía.

Para la defensa y aprovechamiento efectivo de los bienes comunes es necesario posicionar las discusiones políticas dentro de una agenda amplia y participativa. Eso obliga a identificar y definir el carácter común de cada uno de los bienes. Es indispensable proteger las condiciones existentes para disponer de los bienes comunes de forma directa, inmediata y sin mediaciones mercantiles o de otra especie. Hay que evitar la clausura o privatización de los bienes comunes existentes o

de los que se pueda crear. Precisamos diseñar, experimentar y producir los entornos tecnológicos y jurídicos que incentiven la creatividad y la innovación para producir bienes comunes. Y en el caso de los bienes comunes intelectuales hay que propiciar que su acceso sea libre y abierto.

Estas son palabras que huelen a utopía. De eso mismo se trata. Hay que escribir todos los borradores posibles de una utopía por construir. Una utopía que implica la crítica de la realidad desde los principios plasmados en la filosofía del Buen Vivir. Una utopía que, al ser un proyecto de vida solidario y sustentable, nos dice lo que debe ser: una opción alternativa colectivamente imaginada, políticamente conquistada y construida, a ser ejecutada por acciones democráticas, en todo momento y circunstancia.

Buen Vivir para todos, no «dolce vita» para pocos

Un punto básico radica en aceptar que de ninguna manera es aceptable un estilo de vida fácil para un grupo reducido de la población, mientras el resto, la mayoría, tiene que sufrir para sostener los privilegios de aquel segmento privilegiado y opresor. Esta es la realidad del régimen de desarrollo actual, una realidad propia del sistema capitalista.

El capitalismo ha demostrado una gran capacidad productiva. Ha podido dar lugar a progresos tecnológicos sustanciales y sin precedentes. Ha conseguido incluso reducir la pobreza en varios países. Sin embargo, produce sistemáticamente procesos sociales desiguales entre los países y dentro de ellos. Sí, se crea riqueza en el capitalismo, pero son demasiadas las personas que no participan de sus beneficios. La riqueza, como aseguraba el mismísimo Adam Smith en su libro clásico, publicado en 1776, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, solo se explica por la existencia de una masiva pobreza:

Allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos.

En este punto, dentro de la concepción del Buen Vivir, cobra renovado vigor aquella visión que nos dice que no cuentan tanto las cosas que las personas puedan producir durante sus vidas, sino lo que las cosas hacen por la vida de las personas. Este es un punto medular para la construcción de una sociedad diferente. Inclusive Amartya Sen (1985) recomienda que:

El desarrollo debe preocuparse de lo que la gente puede o no hacer, es decir si pueden vivir más, escapar de la morbilidad evitable, estar bien alimentados, ser capaces de leer, escribir, comunicarse, participar en tareas literarias y científicas, etc. En palabras de Marx, se trata de «sustituir el dominio de las circunstancias y el azar sobre los individuos, por el dominio de los individuos sobre el azar y las circunstancias».

Esta visión de vida exige, por cierto, como punto de partida, una redistribución profunda de las cosas acumuladas en muy pocas manos. Los que nada o muy poco poseen deben dotarse de las cosas mínimas que les aseguren una vida digna. Recuérdese que lo que se busca es una convivencia sin miseria, sin discriminación, con un mínimo de cosas necesarias y sin tener a estas como la meta final. La ausencia de miseria y pobreza, como objetivo fundacional de una nueva sociedad, implica, por lo demás, la ausencia de la opulencia causante de dicha miseria. Lo que hay que combatir es la excesiva concentración de riqueza.

Para lograrlo hay que construir nuevos patrones de consumo coincidentes con la satisfacción de las necesidades fun-

damentales (axiológicas y existenciales). Esta aproximación, desarrollada por varios pensadores y constructores de lo que se conoce como desarrollo a escala humana, es, a no dudarlo, una visión con muchos puntos que sintonizan con el Buen Vivir.

Lo que está en juego no es simplemente una creciente y permanente producción de bienes materiales, sino la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, viviendo en armonía con la naturaleza. El Buen Vivir, sin embargo, tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes materiales.

Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar el paradigma del desarrollo tal y como es concebido desde los países centrales. No solo que este paradigma no es sinónimo de bienestar para la colectividad, sino que está poniendo en riesgo la vida misma de la humanidad a través de múltiples deterioros del equilibrio ecológico global. Desde esa perspectiva, al tan trillado desarrollo sustentable habría que aceptarlo a lo más como una etapa de tránsito hacia un paradigma distinto al capitalista, en el que serían intrínsecas las dimensiones de equidad, libertad e igualdad, incluyendo por supuesto la sustentabilidad ambiental.

El Buen Vivir, en tanto una nueva forma de organización de la sociedad, visto desde esta perspectiva implica la expansión de las potencialidades individuales y colectivas, las que hay que descubrir y fomentar. No hay que desarrollar a la persona, la persona tiene que desarrollarse. Para lograrlo, como condición fundamental, cualquier persona ha de tener las mismas posibilidades de elección, aunque no tenga los mismos medios. La persona tiene que fortalecer sus capacidades para vivir en comunidad y en armonía social, como parte de la naturaleza.

El Estado corregirá las deficiencias de los mercados y actuará como promotor del cambio, en los campos que

sea necesario. Pero la gran tarea recae en la sociedad misma, que deberá construir todas las formas de organización que sean necesarias para el cambio. Y esta nueva forma de organización de la sociedad, es decir, el Buen Vivir, exige equidades, igualdad y libertad, tanto como camino como objetivo.

Por igual habrá que trabajar en el campo de las inequidades. Las equidades, entonces, tendrían que venir como resultado de un proceso que reduzca dinámica y solidariamente las desigualdades e inequidades existentes en todos los ámbitos de la vida humana: económico, social, intergeneracional, de género, étnico, cultural, regional... especialmente.

Desde esta perspectiva, no simplemente se propicia la redistribución por la redistribución, sino que se propone transformar a las equidades en un sostén del aparato productivo y en un revitalizador cultural de la sociedad. Las desigualdades y inequidades, no lo olvidemos, terminan por conculcar los Derechos Humanos y por minar las bases de la democracia y el mismo equilibrio ecológico. Y esta limitación agudiza, a su vez, las inequidades y las desigualdades, en tanto estas asoman en la base de la violación de dichos derechos.

Como se desprende de muchas experiencias históricas, ha sido necesario disponer de niveles de distribución de la renta y la riqueza nacionales mucho más equitativos para propiciar incluso la constitución de mercados dinámicos, que ayuden a impulsar el crecimiento económico; sin que con esto se esté asumiendo como un objetivo último propiciar dicho crecimiento.

De todas maneras, aún si solo desearíamos potenciar el crecimiento económico como eje del desarrollo, no podemos aceptar aquel mensaje aparentemente cargado de lógica, que recomienda primero crear «la torta», antes de repartirla. Distribuir la riqueza, antes de ampliarla, sería muy grave,

afirman los neoliberales. Según su visión, se estaría distribuyendo pobreza. Por lo tanto, dentro de la lógica económica neoliberal, se persigue garantizar una tasa de rentabilidad mayor. Solo así se podría ahorrar lo suficiente para financiar nuevas inversiones. Y estas inversiones, a la postre, generarían un mayor producto que beneficiaría a la sociedad en su conjunto, a través de una mayor cantidad de empleo y de ingresos.

Detrás de la fuerza aparente indiscutible de esta «teoría del pastelero» está toda una concepción política de la distribución de la renta y de la riqueza, que ha viabilizado un sistema casi institucionalizado que impide la distribución, incluso en períodos de crecimiento económico. El mayor crecimiento económico, por lo demás, no garantiza una redistribución del excedente. Por el contrario, los que más tienen son los que se disputan a dentelladas el excedente, dejando en el mejor de los casos migajas para los grupos marginados.

En especial hay que empezar por cuestionar la capacidad de la llamada «magia del progreso» para que produzca la redistribución autónoma de sus frutos y, como su consecuencia directa, la consolidación del proceso de democratización de la sociedad.

La separación entre producción y distribución secuencial, que ofrecen los «pasteleros» neoliberales, no es dable en los procesos económicos, que como tales están inseparablemente inmersos dentro de la trama social y ambiental. En estos no hay dicha secuencia temporal. En los sistemas de producción no es posible generar riqueza sin que se produzca alguna forma de distribución de esta, sea por la vía de las utilidades o de los salarios, de la renta o de las pensiones. Distribución que a su vez incide en las decisiones productivas.

Lo que cuenta es cómo las condiciones de la producción y la distribución se potencian recíprocamente, no como pue-

den independizarse. Pero, sobre todo, como ya se anotó en reiteradas ocasiones a lo largo de estas páginas, no es posible seguir manteniendo el divorcio entre producción y naturaleza. El crecimiento económico no es el único camino, menos aún la meta propuesta.

La reducción sustantiva de la pobreza y la inequidad, el logro de crecientes grados de libertad y la vigencia de los Derechos Humanos se alcanzarían, entonces, con una redistribución a favor de los pobres y marginados, en detrimento de la excesiva concentración de la riqueza y el poder en pocas manos. Una opción que implica reducir los crecientes niveles de opulencia de unos pocos, para provocar la redistribución. Hay que erradicar tanto la pobreza como la opulencia.

La redistribución no es una tarea fácil. Quienes todo tienen, quieren más y no cederán fácilmente sus privilegios. Por lo tanto, se requiere una acción política sostenida y estratégica para construir tantos espacios de poder contrahegemónico como sean necesarios. Esto implica la sumatoria de todas las fuerzas sociales afectadas por los esquemas de explotación propios del capitalismo.

Si la lucha es de toda la sociedad, ya no hay espacio para grupos vanguardistas que asuman una posición de liderazgo privilegiado. Tampoco es una tarea que se resuelve exclusivamente en el espacio nacional. La conclusión es obvia, el Buen Vivir hay que construirlo desde todos los ámbitos estratégicos posibles, empezando por el nivel local, el regional, el regional, sin descuidar para nada el global.

Sin una sociedad mucho más igualitaria y equitativa es imposible que funcione a cabalidad la economía, ni los mercados. Incluso será imposible construir la democracia. Y sin equidades tampoco se podrá corregir el actual rumbo de destrucción ambiental. La inequidad y la desigualdad sistemáticamente falsean y hasta frustran la propia libertad de elección, sea en el campo económico o aún en el político.

Por ello es preciso reformular las relaciones de poder entre el Estado y los ciudadanos/las ciudadanas para que sean estos los auténticos poseedores de la soberanía; ciudadanos y ciudadanas en tanto individuos viviendo en comunidad y en armonía con la naturaleza.

Desde esa perspectiva, el Buen Vivir, en tanto nueva forma de vida en construcción y como parte inherente de un Estado plurinacional e intercultural, propone incluso una nueva arquitectura conceptual. Es decir, se requieren otros conceptos, indicadores y herramientas, que permitan hacer realidad esa nueva forma de vida equilibrada entre todos los individuos y las colectividades, con la sociedad y con la naturaleza. Hay que deseconomizar muchos campos donde la lógica económica ha tergiversado valores y principios, por ejemplo toda aquella tontería del capital humano o del capital natural, asumiéndolos como susceptibles de intercambios entre sí o con el capital financiero, e incluso al verlos como objetos de amortización.

La ansiada armonía, de ninguna manera, puede llevar a creer en la posibilidad de un futuro paraíso armonioso. Habrá siempre contradicciones y tensiones en las sociedades humanas e incluso en su relacionamiento con el entorno natural.

De suerte que, la construcción de sociedad, de una sociedad distinta a la actual, pasa por asumir la «tarea de crear una libertad más abundante para todos» (Karl Polanyi, 1944), sobre la base de crecientes equidades. Meta que no se conseguirá dentro del sistema capitalista, mucho menos en el paraíso de las desigualdades a ultranza que propugna el capitalismo neoliberal.

Respuestas globales para una crisis global

En el ámbito de una nueva economía no se puede marginar la crítica y las propuestas de transformación del capitalismo

globalizado. Discutamos brevemente algunas ideas en los campos financiero y ambiental, reconociendo que no son los únicos críticos.

La piedra angular de una propuesta global para impulsar las transiciones en este ámbito radica en la construcción de un Código Financiero Internacional (o códigos regionales inicialmente). Este, a su vez, debe garantizar que la neutralidad no sea del territorio en referencia de un país determinado, por más influyente y neutral que fuese. Uno de los capítulos medulares del Código será el de la legalidad y la legitimidad de las actividades financieras.

Una de las funciones de dicho código será normar el mundo financiero y, en especial, el endeudamiento externo, transformado desde hace mucho tiempo atrás en herramienta de dominación económica e inclusive política. Es preciso separar las deudas adquiridas legal y legítimamente, que pueden ser pagadas, de aquellas que pueden y deben ser impugnadas a partir de la doctrina de las deudas odiosas, usurarias y corruptas. Tampoco puede marginarse el procesamiento de la deuda ecológica e incluso de la deuda histórica, donde los países pobres son los acreedores.

Se precisa lo antes posible la creación de un Tribunal Internacional de Arbitraje de Deuda Soberana, en los términos propuestos por Oscar Ugarteche y el autor de estas líneas. Un requisito mínimo para ponerlo en marcha es la inmediata disolución del Club de París, como marco de negociación. Este club no solo que carece de base jurídica, sino que debe dejar de ser un espacio de decisión sobre acuerdos de reestructuración de deudas, donde los acreedores imponen condiciones a los deudores. Hay que cerrar definitivamente la puerta a los especuladores, lo que obliga a desaparecer los paraísos fiscales tanto como a introducir un impuesto o los impuestos que hagan falta a las transacciones financieras internacionales.

En esta línea de reflexiones parece cada vez más necesaria la creación de un Banco Central Mundial (que no tiene nada que ver con el Banco Mundial o el FMI), para que ayude incluso a normar la emisión de una moneda o de una canasta de monedas globales (lo que tampoco implica reconstruir Bretton Woods).

A nivel regional, desde donde se debería disputar el sentido histórico de los cambios globales, las propuestas afloran con creciente intensidad. En América Latina, de la idea de conformar el Banco del Sur y un fondo de estabilización del Sur, se ha pasado a pensar en un Sistema Unitario de Compensación Regional (SUCRE), que facilite los flujos comerciales regionales. Estas iniciativas, que todavía no son una realidad palpable y potente, en tanto predominan los discursos sobre las acciones concretas, podrían ser la antesala de un sistema monetario y financiero regional, con su propio código.

En el campo ecológico global los temas son por igual candentes. A pesar de los inocultables problemas provocados por los cambios climáticos exacerbados por la voracidad capitalista, el capitalismo busca ampliar espacios de maniobra mercantilizando cada vez más la naturaleza (Larry Lohman). Los mercados de carbono y de servicios ambientales asoman como la más reciente frontera de expansión para sostener la acumulación del capital. Se lleva la conservación de los bosques al terreno de los negocios. Se mercantiliza y privatiza el aire, los bosques y la Tierra misma. Al parecer no importa que la serpiente capitalista continúe devorando su propia cola, poniendo en riesgo su propia existencia y de la humanidad misma.

El capitalismo, demostrando su asombroso y perverso ingenio para buscar y encontrar nuevos espacios de explotación, está colonizando el clima. Este ejercicio neoliberal extremo, del cual no se libran los gobiernos progresistas de

América Latina, convierte la capacidad de la Madre Tierra en un negocio para reciclar el carbono. Y lo que resulta preocupante, es que la atmósfera es transformada cada vez más en una nueva mercancía diseñada, regulada y administrada por los mismos actores que provocaron la crisis climática y que reciben ahora subsidios de los gobiernos con un complejo sistema financiero y político. Recordemos que este proceso de privatización del clima se inició en la época neoliberal impulsado por el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio y otros tratados complementarios.

La lógica de la «economía verde» se perfila como continuista. Incluso aparece como un retroceso a varios elementos conceptuales del desarrollo sustentable. Con sus instrumentos no se evita la destrucción ambiental. Apenas se pospone la solución de los problemas. Eso sí garantiza al capital nuevos mecanismos de acumulación mientras el deterioro ambiental aumenta.

El mercado de carbono, por ejemplo, construido como espacio para procesar una salida a los conflictos del cambio climático, constituye realmente la posibilidad de hacer un negocio del desastre climático. Por lo pronto las empresas contaminantes y los intermediarios están haciendo millonarias ganancias, sin que se conozca de avances sustantivos en esta materia. Hasta ahora no se sabe cuánto CO₂ se estará reduciendo —si es que esto sucede. Es más, hay posibilidades de que se produzcan efectos perversos (*leakages*, en la terminología del Convenio de Kioto, o efectos de «segundo mejor» en la microeconomía matemática). Por ejemplo, rozar y quemar un bosque primario para luego sembrar eucalipto no fue contemplado originalmente en Kioto.

El mercado de carbono voluntario es aún más peligroso que el del Protocolo de Kioto, que está de cierta manera regulado en tanto fija una cuota a un país y este a sus empresas. Mientras tanto, el mercado voluntario está creciendo sin nin-

gún tipo de regulación, lo que disminuye el capital político de tener límites vinculantes sobre las partes. Es decir, anula el desarrollo de adecuadas políticas ambientales, cada vez más indispensables para enfrentar los crecientes problemas ecológicos.

El problema del deterioro ambiental en una economía de mercado es que no considera plenamente en sus cálculos los efectos externos, tiende a socavar los intereses de las futuras generaciones y los derechos de las otras especies. Existe aún un gran desconocimiento del valor (que no es lo mismo que el precio) ignorando la pluralidad de valores y las complejas funciones de los ecosistemas y especies. En este contexto el tradicional análisis de coste-beneficio no es aplicable, pues tiende a valorar en cero lo que se desconoce. A la mano tenemos los análisis multicriteriales que nos permiten tomar decisiones más acertadas.

Introducir en el mercado dichos servicios significaría transferir a su lógica de funcionamiento asimétrico la responsabilidad de definir los aspectos distributivos asociados con sus usos. Esto puede generar un proceso de concentración en el acceso a estos recursos y de consiguiente pérdida de soberanía para las poblaciones usuarias de dichos ecosistemas.

En el concierto internacional la base de la gran transformación obliga a que la humanidad se reencuentre con la Madre Tierra, que se desmercantilicen las relaciones con la naturaleza y a que se trabaje por la vigencia plena, a nivel global, de los Derechos de la Naturaleza.

No se puede reducir la atención a los temas coyunturales. El mundo debe construir todas las estrategias posibles que permitan sentar las bases estructurales para el cambio, aprovechándose inclusive de las actuales dificultades coyunturales y por cierto de las debilidades relativas de los centros de poder mundial. Este cambio no surgirá si se espera simplemente que los países desarrollados resuelvan sus problemas,

olvidando el carácter interdependiente y desigual de la economía internacional.

Iniciativa Yasuní-ITT: una propuesta revolucionaria fraguada en la resistencia

No se puede cerrar este capítulo sin rescatar la trascendencia —incluso económica— de la Iniciativa Yasuní-ITT. Una propuesta surgida desde la base. Esta Iniciativa fue construyéndose poco a poco en la sociedad civil, mucho tiempo antes de que fuera aceptada por el presidente ecuatoriano. Esta idea, presentada a nivel gubernamental y públicamente en enero de 2007 por el ministro de Energía y Minas, no tiene gerente-propietario alguno. Es una propuesta de construcción colectiva. Con seguridad, la idea primigenia de suspender la actividad petrolera surgió en la cabeza de quienes sufrían los embates de las petroleras en la Amazonía.

La resistencia de las comunidades amazónicas ecuatorianas prosperó hasta constituirse en un reclamo jurídico de trascendencia internacional. Es conocido el «juicio del siglo» que llevan las comunidades indígenas y los colonos afectados por las actividades petroleras de la compañía Chevron-Texaco (Beristain y otros, 2009). Este juicio, más allá de su desenlace, sentó un precedente al encausar a una de las petroleras más poderosas del planeta. Se trata de un reclamo que supera el ámbito amazónico y que rebasa la destrucción que tendrá que pagar Texaco. De por sí esta demanda constituye una oportunidad para empezar a sancionar y frenar la contaminación provocada por la actividad petrolera en el mundo.

Desde esa realidad, a lo largo del tiempo y nutriéndose de un duro y largo proceso de resistencias en contra de la actividad hidrocarburífera, se fue construyendo la tesis de una moratoria petrolera en el centro sur de la Amazonía ecuatoriana.

La demanda de moratoria a la expansión de la frontera petrolera, formulada en diversos espacios y foros, se plasmó en el año 2000 en el libro escrito por varios autores *El Ecuador pos-petrolero*. Tres años más tarde, la tesis de la moratoria fue presentada formalmente al Ministerio del Ambiente por parte de varias fundaciones ecologistas. Poco antes, en el año 2001, los grupos que cuestionaban la deuda externa plantearon la posibilidad de un acuerdo histórico con los acreedores internacionales para suspender el servicio de dicho endeudamiento a cambio de conservar la Amazonía; propuesta en línea con el reclamo de la deuda ecológica, en la que los países ricos asoman como los deudores.

En otro lugar de la Amazonía, la resistencia de la comunidad kichwa de Sarayaku, en la provincia de Pastaza, logró impedir la actividad petrolera de la Compañía General de Combustibles (CGC) en el bloque 23. Este fue un gran triunfo de una pequeña comunidad organizada, considerando que la empresa recibía inclusive respaldo armado del Estado. Dicha comunidad, que contó con una activa solidaridad internacional, alcanzó un histórico pronunciamiento de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en julio del año 2004, cuando esta dictó una serie de medidas provisionales a favor del pueblo indígena de Sarayaku. En la primera mitad del año 2007 el gobierno ecuatoriano por fin aceptó dicha resolución, pero luego, en la práctica, los desconoció.⁹

9. En la renegociación del contrato del Bloque 10 con la empresa AGIP, celebrada en noviembre de 2010, el gobierno del presidente Correa entregó a dicha empresa petrolera una porción del Bloque 23 que afecta el territorio de varios pueblos indígenas amazónicos. El territorio de Sarayaku quedó también integrado en esta ampliación del Bloque 10. Esta redefinición se hizo, nuevamente, a espaldas de las nacionalidades y pueblos afectados, sin haberseles consultado ni pedido consentimiento pese a la gravedad de los efectos que esa decisión traerá a sus vidas y territorios. Igualmente preocupante es la licitación del Bloque Armadillo —disputada por este mismo gobierno— donde hay evidencias ciertas de la presencia de pueblos no contactados, una situación que prohíbe cualquier tipo de actividad extractivista, tal como dispone la Constitución de 2008.

Recogiendo todos estos reclamos, en junio de 2005, se expuso la propuesta de no explotar el crudo del Yasuní como parte de la tesis de una amplia moratoria petrolera en «Un llamado eco-lógico para la conservación, el clima y los derechos», documento de posición de Oilwatch en la primera reunión del grupo especial de expertos sobre áreas protegidas realizada en Montecatini, Italia. Posteriormente se incorporó esta tesis en el libro *Asalto al paraíso: empresas petroleras en áreas protegidas*, editado por Oilwatch en 2006.

La Iniciativa Yasuní ITT se basa en cuatro pilares:

- 1) conservar una biodiversidad inigualable en todo el planeta —la mayor registrada por científicos hasta el momento,
- 2) proteger el territorio y con ello la vida de pueblos indígenas en aislamiento voluntario,
- 3) cuidar el clima para todo el mundo manteniendo represado en el subsuelo una significativa cantidad de petróleo, evitando la emisión de 410 millones de toneladas de CO₂,
- 4) dar un primer paso en Ecuador para una transición pos petrolera, lo que tendría un efecto de demostración en otras latitudes.

Como un quinto pilar podríamos asumir la posibilidad de encontrar colectivamente —como humanidad— respuestas concretas a los graves problemas globales derivados de los cambios climáticos provocados por el propio ser humano, exacerbados especialmente en esta última fase de expansión global del capital.

Como contrapartida el Ecuador espera la contribución financiera de la comunidad internacional, que debe asumir su responsabilidad compartida y diferenciada en función de los diversos niveles de destrucción ambiental provocada por

las diversas sociedades en el planeta, particularmente por las más opulentas. No se trata de una vulgar compensación para seguir forzando el desarrollismo (como a ratos parece entender el gobierno ecuatoriano). Esta Iniciativa se enmarca en la construcción del Buen Vivir o *sumak kawsay*, que —como hemos visto— no es una simple propuesta de desarrollo alternativo, sino una alternativa al desarrollo.

Esta Iniciativa plantea cambios profundos en el relacionamiento de todos los pueblos del mundo con la naturaleza al propiciar la construcción de una nueva institucionalidad jurídica ecológica global sustentada en el principio de la mencionada corresponsabilidad diferenciada: los países más desarrollados, mayormente responsables del deterioro ambiental, están conminados a contribuir mucho más en la solución de los problemas ambientales globales. Esta constatación no implica que los países del Sur global no tengan responsabilidades que asumir, todo lo contrario, para empezar no pueden seguir por la senda del desarrollismo intentando inútilmente reeditar el camino insostenible de los países centrales.

La lógica de la cooperación internacional también deberá ser repensada íntegramente desde estas nuevas perspectivas, pues esto debe quedar absolutamente claro, las contribuciones financieras esperadas no forman parte de la mal llamada ayuda al desarrollo.

En definitiva, esta propuesta abre la puerta a otra forma de organización de la vida del ser humano en el mundo, no solo en Ecuador. En este país, por cierto, debe ser entendida como paso indispensable para forzar una transformación estructural del régimen de extractivista, así como para procesar una transformación de la matriz energética.

Con esta iniciativa se propone dar un giro hacia una economía pospetrolera, con el fin de descarbonizar la atmósfera. Se trata de hacer realidad los cuestionamientos al régimen

energético que puede ser llamado «fósil». Esta conclusión nos obliga a caminar hacia la ya mencionada economía solar, sobre la base de una creciente descentralización y regionalización de la generación de la energía, caminarían en la misma dirección enfilada por el Buen Vivir.

El Buen Vivir, entonces, sirve de plataforma para discutir y aplicar respuestas —siempre en plural— frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos a nivel planetario y las crecientes marginaciones y violencias sociales. En ese sentido, la construcción del Buen Vivir, como parte de procesos profundamente democráticos, puede ser útil para encontrar incluso respuestas globales a los retos que tiene que enfrentar la humanidad.

No explotar un petróleo, que para el Ecuador representa un 20% de sus reservas petroleras y que la humanidad se consumiría en apenas 10 días, permitirá procesar el indispensable reencuentro de los seres humanos con la naturaleza y abriría la puerta para caminar hacia una transición energética que permita superar la fase de los combustibles fósiles, cuyos límites biofísicos están a la vista. Se superarían las limitadas e inequitativas visiones de las relaciones internacionales. Se abriría la puerta al reclamo de la deuda ecológica. Y se habría sentado una sólida base para construir un sistema de justicia ecológica global.

Desde esa perspectiva, superando posiciones estrechas y egoístas, se espera que muchas iniciativas de este tipo florezcan en el mundo: la consigna es crear dos, tres, muchos Yasunís.

VIII. UN DEBATE EN MARCHA

Somos una sociedad de soledades, que se encuentran y desencuentran sin reconocerse mutuamente. Este es nuestro drama, un mundo organizado para el desvínculo, donde el otro es siempre la amenaza y nunca una promesa.

EDUARDO GALEANO, *La Vanguardia*,
Barcelona, 25 de mayo de 2012

En Ecuador y en Bolivia existen cada vez más dificultades para cumplir con el mandato constituyente del Buen Vivir. Sus gobiernos transitan por una senda neodesarrollista, en esencia neoextractivista, apegada a la misma lógica de acumulación capitalista.

El extractivismo no puede ser el camino hacia el Buen Vivir. Las violencias de todo tipo se configuran como un elemento consustancial del extractivismo, un modelo depredador por excelencia. La lista de sus violencias es muy larga. Pero, sobre todo, esta modalidad de acumulación extractivista es en extremo violenta en contra de la naturaleza y de la misma sociedad.

La construcción del Buen Vivir, que es la meta que debe inspirar el posextractivismo, hay que asumirla como una alternativa al desarrollo. Es más, el Buen Vivir no solo critica el desarrollo, lo combate. Mucho de lo crítico de las teorías y prácticas del desarrollo —[que] lo hemos visto a lo largo de las últimas décadas— concluye regularmente por proponer otros desarrollos, que no cuestionan su esencia.

En efecto, no se puede hacer la crítica del desarrollo sin caer en su repetición. Polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán los fun-

damentos que hacen posible su existencia. Es indispensable quitarle al desarrollo las condiciones y las razones que han facilitado su masiva difusión e (inútil) persecución por parte de casi toda la humanidad.

A pesar de estos cuestionamientos básicos, el Buen Vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la realidad actual del desarrollo; es decir, saldremos de él arrastrando sus taras, siempre y cuando haya coherencia entre las acciones desplegadas y los objetivos propuestos.

El real aporte del Buen Vivir radica en las posibilidades de diálogo que propone. Nos abre la puerta a un enorme mapa de reflexiones destinadas a subvertir el orden conceptual imperante. Una de sus mayores contribuciones podría estar en la construcción colectiva de puentes entre los conocimientos ancestrales y los modernos, asumiendo, en todo instante, que la construcción de conocimiento es fruto de proceso social. Para lograrlo nada mejor que un debate franco y respetuoso; debate que aún está pendiente.

Lo que interesa es superar las distancias existentes. Obvias por lo demás. En una orilla del camino aparece un concepto, en pleno proceso de reconstrucción, que se extrae del saber ancestral, mirando demasiado al pasado. En la otra orilla del (mismo) camino, el mismo concepto, también en reconstrucción e incluso construcción, se lo asume mirando al futuro. Tal vez el diálogo consista en que los del pasado miren algo más al futuro (y al presente) y los del futuro aporten una visión menos beata del pasado.

La tarea no es fácil. Superar las visiones dominantes y construir nuevas opciones de vida tomará tiempo. Habrá que hacerlo construyendo sobre la marcha, reaprendiendo y aprendiendo a aprender simultáneamente. Esto exige una gran dosis de constancia, voluntad y humildad.

El Buen Vivir, en suma, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida,

que parte por un «epistemicidio» del concepto de desarrollo. Boaventura de Souza Santos nos recuerda en sus trabajos, en repetidas ocasiones, «el asesinato» de otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental, que hoy cobrarían fuerza con las propuestas del Buen Vivir, al tiempo que, como se anotó una y otra vez, se desmontan los conceptos de progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico.

Esta superación del concepto dominante de desarrollo constituye un paso cualitativo importante. Esta propuesta, siempre que sea asumida activamente por la sociedad, en tanto recepta las propuestas de los pueblos y nacionalidades, así como de amplios segmentos de la población e incluso recogiendo insumos provenientes de diversas regiones del planeta, puede proyectarse con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo, indispensables para procesar la Gran Transformación.

El Buen Vivir acepta y apoya maneras de vivir distintas, valorando la diversidad cultural, la interculturalidad, la plurinacionalidad y el pluralismo político. Diversidad que no justifica ni tolera la destrucción de la naturaleza, ni la existencia de grupos privilegiados a costa del trabajo y sacrificio de otros.

¡El Buen Vivir es para todos y todas, o no lo es!

Quito, 17 de junio de 2012

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR

PREÁMBULO

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.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Alberto (2011), «Los Derechos de la Naturaleza – Una lectura sobre el derecho a la existencia», en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*, Abya-Yala, Serie Debate Constituyente, Quito.
- (2010), «El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo - Una lectura desde la Constitución de Montecristi», *Policy Paper*, n.º 9, Fundación Friedrich Ebert. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>
- (2010), «El Buen Vivir, una utopía por (re)construir», *Revista Casa de las Américas*, n.º 257, La Habana.
- (2009), *La maldición de la abundancia*, CEP, Swissaid y Abya-Yala.
- (2008), *Bitácora Constituyente*, Abya Yala, Quito.
- (2005), *Desarrollo Glocal - Con la Amazonía en la mira*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- (2001), «Nuevos enfoques para la teoría del desarrollo», postfacio de Reinhold E. Thiel (ed.), *Teoría del desarrollo - Nuevos enfoques y problemas*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (eds.) (2011), *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Serie Debate Constituyente, Abya Yala, Quito.
- (2010), *Soberanías*, Abya Yala, Quito.
- (2009), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.
- (2009), *Plurinacionalidad - Democracia en la diversidad*, Abya Yala, Quito.
- (2009), *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Serie Debate Constituyente, Abya Yala, Quito.
- ACOSTA, Alberto; GUDYNAS, Eduardo; MARTÍNEZ, Esperanza; VOGEL, Joseph (2009), «Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido-Elementos para una propuesta política y económica para la iniciativa de no explotación del crudo del ITT».
- ACOSTA, Alberto y ROSALES, Mario (1982), «Elementos para un desarrollo alternativo – Aportes para la discusión», en VVAA, *Ecuador: El mito del desarrollo*, Editorial El Conejo e ILDIS, Quito.

- ALTVATER, Elmar (2004), «La ecología de la economía global», en VVAA, *La Globalización: La euforia llegó a su fin*, Foros Ecología y Política, n° 2, Abya-Yala, Quito.
- ALBO, Xavier (2009), «Suma qamaña = el buen convivir», *Revista Obets*, Alicante.
- ALIMONDA, Héctor (2012), «Desarrollo, post-desarrollo y 'buen vivir': reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana», en la revista de CLACSO, *Crítica y emancipación*, Año IV, n° 7 / Publicación semestral. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20120605025226/CyE7.pdf>
- AMIN, Samir (1990), «Maldevelopment - Anatomy of a Global Failure», disponible en <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu32me/uu32me00.htm>
- APARICIO WILHELMI, Marco (2012), «El constitucionalismo de la crisis ecológica – Derechos y Naturaleza en las Constituciones de Ecuador y Bolivia», Universitat de Girona (mimeo).
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro (2011), *El neo-constitucionalismo transformador – El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), Abya Yala, Quito.
- ALAYZA, Alejandra y GUDYNAS, Eduardo (eds.) (2011), *Transiciones, post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Red Peruana por una Globalización con Equidad - RedGE y el Centro Latinoamericano de Ecología Social – CLAES, Lima.
- BECKER, Egon (2001), «La transformación ecológica-social – Notas para una ecología política sostenible», Reinhold E. Thiel (ed.), *Teoría del desarrollo - Nuevos enfoques y problemas*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- BERISTAIN, Carlos Martín (2010), *El derecho a la reparación en los conflictos socioambientales – Experiencias, aprendizajes y desafíos prácticos*, Universidad del País Vasco, hegoa, Bilbao.
- BERISTAIN, Carlos Martín; ROVIRA, Darío Páez; FERNÁNDEZ, Itziar (2010), *Las Palabras de la selva - Estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas de Ecuador*, Hegoa, Bilbao.
- BOFF, Leonardo (2010), «La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos», Cochabamba (mimeo).
- BRANDT, Willy (1980), *North-South: A Programm for Survival*, Report of the Independent Commission on International Issues, The MIT Press, Cambridge.
- BRAUDEL, Fernand (1985), *La dinámica del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- BRETÓN, Víctor (ed.) (2010), *Saturno devora a sus hijos – Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, ICARIA, Barcelona.

- CECENA, Ana Esther (s/f), «Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica», en <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/vivirbienodominarlanaturaleza.pdf>
- CODENPE (2011), *Sumak Kawsay - Buen vivir*, Serie Diálogos de Saberes, Quito.
- CHANG, Ha-Joon (2002), *Kicking Away the Ladder-Development Strategy in Historical Perspective*, Anthem Press, Londres [edición castellana: «Retirar la escalera - La estrategia del desarrollo en perspectiva histórica», Catarata y Universidad Complutense de Madrid, Madrid].
- CHOQUE Q., M.E. (2006), *La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)*. International Expert Group Meeting on the Millennium Development Goals, Indigenous Participation and Good Governance. United Nations, Nueva York.
- CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (2007), *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador, por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito.
- CORTEZ, David (2010), «Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana», en *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Berancourt (ed.), Aachen, Wissenschaftsverlag Main.
- CULLINAN, Cormac (2003), *Wild Law - A Manifesto for Earth Justice*, Sud África.
- CHANG, Ha-Joon (2004), *Retirar la escalera – La estrategia de desarrollo en perspectiva histórica*, Universidad Complutense de Madrid.
- DE ACUÑA, Cristóbal (1942), *Descubrimiento del Amazonas*, Emecé editores, Buenos Aires.
- DE LA TORRE LUZ MA. y Peralta S. Carlos (2004), *La reciprocidad en el Mundo Andino*, Abya-Yala, Quito.
- DE SEBASTIÁN, Luis (1999), *El rey desnudo-Cuatro verdades sobre el mercado*, Editorial Trotta, Madrid.
- DIAMOND, Jared (2006), *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Editorial Arte, Caracas.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010), *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México.
- ESCOBAR, Arturo (2010), *Una minga para el postdesarrollo – Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales, Programa Democracia y Transformación Global*, Unidad de Postgrado, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- (2010), «América Latina en una encrucijada: modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo», en Bretón, Víctor (ed.) (2010), *Saturno devora a sus hijos – Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, ICARTA, Barcelona.
- (2007), «Visualización de una era post-desarrollo», en *La invención del Tercer Mundo – Construcción y desconstrucción del desarrollo*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas.
- (2007), *La invención del Tercer Mundo – Construcción y desconstrucción del desarrollo*, Caracas.
- (2005), «El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social», en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- ESTEVA, Gustavo (2012), «Los quehaceres del día», en Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común – Estructuivismo y (pos)desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires.
- FALCONI, Fander y VALLEJO, María Cristina (2012), «Transiciones socioecológicas en la región andina», *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica* Vol. 18.
- FLORES GALINDO, Alberto (s/f), «Reencuentremos la dimensión utópica», Instituto de Apoyo Agrario y El Caballo Rojo, Lima.
- FRANK, André Gunder (1966), «El desarrollo del subdesarrollo», *El nuevo rostro del capitalismo*, Monthly Review Selecciones en castellano, n.º 4.
- FURTADO, Celso (1974), *El desarrollo económico, un mito*, México, Siglo XXI.
- GALIANO, Eduardo (2008), «La naturaleza no es muda», *Semanario Brecha*, Montevideo, 18 de abril.
- GANDHI, M. K. (1990), *Suadeshi – artesanía no violenta*, Instituto Andino de Artes Populares, Quito.
- GARZÓN OREILIANA, Fernando y GARZÓN ROSERO, Juan Sebastián (2009), «Codificación de la doctrina constitucional de Ecuador sobre los Derechos de la naturaleza», octubre del (inimco).
- GEORGESECU-ROBGEN, Nicholás (1989), «La ley de la entropía y el problema económico», en Daly, Herman E. (comp.), *Economía, ecología, ética - Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GRUJALVA, Agustín (2010), «Régimen constitucional de Biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas frágiles y recursos naturales renovables», en Grujalva, Agustín; Pérez, Efraín y Oyarce, Rafael; *Desafíos del Derechos Ambiental Ecuatoriano frente a la Constitución Vigente*, CEDA, Quito.
- GRUPO PERMANENTE DE TRABAJO SOBRE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO (2011), *Más allá del desarrollo*, Fundación Rosa Luxemburg, Quito.

- GUAMÁN, Julián (2007), «La perspectiva indígena de la equidad, la reciprocidad y la solidaridad como aporte a la construcción de un Nuevo Orden Económico Internacional». Disponible en www.daiweb.org/fes/.../La%20perspectiva%20Sián%20Guamán.pdf (consultado el 22/11/2012)
- GUYNAS, Eduardo (2009), «La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 32, Bogotá.
- (2009), *El mandato ecológico - Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.
- GUYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto (2011), «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa», en la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia-Venezuela, Año 16, n.º 53, abril-junio.
- (2011), «El buen vivir o la disolución de la idea del progreso», en Rojas, Maritana (coord.), *La meditación del progreso y del bienestar - Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México.
- GUIMARAES, Roberto (2004), «Tierra de sombras: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa», en (VVA), *Globalización La euforia llegó a su fin*, CEP-Flaco-Ridid-GTZ-Abya Yala, Quito. [La División de Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de la CEPAL publicó una versión más amplia de este artículo, Santiago de Chile, septiembre.]
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis (2011), «Economía Política del Desarrollo – La construcción retrospectiva de una especialidad académica», en *Revista de Economía Mundial*, n.º 28.
- HOUTART, François (2011), «El concepto del sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad», *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP, Quito.
- HOUTART, François y DAIBER, Birgit (comps.) (2012), *Un paradigma postcapitalista. El bien común de la Humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá.
- HUVANACUNI MAMANI, Fernando (2010), *Vivir Bien / Buen Vivir*, Convenio A. Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAOI, La Paz.
- ILICH, Ivan (1985), *La sociedad desescolarizada*, Joaquín Moritz, México.
- (1973), *La convencionalidad*, Barral Editores, S.A., Barcelona.
- (1974), *Energía y equidad*, Barral Editores, S.A., Barcelona.

- (1975), *Némesis médica: la expropiación de la salud*, Barral Editores, S.A., Barcelona.
- JOSEPH, Lawrence E. (1992), *Gaia*, Cuatro Vientos Editorial, Santiago de Chile.
- KEYNES, John Maynard (1933), «Autosuficiencia Nacional», *Revista Ecuador Debate*, n.º 60, CAAP, Quito, diciembre 2003.
- KOWII Ariruma (s/a), «El Sumak Kawsay», en www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/.../articulos/Kowii.pdf (consultado el 31/05/2012).
- LANDER, Edgardo (2009), «Hacia otra noción de riqueza», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *El Buen Vivir-Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.
- LATOUCH, Serge (2008), *La apuesta por el decrecimiento - ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Icaria, Barcelona.
- LATOUR, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos - ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- LEFF, Enrique (2010), «Imaginario social y sustentabilidad» (mimeo).
- (2008), «Decrecimiento o deconstrucción de la economía», *Revista virtual Peripecias*, n.º 117, 8 de octubre.
- LEIMBACHER, Jörg (1988), *Die Rechte der Natur*, Basilea y Frankfurt am Main.
- (2008), «Auf dem Weg zu Rechte der Natur – Stan der Dinge und mögliche nächste Schritte», Bern, 22 de noviembre (mimeo).
- LOHMAN, Larry (2012), *Mercados de carbono – La neoliberalización del clima*, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.
- MANCILLA, Felipe (2011), «Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y aspectos problemáticos», *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP.
- MARTIN, Pamela (2011), *Oil in the Soil: The Politics of Paying to Preserve the Amazon*; Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland.
- MARTÍNEZ, Esperanza (2009), *Yasuní. El tortuoso camino de Kioto a Quito*, CEP y Abya-Yala, Quito.
- MARTÍNEZ, Esperanza y ACOSTA, Alberto (2010), *ITT – Yasuní Entre el petróleo y la vida*, Abya-Yala, Quito.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan (2009), «Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas», Valencia (mimeo).
- (1998), *La economía ecológica como ecología humana*, Fundación César Manrique, Madrid.
- MARX, Carlos (1894 [1956]), *El Capital*, Tomo III, Editorial Cartago, Buenos Aires.
- (1875), *Crítica al Programa de Gotha*, disponible en <http://www.marxists.org/>
- (1846), *Miseria de la Filosofía*, disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/005.htm>

- MEADOWS, Donella; MEADOWS, Dennis y RANDERS, Jorgen (1972), *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MICHAUX, Jacqueline (s/a), «El potencial de la economía de reciprocidad apuntes para la discusión», en <http://apprentissagesandins.blogspot.com/2011/04/el-potencial-de-la-conomia-de.html> (consultado el 31/05/2012).
- MURCIA, Diana (2009), «El Sujeto Naturaleza: Elementos para su comprensión», en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la política*, Abya-Yala, Serie Debate Constituyente, Quito.
- NAREDO, José Manuel (2000), *Luces en el laberinto - Autobiografía intelectual*, Catarata, Madrid.
- OILWATCH (2005), «Un llamado eco-lógico para la conservación, el clima y los derechos», documento de posición Montecatini, Italia.
- (2006), *Asalto al paraíso: empresas petroleras en áreas protegidas*, Quito.
- ORNELAS DELGADO, Jaime (2012), «Volver al desarrollo», *Problemas del Desarrollo – Revista Latinoamericana de Economía*, México.
- OVIDEO FREIRE, Atawallpa (2012), «El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumak kawsay», en VVAA, *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- (2011), *Qué es el sumakawsay – Más allá del socialismo y capitalismo*, Quito.
- PACARI, Nina; (2010), *Refundación del Estado en América latina – Perspectivas desde una epistemología del Sur*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), Abya Yala, Quito.
- POLANYI, Karl ([1944] 1992), *La gran transformación-Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PRADA.ALCOREZA, Raúl (2012), *Horizontes pluralistas de la descolonización - Ensayo histórico y político sobre la relación de la crisis y el cambio* (en prensa).
- (2012), «Horizontes del vivir bien», resumen de la ponencia para LASA 2012 (mimeo).
- (2010), «Umbrales y horizontes de la descolonización», en VVAA; *El Estado - Campo de Lucha*, CLACSO Ediciones, Muela del Diablo Editores, Comuna, La Paz.
- (2008), *Subversiones indígenas*, CLACSO Ediciones, Muela del Diablo Editores, Comuna, La Paz.
- PUEBLO ECUATORIANO (2008), *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi.
- QUIJANO, Aníbal (2001), «Globalización, colonialidad del poder y democracia», en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas.

- (2000), «El fantasma del desarrollo en América Latina», en Acosta, Alberto (comp.), *El desarrollo en la globalización - El resto de América Latina*, Nueva Sociedad e ILDIS, Caracas.
- (2009), «Des/colonialidad del poder - El horizonte alternativo», en ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (eds.), *Plurinacionalidad - Democracia en la diversidad*, Abya Yala, Quito.
- (2011), «¿Bien vivir?: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder», *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP, Quito.
- RAMÍREZ, René (2010), «Socialismo del sumak kawsay o bio-socialismo republicano», en VVAA, *Los nuevos retos de América Latina - Socialismo y sumak kawsay*, SENPLADES, Quito.
- RICARDO, David (1997), *Principios de Economía Política y Tributación*, Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá.
- ROMERO REYES, Antonio (2009), «Desarrollo autocentrado de base popular en el Perú y América Latina. Fundamentos del autocentramiento», ALAI, América Latina en Movimiento. <http://alainet.org/active/30245&lang=es>
- SACHS, Wolfgang (ed.) (1996), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú.
- SÁNCHEZ PARGA, José (2011), «Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos», *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP, Quito.
- SANTOS, Boaventura De Souza (2010), *Refundación del Estado en América latina - Perspectivas desde una epistemología del Sur*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), Abya Yala, Quito.
- (2009), «Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *Plurinacionalidad - Democracia en la diversidad*, Abya Yala, Quito.
- (2008), *Conocer del Sur - Para una cultura política emancipadora*, CLACSO Coediciones, CIDES-UMSA plural editores, La Paz.
- SCHULDT, Jürgen (2005), *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- (2004), *Bonanza Macroeconómica y Malestar Microeconómico*, Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, Lima.
- (1997), *Dineros Alternativos para el Desarrollo Local*, Universidad del Pacífico, Lima.
- (1995), *Repensando el desarrollo: Hacia una concepción alternativa para los países andinos*, CAAP, Quito.
- SCHULDT, Jürgen y ACOSTA, Alberto (2000), «Algunos elementos para repensar el desarrollo - Una lectura para pequeños países», en Alberto Acosta (comp.), *El desarrollo en la Globalización*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

- SEN, Amartya (1985), «Desarrollo: ¿Ahora, hacia dónde?», en *Investigación Económica*, julio-septiembre.
- SHIVA, Vandana (2009), «La civilización de la selva», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.
- SILVA, José De Souza (2011), «Hacia el 'Día Después del Desarrollo' Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles», ALER (mimeo).
- SIMBAÑA, Floresmilo (2008), «La Plurinacionalidad en la nueva Constitución», en *Revista La Tendencia*, Quito.
- STEFANONI, Pablo (2012), «¿Y quién no querría 'vivir bien'? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano», *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, CLACSO.
- STONE, Christopher (1996), *Should Trees Have Standing?: And Other Essays on Law, Morals and the Environment*, Ocena Publications.
- STUTZIN, Godofredo (1984), «Un imperativo ecológico Reconocer los Derechos a la Naturaleza», en http://www.cipma.cl/RAD/1984-85/1_Stutzin.pdf (consultado el 31/05/2012)
- TAPIA, Luis (2011), *El estado de derecho como tiranía*, CIDES-UMSA, La Paz.
- (2009), *Pensando la democracia geopolíticamente*, CIDES-UMSA, La Paz.
- (2009), *La coyuntura de la autonomía relativa del estado*, CIDES-UMSA, La Paz.
- TORTOSA, José María (2011), «Cambios de época en la lógica del 'desarrollo'» en *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP, Quito.
- (2011), «Sobre la necesidad de alternativas», en Guardiola, Jorge; García Rubio, Miguel A.; y González Gómez, Francisco; *Desarrollo humano: teoría y aplicaciones*, Editorial Comares, Granada.
- (2011), *Mal desarrollo y mal vivir - Pobreza y violencia escala mundial*, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.
- (2001), *El juego global - Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global*, Icaria, Barcelona.
- (2009), *Sumak Kawsay, Suma Kamaña, Buen Vivir*, Fundación Carolina, Madrid.
- UGARTECHE, Oscar; ACOSTA, Alberto (2003), «A favor de un tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana (TIADS)», *Revista Nueva Sociedad*, n.º 183, Caracas.
- UNCETA, Koldo (2012), «Crecimiento, decrecimiento y Buen Vivir», en VVAA, *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS de la Universidad de Cuenca.

- (2011), «El buen vivir frente a la globalización», *Revista Ecuador Debate*, n.º 84, CAAP, Quito.
- (2009), «Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo - Una mirada transdisciplinaria sobre el debate y sus implicaciones», *Carta Latinoamericana*, CLAES, n.º 7.
- VARIOS AUTORES (2012), *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- (2010), *Socialismo y sumak kawsay -- Los nuevos retos de América Latina*, SENPLADES, Quito.
- (2000), *El Ecuador post-petrolero*, Oilwatch, Acción Ecológica e ILDIS, Quito.
- VITERI GUALINGA, Carlos (2000), «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía», Quito (mimeo).
- VEGA CAMACHO, Oscar (2011), «Al sur del Estado», en varios autores, *El Estado - Campo de lucha*, CIDES-UMSA, La Paz.
- VEGA, Fernando (2012), «Teología de la liberación y Buen Vivir», en VVAA, *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1988), *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, Bogotá.
- WALSH, Catherine (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra Época*, Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala, Quito.
- WRAY, Norman (2009), «Los retos del régimen de desarrollo - El buen vivir en la Constitución», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito.
- YÉPEZ, Pablo y DE LA TORRE, Stella (2012), «Propuesta de indicadores y procesos para evaluar la afectación a los Derechos de la Naturaleza» (mimeo).
- ZAFFARONI, Raúl Eugenio (2011), «La Pachamama y el humano», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *La Naturaleza con derechos - De la filosofía a la política*, Abya Yala, Quito.
- ZARUMA Q., Vicente (2006), *Wakanmay (Alimento Sagrado) Perspectiva de la teología india. Una propuesta desde la cultura Cañari*, Abya-Yala, Quito.