

Interpretaciones y tensiones alrededor del *Buen Vivir* en Ecuador

La llegada de Rafael Correa y la Revolución Ciudadana al poder en enero del 2007 y los debates durante la Asamblea constituyente (entre noviembre de 2007 y julio de 2008) pusieron a un nuevo concepto político en el centro del escenario político y, sobre todo, de la nueva Constitución: el Buen Vivir. Este concepto está todavía en construcción y en disputa política. La definición amplia que se le ha dado desde su aparición –una vida armónica consigo mismo, entre seres humanos y entre los seres humanos y la naturaleza– ha permitido que surjan diversas interpretaciones y debates alrededor de este concepto. Esta hipótesis fue desarrollada en un trabajo anterior¹ en el cual se planteó la existencia de tres corrientes.² En este trabajo se utilizarán las corrientes siguientes: la “culturalista e indigenista”, la “ambientalista y pos-desarrollista” y la “ecomarxista y estatista”.

Los principales rasgos comunes de las tres corrientes son: la dimensión comunitaria de la vida; el ser humano como ser social; la superación de la dominación de la naturaleza por los seres humanos y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza; la necesidad de repensar las estructuras del Estado para transformarlo en un Estado plurinacional e intercultural; la transición hacia una sociedad posextractivista, y la reivindicación de la soberanía sobre el territorio nacional que no es incompatible con una voluntad de integración regional. Esta base común no esconde que en algunos de estos temas (por ejemplo el posextractivismo) y en otros haya diferencias que hacen que existan estas corrientes.

Matthieu Le Quang es doctorando en ciencia política de la Universidad Paris 7/LCSP

En este artículo se propone analizar los debates en torno al modelo de desarrollo en el Ecuador de la Revolución Ciudadana y más específicamente las interpretaciones alrededor del *Buen Vivir*. Esto nos permitirá ver qué tipo

¹ M. Le Quang y T. Vercoutère, *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*, IAEN, Quito, 2013.

² Otros autores coinciden con estas tres corrientes. Por ejemplo A. Hidalgo-Capitán y A. Cibillo-Guevara, «Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay», *Iconos*, 48, enero 2014, pp. 25-40.

de tensiones se generan en un país como el Ecuador, cuyos modelos de acumulación y de inserción internacional dependen de la explotación de los recursos naturales: ¿cómo crecer económicamente para poder redistribuir la riqueza, ampliar los derechos sociales y respetar los derechos de la naturaleza?

Para eso se presentará primero una base común a las diferentes corrientes que constituyen el *Buen Vivir*, la crítica a la Modernidad y al desarrollo que deriva de esta misma Modernidad. Mostraremos que, si bien estas críticas tienen sus orígenes en las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas, también están presentes en otros conocimientos. En una segunda parte insistiremos en los diferentes actores que pertenecen a estas corrientes y las particularidades de cada corriente para visibilizar los debates que se pueden encontrar en este concepto. Esto nos permitirá concluir sobre los conflictos que existen en Ecuador a partir de estas diferentes conceptualizaciones del *Buen Vivir*.

Una base común: el *Buen Vivir* como crítica a la Modernidad y al desarrollo

Las raíces indígenas del Buen Vivir

Todos los autores y actores sociopolíticos están de acuerdo en que el *Buen Vivir* tiene sus orígenes en las tradiciones de las culturas indígenas. Sin embargo, según el lingüista y filósofo *kichwa* Armando Muyolema existe una transculturación del concepto de *sumak kawsay*. No se trata de una categoría epistemológica ancestral, sino más bien de una construcción que se alimenta de las luchas ecologistas en un mundo en crisis y del estilo de vida de los indígenas. Según él, este concepto no existe en ningún diccionario de quechua ni de *kichwa*:

«Se registra y se define cada una de las palabras por separado. *Sumak* significa “bonito, bello, lindo”, mientras que *kawsay* significa “vida, vivir”. La combinación de los dos conceptos, que es posible en la comunicación diaria, no denota un rango epistemológico extraordinario como sí lo hacen otros conceptos como *pacha* (tiempo-espacio), *pachakutik* (transformación profunda del orden de cosas), etc».³

En uno de sus artículos, Philipp Altmann rastrea el concepto de *sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena. Si bien desde las fundaciones de las primeras organizaciones indígenas en Ecuador a partir de los años veinte se pueden observar reivindicaciones ecologistas, es desde la creación y el fortalecimiento de nuevas organizaciones en los años

³ A. Muyolema, «Las poéticas del Sumak Kawsay en un horizonte global» en F. Houtart y B. Daiber (comp.), *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la Humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá, 2012, p. 353.

setenta y ochenta que aparece el vínculo entre la sociedad y la naturaleza con las exigencias de

«reconocimiento de las nacionalidades indígenas y de su territorio [...] dentro de un régimen de autonomía política y económica. Con este paso conceptual cambió la relación entre pueblo y tierra, caracterizada hasta mediados de la década de los setenta por una visión materialista de la tierra en tanto medio de producción».⁴

Pero todavía no se ve ningún signo de existencia de los términos *sumak kawsay* o *Buen Vivir*. Para eso hay que esperar el cambio de milenio y las publicaciones de algunos intelectuales y militantes *aymaras* en Bolivia⁵ y *kichwas* en Ecuador.⁶

El énfasis del *Buen Vivir* se hace sobre la crisis de civilización que atraviesa el mundo

En Ecuador, el texto de Viteri es considerado como el primero en el cual aparece el concepto de *sumak kawsay*, recogiendo resultados de una investigación llevada a cabo por un equipo de la Fundación ILDIS. El rol de los alemanes ha sido importante en la emergencia de este concepto con el financiamiento de publicaciones por la GTZ en Bolivia y de investigación en Ecuador por la fundación Friedrich-Ebert-Stiftung, en un contexto internacional abierto a las cuestiones ecológicas y, como veremos más adelante, a los debates en torno al desarrollo sostenible.

En su artículo, Altmann habla de dos «ataques conceptuales», es decir, «el intento de cambiar el discurso del movimiento a través de la introducción de conceptos que puedan servir de contraconceptos».⁷ Afirma que la aparición del concepto de *sumak kawsay* dentro del movimiento indígena es la consecuencia de una competencia externa entre la mayor organización indígena, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN),⁸ y una competencia interna en la CONAIE entre organizaciones de la Sierra y

⁴ P. Altmann, «El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano», *INDIANA*, 30, 2013, p. 285.

⁵ M. Torrez, «Estructura y proceso de desarrollo del *Qamaña*. Espacio de bienestar», *Pacha*, 6, 2001, pp. 45-67. J. Medina (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, GTZ, La Paz, 2001.

⁶ C. Viteri Gualinga, «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía», *Polis* [en línea], 3, 2002, Disponible en: <http://polis.revues.org/7678>.

⁷ P. Altmann, *op. cit.*, p. 284.

⁸ La divergencia entre la CONAIE y la FENOCIN era alrededor del concepto de Estado plurinacional desarrollado por la CONAIE para reivindicar la autonomía de los territorios indígenas. La FENOCIN, organización más clasista vinculada a los sindicatos y al Partido Socialista, proponía más bien el concepto de interculturalidad porque veía la plurinacionalidad como un «fundamentalismo étnico» (P. Altmann, *op. cit.*, p. 288).

de la Amazonia. Aquí no vamos a entrar en los detalles de estas diferenciaciones discursivas sino a ver como irrumpió el *sumak kawsay* en el movimiento indígena, es decir, el segundo ataque conceptual.

Según Altmann, aparece en el discurso del movimiento indígena en octubre de 2003 con la publicación por parte del Pueblo Sarayaku de un texto titulado *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. Altmann interpreta este ataque discursivo «como un intento de reorientar el enfoque político y discursivo de la CONAIE hacia el campo y las regiones periféricas»⁹ ya que con las movilizaciones sociales y la participación política del movimiento indígena de los años noventa y principio de los dos mil, el movimiento estaba más concentrado en Quito.

Con la creación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi en 2004, la CONAIE integra el *sumak kawsay* en su discurso y sus textos. Sin embargo, hay que esperar la llegada del gobierno de Rafael Correa para que este concepto reaparezca en los debates políticos. Entonces podemos afirmar que el *sumak kawsay*, si bien no es una categoría epistemológica ancestral y no aparece en los discursos de las organizaciones indígenas antes de los años dos mil, tiene sus orígenes en la existencia de una forma de vida de sociedades indígenas precoloniales «basada en una organización comunitaria, una forma de vida silvestre y rural y una cultura tradicional, empírico-natural y mágico-religiosa».¹⁰ Pero esta recreación, reconstrucción o «tradición inventada»¹¹ se ha alimentado de luchas contemporáneas sobre todo ecologistas y antineoliberales.

La crítica a la Modernidad

Los autores del *Buen Vivir* cuestionan algunos valores que caracterizan a la Modernidad, principalmente la noción del desarrollo con su visión economicista y homogénea de las sociedades, el concepto de progreso que compromete la salvaguardia del ambiente y amenaza a mediano plazo la sobrevivencia de la especie humana y la visión utilitarista de la naturaleza que deriva de esto. El énfasis del *Buen Vivir* se hace sobre la crisis de civilización que atraviesa el mundo, crisis ligada al sistema capitalista y a sus valores basados en el productivismo y el consumismo, cuyas consecuencias se sienten de manera cada vez más fuerte a través del calentamiento climático, el individualismo, el crecimiento de las desigualdades socioeconómicas, etc.

⁹ P. Altmann, *op. cit.*, p. 292.

¹⁰ A. L. Hidalgo-Capitán, *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*, PYDLOS Ediciones, Cuenca, 2012, p. 18.

¹¹ A. Viola Recasens, «Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes», *Iconos*, 48, enero 2014, p. 64.

El concepto de *Buen Vivir* aparece cuando la cuestión ecológica empieza a ser central en las reivindicaciones del movimiento altermundialista y en medio de los cuestionamientos frente a la noción de desarrollo sostenible. En la segunda mitad del siglo XX, la idea de desarrollo se impuso como vector central de la ideología moderna del progreso. El proceso lineal de evolución, esencialmente económica, impulsado bajo la máxima del progreso, basado en la apropiación de recursos naturales, motivado por diferentes versiones de la eficacia y la rentabilidad económica, y orientado hacia la emulación del estilo de vida occidental, condujo, entre otras consecuencias, a una degradación del entorno natural. La fe en el crecimiento podría ser una de las causas fundamentales de esta crisis civilizatoria en la cual estamos, a la vez crisis socioeconómica, ecológica, política y moral. La idea del crecimiento ha ido paralelamente con la expansión de la mercantilización del mundo, de cada esfera de la vida, atacándose en los treinta últimos años de neoliberalismo a los bienes comunes y públicos.

La irrupción del concepto del *Buen Vivir* se hace, en parte, en contra del imaginario moderno de control racional del mundo natural y se integra en los debates sobre la relación entre sociedad y medio ambiente. El desarrollo es visto como una utopía que no es realizable por los límites naturales del planeta, por su limitada distribución social generando inequidad y por su reducida vinculación entre crecimiento y bienestar.

El *Buen Vivir* reactualiza algunos debates teóricos que existen desde los años setenta después de la publicación del Informe Meadows sobre las consecuencias ambientales del modelo de desarrollo. Estos debates tienen que ver con el posdesarrollo (Wolfgang Sachs, Serge Latouche, Ivan Illich, Arturo Escobar, entre otros), el maldesarrollo,¹² del otro desarrollo¹³ y también del desarrollo sostenible¹⁴. El *Buen Vivir* se sitúa en la crítica de los discursos y pensamientos hegemónicos alrededor de la sostenibilidad como el del desarrollo sostenible cuya pluralidad y debilidad teórica favorecen su apropiación y transformación para ser sinónimo hoy de crecimiento económico sostenible. Vanhulst y Elizalde Hevia afirman que

«con una orientación normativa crítica, los autores subrayan que, si inicialmente la propuesta de un desarrollo sostenible introduce una ruptura con la visión moderna occidental de la separación

¹² J. M. Tortosa, *Maldesarrollo y Mal Vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Abya Yala, Quito, 2011.

¹³ P. L. Aguilar, P. Fiuza, M. Gluzman, A. Grondona, P. Pryluka, «Hacia una genealogía del "Buen Vivir". Contribuciones desde el Análisis Materialista del Discurso», *Revista Theomai*, 32, enero 2015, pp. 96-127.

¹⁴ Ver V. Haidar y V. Berros, «Entre el sumak kawsay y la "vida en armonía con la naturaleza": disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global», *Revista Theomai*, 32, enero 2015, pp. 128-150; J. Vanhulst y A. Elizalde Hevia, «Los senderos bifurcados del desarrollo sostenible: un análisis del discurso académico en América Latina» en D. Floriani y A. Elizalde Hevia (Orgs.), *América Latina: Sociedade e Meio Ambiente. Teorias, Retóricas e Conflitos em Desenvolvimento*, Ed. UFPR, Curitiba, 2016, pp. 173-217; J. Vanhulst y A.E. Belling, «Buen vivir et Développement durable : rupture ou continuité ?», *Revue Ecologie & Politique*, 46, 2013, pp. 41-54.

entre medio ambiente y los problemas socioeconómicos, en la actualidad las propuestas dominantes e institucionalizadas tienen más afinidades con el *statu quo*».¹⁵

Es por eso que Victoria Haidar y Valeria Berros¹⁶ analizan cómo el concepto de *Buen Vivir* circula entre el nivel nacional e internacional para proponerse como una alternativa al desarrollo sostenible discutido en las instancias de la Organización de las Naciones Unidas. Entonces el *Buen Vivir* intenta renovar el concepto de desarrollo sostenible, desgastado después de su recuperación, posicionándose en la tradición crítica latinoamericana del desarrollo sostenible. En este sentido, «los debates sobre “otro desarrollo” desplegados entre 1968-1975, y obturados en el “desarrollo sustentable”, operan como dominio de memoria de las actuales propuestas del buen vivir».¹⁷

El desarrollo es visto como una utopía que no es realizable por los límites naturales del planeta

Una de las propuestas del *Buen Vivir* frente a su crítica al desarrollo es ir hacia la desmercantilización de los espacios necesarios para la reproducción de la vida y de los bienes comunes y bienes públicos. La desmercantilización ayudaría a mejorar las relaciones humanas, liberar tiempo para aprovechar de otras actividades como la participación política, las relaciones familiares, el ocio... Es decir, todo lo que tiene que ver con las relaciones comunitarias y societales. Según Koldo Unceta

«la *desmercantilización* se orienta a reducir la esfera del mercado promoviendo una estrategia múltiple que contemple también otras formas de relación social y otras maneras de hacer frente a las necesidades humanas; que posibilite una mayor eficiencia social y ecológica, y también una mayor satisfacción personal».¹⁸

Eso implica otro tipo de relación entre las sociedades humanas y la naturaleza. Como consecuencia del concepto de *Buen Vivir*, la Constitución ecuatoriana del 2008 entregó derechos a la naturaleza, es decir: le reconoce como sujeto de derechos para velar que sus ciclos de vida no estén en peligro y puedan reproducirse. Es lo que los autores del *Buen Vivir* llaman pasar de una concepción antropológica de la naturaleza a una visión biocéntrica, retomando una propuesta de la *Deep Ecology*.¹⁹ Con este cambio de concepción, los

¹⁵ J. Vanhulst y A. Elizalde Hevia, *op. cit.*, p. 176.

¹⁶ V. Haidar y V. Berros, *op. cit.*

¹⁷ P. L. Aguilar et al, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸ K. Unceta, «Posrecimiento, desmercantilización y “Buen Vivir”», *Nueva Sociedad*, 252, julio-agosto 2014, p. 139.

¹⁹ A. Naess, «Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen», *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23, 2007 (1973), pp. 98-101.

seres humanos ya no son el centro o por encima de la naturaleza sino son parte de esta misma, rompiendo así con una visión utilitarista o de control de la naturaleza.

Estos avances simbólicos, que faltan por traducirse en una jurisprudencia nacional e internacional, no deben caer en un nuevo fundamentalismo antihumanista que considere que la naturaleza está dotada de un valor intrínseco que inspira el respeto, como a veces ocurre con los postulados de la ecología profunda. Pero si el discurso del *Buen Vivir* puede inclinarse hacia la ecología profunda, «se aparta de esta corriente porque no subordina el ser humano a la naturaleza, sino reconoce su interdependencia y la necesidad de armonización».²⁰

Tampoco puede convertirse en una nueva herramienta para aumentar las desigualdades sociales como nos advierte María Carman quien, en sus trabajos,²¹ analiza cómo ciertos discursos de protección de la naturaleza, de embellecimiento de los paisajes, de recuperación de la biodiversidad, pueden conducir a una segregación socioespacial de los más pobres. Abordar de manera crítica los derechos de la naturaleza permite evitar que se desconecten protección de la naturaleza y lucha contra las desigualdades sociales.

A partir de estas advertencias, vamos a analizar las particularidades de cada corriente del Buen Vivir y sus tensiones creativas.

Particularidades y actores de las corrientes del Buen Vivir

Una primera diferencia entre las corrientes del *Buen Vivir* es que la diversidad de autores y actores sociopolíticos que las componen vienen de horizontes y tienen intereses diferentes que pueden explicar las interpretaciones y los debates alrededor de este concepto.

La corriente "culturalista e indigenista"

En la corriente "culturalista e indigenista", encontramos dos tipos de actores. Los primeros son los intelectuales indígenas y militantes del movimiento indígena (por ejemplo Carlos Viteri, Luis Macas, Nina Pacari). Estos autores insisten en los elementos espirituales, como el de *Pachamama*, que están dentro del pensamiento indígena de *sumak kawsay*. Utilizan este último término, y no el de *Buen Vivir*, ya que consideran que este concepto «ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *Sumak Kawsay* y además ha sido adere-

²⁰ J. Vanhulst y A. E. Beling, *op. cit.*, p. 51.

²¹ M. Carman, *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*, Fondo de Cultura Económica, CLACSO, Buenos Aires, 2011.

zado con aportes occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales». ²² También retoman la principal reivindicación de la CONAIE desde los años ochenta, es decir la necesaria transformación del Estado en un Estado plurinacional que daría autonomía económica y política a los pueblos y nacionalidades indígenas y les otorgaría derechos colectivos.

Entonces, contrariamente a los “ecomarxistas” que concentran sus críticas en las estructuras del sistema capitalista, los “culturalistas” van a centrarse en la oposición entre el mundo occidental y los pueblos indígenas, exaltando la filiación del *sumak kawsay* a los pueblos indígenas en general, y a los pueblos andinos en particular. ²³ Para ellos, el sistema capitalista es una creación del Occidente y, entonces, la superación de la crisis actual dependería del abandono de dicha matriz cultural. Esta oposición cultural compromete la posibilidad de una construcción colectiva del *Buen Vivir* que, aunque tenga sus raíces en las tradiciones de los pueblos indígenas, surge en un contexto específico y se alimenta de las luchas de varios actores.

Los segundos son académicos no indígenas cercanos a los movimientos indígenas (como Pablo Dávalos) que tienen un discurso indigenista. Están también intelectuales vinculados a los trabajos sobre la descolonización del saber y del poder como Arturo Escobar o asociados al grupo modernidad-colonialidad como Aníbal Quijano, Walter Dignolo o Enrique Dussel:

«dentro de este grupo, el *Buen Vivir* está interpretado como una oportunidad para la descolonización del saber. [...] esta posición opone diametralmente el buen vivir y la modernidad, y utiliza el *Buen Vivir* como herramienta para sostener la causa antimoderna-anticolonial». ²⁴

La corriente “ambientalista y posdesarrollista”

La corriente “ambientalista y posdesarrollista” se nutre de intelectuales y académicos que vienen de la economía ecológica y de la crítica al desarrollo. Encontraron en el *Buen Vivir* una «plataforma política» ²⁵ que pueda reunir a las alternativas al desarrollo. Estos intelectuales influyeron bastante en la inclusión del *Buen Vivir* en la Constitución ecuatoriana por su cercanía con el ex Presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta. También ahí

²² A. L. Hidalgo-Capitán, *op. cit.*, p. 48.

²³ Ver L. Macas, «*Sumak kawsay*. La vida en plenitud», *América Latina en Movimiento*, Vol. 34, No. 452, febrero 2010, pp. 14-16. D. Choquehuanca Céspedes, «Hacia la reconstrucción del Vivir Bien», *América Latina en Movimiento*, Vol. 34, No. 452, febrero 2010, pp. 8-13.

²⁴ J. Vanhuist, A. E. Beling, *op. cit.*, p. 49.

²⁵ E. Gudynas, «Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas» en A. Oviedo Freire (comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, Ediciones Yachay, Quito, 2014, pp. 23-45.

encontramos a militantes de ONG ecologistas como Esperanza Martínez, de Acción Ecológica. Para ellos, el *Buen Vivir* se configura como «un *collage* postmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidaristas, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, teológico-liberacionistas, descolonialistas...» Esta corriente «estaría vinculada con el pensamiento constructivista posmoderno».²⁶

Ciertos discursos de protección de la naturaleza pueden conducir a una segregación socioespacial de los más pobres

Reconocen el aporte fundamental de los pueblos indígenas para nutrir el contenido del *Buen Vivir* pero toman en cuenta también las nociones que provienen de otros sectores y actores sociales. Enfatizan su crítica en el carácter predador del sistema capitalista que pasaría por una explotación desmedida de la naturaleza sin que ello signifique una mejora de las condiciones de vida de la población retomando el concepto de “maldición de los recursos naturales” o “paradoja de la abundancia”.²⁷ La cuestión de la destrucción de la naturaleza y el imperativo de revertir esta tendencia junto con la crítica a las promesas fallidas del desarrollo y la inviabilidad ecológica de su concreción ocupan el primer plano. Así, los “ecologistas” ven en el *Buen Vivir* una oportunidad para construir una alternativa al desarrollo.²⁸

La corriente “ecomarxista y estatista”

La corriente “ecomarxista y estatista” está integrada por intelectuales inspirados por el socialismo y que tienen experiencia en la gestión pública. Una parte de estos autores ocuparon o siguen ocupando cargos políticos dentro de los gobiernos del Ecuador y de Bolivia (como René Ramírez o Álvaro García Linera). Los “ecomarxistas” dan prioridad a la satisfacción de las necesidades materiales de base de toda la población, lo que se puede explicar también porque los autores de esta corriente han desarrollado su pensamiento desde el Estado y la experiencia de la gestión pública.

²⁶ A. L. Hidalgo-Capitán, *op. cit.*, p. 49.

²⁷ A. Acosta, «Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición» en M. Lang y D. Mokrani (Comps.), *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*, Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, Quito, 2011, pp. 83-118.

²⁸ M. Lang y D. Mokrani (Comps.), *op. cit.* A. Acosta, «Solo imaginando otros mundos, se cambiará este» en I. Farah y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, La Paz, 2010, pp. 189-208.

Sin embargo, no dejan de lado la crítica al productivismo y al consumismo del sistema capitalista, ni el respeto a los derechos de la naturaleza. No focalizan sus críticas sobre el mundo occidental, sino que concentran sus ataques en el sistema político, social y económico que rige el mundo, el capitalismo. En este sentido, insisten en la transformación de la estructura socioeconómica marcada por las fuertes desigualdades sociales y «la subsunción real del sistema integral de la vida natural del planeta al capital»²⁹ para ir hacia un poscapitalismo a través de una planificación participativa, que podría llamarse «socialismo comunitario del Vivir Bien»³⁰ o «socialismo del *Sumak Kawsay*» o «biosocialismo republicano».³¹

El *Buen Vivir* implica un nuevo modelo de civilización en el cual el ocio o los sentimientos, aspectos invaluable, tendrían un espacio importante. Presupone también tener tiempo para la participación política, la emancipación, la contemplación, las relaciones interpersonales, etc. Eso permitiría llegar al objetivo del *Buen Vivir*, que consiste en «la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de *bienes relacionales*».³²

Los debates en torno al posextractivismo en Ecuador

Una de las diferencias más importantes entre las corrientes del *Buen Vivir* es la que radica en la explotación de los recursos naturales y el posextractivismo. Este debate sobre el cambio de patrón de acumulación es uno de los puntos en disputa entre estas corrientes. ¿Cómo se puede defender los Derechos de la Naturaleza reconocidos en la Constitución de 2008 y, al mismo tiempo, buscar el bienestar, la ampliación de los derechos sociales y el fin de la pobreza de la población? O, en otros términos, cómo vincular lo ecológico y lo social sin perjudicar ni el uno ni el otro en un país que tiene un nivel de pobreza alto, así como una gran biodiversidad.

El problema del Ecuador es que debe cambiar su modelo socioeconómico actual basado en la explotación y exportación de sus recursos naturales. Para eso, se necesitan recursos financieros de los que el Estado no dispone –aún más en una sociedad dolarizada– sin dejar de lado las urgencias de luchar contra la pobreza y cubrir el país de los servicios públicos básicos.

²⁹ Á. García Linera, *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015, p. 11.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ R. Ramírez Gallegos, «Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano» en *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, Senplades/IAEN, Quito, 2010, pp. 55-76.

³² R. Ramírez Gallegos, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, IAEN/INEC, Quito, 2012, p. 25.

Los “culturalistas” y los “ecologistas” se oponen a la ampliación de todo tipo de extractivismo, sin por ello defender la clausura de las zonas ya explotadas, y una salida del patrón de acumulación actual, implementando la economía social y solidaria. Los autores de la corriente “ecologista” se concentran en la denuncia del extractivismo. Según ellos, tanto la inserción de los países del Sur al capitalismo mundial como la búsqueda de “desarrollo” se basaron en una explotación desmedida de la naturaleza. Las raíces de la crisis de civilización observable en Occidente, y en el mundo, no se encuentran ni en la cultura (culturalistas) ni en la estructura (ecomarxistas) sino en el extractivismo.

La cuestión fundamental es intentar conciliar las exigencias ambientales con el crecimiento económico

La extracción de materia prima, herencia de la colonia, se prolongó más allá de las independencias de los países latinoamericanos. La llegada al poder de gobiernos progresistas quiso romper con la dimensión colonial de las actividades de extracción, pero solo se pasó a un neoextractivismo.³³ Este neoextractivismo, si bien consagra un papel más activo del Estado en la empresa extractivista, así como una mejor y más profunda distribución de la renta que genera, reproduciría una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización del capitalismo transnacional. Además, el neoextractivismo, en nombre del desarrollo, permitiría la degradación de la naturaleza y el ejercicio de prácticas políticas autoritarias que atentaría principalmente contra los derechos humanos de los pueblos que habitan las zonas de extracción.

Al contrario de estas dos corrientes, los “ecomarxistas” no ven la abundancia en recursos naturales como una pura maldición sino, más bien, como un medio para pensar en una sociedad posextractivista. Su acercamiento sistémico anticapitalista les permite ir más allá de la reivindicación de un posextractivismo, visto no como un fin (como puede ser el caso de los “ecologistas”) sino como un medio para cambiar las estructuras socioeconómicas de la sociedad. En efecto, salir de la dependencia de la explotación de los recursos naturales no significa necesariamente entrar en una sociedad poscapitalista. Entonces, en lo inmediato, es imposible parar toda explotación de recursos naturales. La contradicción es que el Ecuador necesita del extractivismo para financiar su transición hacia una sociedad post-petrolera que ya no dependería del extractivismo.

Esta posición es muy criticada por los autores de la corriente “ecologista”. Gudynas acusa a la corriente “ecomarxista” de no

³³ E. Gudynas, «Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas», *Ecuador Debate*, 79, febrero 2010, pp. 61-82; Acosta, *op. cit.*, 2011.

«entender las contradicciones esenciales entre buen vivir y extractivismo. [...] se han apropiado de un concepto, despojándolo de sus contenidos originales, para que pueda servir como etiqueta a propuestas convencionales muy conocidas. No es aceptable que se apoderen de un término que no han creado, y que lo hagan para ir en una dirección contraria a su intencionalidad original».³⁴

García Linera critica esta posición ya que

«los críticos del extractivismo confunden sistema técnico con modo de producción, y a partir de esa confusión asocian extractivismo con capitalismo; olvidando que existen sociedades no-extractivistas, las industriales ¡plenamente capitalistas!»³⁵

Según él «lo social es un componente del metabolismo natural»; entonces, las relaciones humanos-naturaleza son parte de un «determinado *modo de producción social*».³⁶ La división internacional del trabajo en la que se insertan Bolivia o Ecuador es parte de la construcción histórica y colonial del capitalismo y es imposible cambiar este sistema solo en un país sino creando un movimiento internacional. Entonces, lo que prima es crear las condiciones para «satisfacer las necesidades de la población, generar riqueza y distribuirla con justicia; y a partir de ello crear una nueva base material no extractivista que preserve y amplíe los beneficios de la población laboriosa».³⁷

La cuestión fundamental no es saber si hay que explotar o no los recursos naturales, sino intentar conciliar las exigencias ambientales con el crecimiento económico que se necesita para transformar el país y procurar a toda la población los servicios públicos básicos. No se trata de oponer el corto y el largo plazo, sino de pensarlos simultáneamente para saber cuánto tiempo va a durar esta transición: es decir, durante cuánto tiempo el Ecuador necesitará exportar sus recursos naturales. Tanto para la transición como para la lucha contra la pobreza se necesita tener recursos. La satisfacción de las necesidades materiales humanas se efectúa tomando en cuenta la conservación de la naturaleza, lo que permite preservar el destino y el bienestar común de todos los seres vivos y de las futuras generaciones, aplicando el concepto de justicia intergeneracional.

Conclusión

En la Constitución de 2008, el *Buen Vivir* constituye el horizonte del desarrollo. En efecto, la Constitución ecuatoriana pone al régimen de desarrollo (título VI) al mismo nivel que el régimen del *Buen Vivir* (título VII). La existencia de estos dos regímenes en la Constitución ha

³⁴ E. Gudynas, *op. cit.*, 2014, p. 36.

³⁵ Á. García Linera, *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2012, p.107.

³⁶ *Ibidem*, p. 98.

³⁷ *Ibidem*, p. 108.

derivado en tensiones al momento de su aplicación durante su interpretación por los diferentes actores sociopolíticos. Las proyecciones desarrollistas y los imaginarios del *Buen Vivir* coexistían de entrada en la Constitución, constituyendo una de las contradicciones políticas más complejas de la Revolución Ciudadana. Las fracturas pos-Asamblea constituyente dentro de la izquierda ecuatoriana se podrían explicar en parte por estas tensiones y las disputas interpretativas del *Buen Vivir*.

Ramírez y Stossel visibilizan cuatro campos dentro de la conflictividad en los años de la Revolución Ciudadana. Tres de estas líneas de conflicto, «reconocimiento político», «representación y participación social en el Estado» y «orientación del modelo de desarrollo y *Buen Vivir*»,³⁸ vienen directamente de las lecturas y prioridades al momento de poner en práctica la Constitución, en particular en las leyes aprobadas.

La corriente culturalista e indigenista del *Buen Vivir*, con la CONAIE a su cabeza, cuestiona la voluntad de construir el Estado plurinacional, fundamental para llegar al *Buen Vivir* según sus dirigentes, y su corolario en caso de actividades extractivistas en sus territorios: la consulta previa. Impugnan la centralidad de un tipo de Estado que se acerca de la matriz nacional-popular históricamente vinculada a la expansión desarrollista en América Latina. También, la representación de los indígenas dentro de las instituciones del Estado, a través de la presencia de la CONAIE, fue uno de los primeros desencuentros entre el gobierno y esta organización que desembocó en grandes movilizaciones. En cuanto a la corriente ambientalista y posdesarrollista, encabezada por Alberto Acosta, concentran sus críticas en el modelo de desarrollo de la Revolución Ciudadana que no estaría en consonancia con el *Buen Vivir*, sobre todo por su falta de respeto a los derechos de la naturaleza con la profundización de lo que llaman el neoextractivismo.

Más allá de los debates actuales en torno a la Revolución Ciudadana, se debe pensar en fortalecer el concepto de *Buen Vivir*, tanto a nivel teórico como en su aplicación en políticas públicas, por ejemplo: la revolución agraria orientada a la soberanía alimentaria; el tema de la ciudad a partir de la ecología política urbana³⁹ para pensar en la utilización del espacio público, la diversidad social, la interculturalidad y la sostenibilidad ecológica; la redistribución del tiempo y la vida buena,⁴⁰ la concepción del Estado y su papel planificador; los aportes del *Buen Vivir* al régimen de bienestar.⁴¹

³⁸ F. Ramírez Gallegos, S. Stoessel, «Postneoliberalismo, cambio y conflicto político en el Ecuador de la Revolución Ciudadana» en M. Argento, A. L. Ciccone (Comps.), *Pulsión de cambio. Movimiento latinoamericano en la construcción de proyectos contra-hegemónicos*, Editorial Último Recurso, Rosario, p. 151.

³⁹ G. C. Delgado Ramos, «Ciudad y Buen Vivir: ecología política urbana y alternativas para el bien común», *Revista Theomai*, 32, enero 2015, pp. 36-56.

⁴⁰ R. Ramírez, *op. cit.*, 2012; J. Riechmann, *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, Asociación Lengua Franca, Taller de Edición Roca, Bogotá, 2011.

⁴¹ A. Minteguiaga, G. Ubasart-González, «Caminando hacia el Buen Vivir. El reto de definir el régimen de bienestar», *Revista Theomai*, 32, enero 2015, pp. 57-75.

Además, afirmar que el *Buen Vivir* es un concepto en construcción nos permite sostener que puede nutrirse de otros conceptos y teorías cercanos como el ecosocialismo, teoría política que intenta combinar el marxismo y la ecología política.⁴² También, se podría emprender un diálogo con la teoría del decrecimiento, con el ecofeminismo, con los debates sobre los bienes comunes, etc. Claramente este diálogo no tiene que ser unidireccional, Norte-Sur, sino que «las huellas y fisuras abiertas a partir de la circulación Sur-Norte del *sumak kawsay* permiten pensar en una inversión del sentido “habitual” [Norte-Sur]».⁴³

⁴² M. Löwy, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une nuits, Paris, 2011; J. Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los libros de la catarata, Madrid, 2012.

⁴³ V. Haidar, V. Berros, *op. cit.*, p. 148.