BUEN VIVIR
UTOPÍA PARA EL SIGLO XXI

PATRICIO CARPIO BENALCÁZAR

FUHEM
ecosocial

BUEN VIVIR
UTOPÍA PARA EL SIGLO XXI

PATRICIO CARPIO BENALCÁZAR

FUHEM
ecosocial

Título: *Buen vivir: utopías para el siglo xxi*
Autor: © Patricio Carpio Benalcázar

Edita:
© Fuhem
Avda. de Portugal, 79 , posterior
28011 Madrid
Tf.: 91 431 02 80

www.fuhem.es
publicaciones@fuhem.es

ISBN: 978-84-95801-48-7
Depósito Legal: M-20025-2019
Impreso por Ino Reproducciones

Para la reproducción parcial de este libro,
habrá de solicitarse autorización expresa a Fuhem.

ÍNDICE DEL LIBRO

PREFACIO por Santiago Álvarez Cantalapiedra 9

INTRODUCCIÓN 15

PARTE I.
CONSTRUCCIÓN, DIFUSIÓN Y OCASO
DE LA NOCIÓN DE DESARROLLO. 19

Capítulo 1. Génesis de la noción de desarrollo 21

Capítulo 2. Más allá del desarrollo. 45

PARTE II.
EL BUEN VIVIR:
UN PARADIGMA EN CONSTRUCCIÓN 79

Capítulo 3. Fuentes y partes integrantes del Buen Vivir 81

Capítulo 4. Diversidades 99

Capítulo 5. Ecoarmonías, otras economías y soberanías 121

PARTE III.
EL BUEN VIVIR:
¿ES ALTERNATIVA?. 147

Capítulo 6. Un balance 149

Capítulo 7. Conclusiones y perspectivas. 175

Bibliografía 183

Siglas 197

LISTADO DE CUADROS

CUADRO 1 Características básicas de la teoría de la modernización 40

CUADRO 2 Elementos centrales de la Carta de Punta del Este, OEA, 1962 42

CUADRO 3 Elementos constitutivos de la noción de desarrollo 43

CUADRO 4 Elementos comunes al enfoque del desarrollo local 64

CUADRO 5 Elementos centrales del paradigma de postdesarrollo 69

CUADRO 6 Los principales objetivos de la CONAIE, 1992 73

CUADRO 7 Diferencias entre la visión capitalista y la visión del *sumak kawsay* 77

CUADRO 8 Contribuciones paradigmaticas al Buen Vivir 88

CUADRO 9 Partes integrantes del sistema del Buen Vivir 96

CUADRO 10 Derechos colectivos en la Constitución del Ecuador del año 2008 105

CUADRO 11 Testimonio de la aplicación de la justicia indígena dentro del pueblo kañari. 111

CUADRO 12 Retos de la plurinacionalidad. 113

CUADRO 13 Diferencias entre democracia participativa y democracia representativa. 115

CUADRO 14 Desterritorialización en el pueblo kañari: testimonio 127

CUADRO 15 Dinámicas territoriales 129

CUADRO 16 Diferencias entre ordenamiento territorial y reterritorialización 131

CUADRO 17 Los territorios ancestrales en la Constitución 132

PREFACIO

Santiago Álvarez Cantalapiedra
Director de FUHEM Ecosocial

El siglo xx ha sido el siglo de la consolidación y expansión de la *civilización industrial capitalista*. En el trascurso de este periodo, particularmente a partir de su segunda mitad, se han acelerado los ritmos de extracción de recursos y de emisión de residuos asociados a la actividad económica, dotando a las sociedades humanas de una elevada complejidad y una destructividad nunca vista. Estas circunstancias nos han conducido, ya en el siglo xxi, a un escenario inédito para el que apenas estamos preparados. Un escenario en el que converge la escasez sobrevenida de recursos estratégicos con la pérdida irreversible de biodiversidad y la desestabilización abrupta del clima. La magnitud que ha alcanzado la actividad económica en relación con la biosfera y el tipo de metabolismo socioeconómico que la civilización industrial capitalista ha extendido por todo el planeta proyectan sobre la humanidad una amenaza existencial.

Son razones suficientes para que esta civilización se encuentre hoy profundamente cuestionada. Ni el mercado ni la tecnología son capaces de garantizar en la actualidad las condiciones de bienestar y calidad de vida que el sueño ilustrado de la modernidad prometía. La civilización industrial capitalista ha redefinido las relaciones sociales y los intercambios con su medio a partir de la apropiación y explotación del trabajo humano y los recursos naturales, de modo que su historia es la historia de una doble depredación: social y ecológica. Su dinámica inherentemente expansiva, impulsada por el ánimo de lucro y el individualismo competitivo, choca con los límites naturales y desbarata los vínculos sociales, afectando de esa manera las condiciones materiales que permiten la reproducción de la vida y de la existencia social. De ahí que la *cuestión ecológica* se entremezcle inmediatamente con la *cuestión social* en un sentido básico y radical. No existen dos crisis separadas, una social y otra ambiental, sino una única e inseparable *crisis ecosocial*. Una *crisis general* que estalla en múltiples frentes y atañe *a todo* el sistema y que, por eso, cabe calificar de *crisis de civilización*.

Cuando una civilización no civiliza y se muestra incapaz de ofrecer salidas airosas a sus propias contradicciones, entonces los tiempos reclaman la necesidad de abando-

nar viejos paradigmas y adoptar otros nuevos. El viejo paradigma de la modernización capitalista exclusivamente orientado por la racionalidad instrumental y la mentalidad materialista y tecnocrática está en tela de juicio. Los valores que propaga por todo el orbe y sus obsesiones por dominar la naturaleza y por el crecimiento y la acumulación de la riqueza y el poder, así como su fe ciega en el mercado y la tecnología, se han vuelto mortalmente peligrosos.

El *Buen Vivir* se debe contemplar, como señala el autor del libro, como una construcción paradigmática. Arranca de una idea presente en las culturas andinas, el *sumak kawsay*, cuyo significado literal es *vida en plenitud* surgida del equilibrio entre diferentes dimensiones: la subjetiva, la comunitaria, la ecológica y la espiritual; representa el ideal de una vida armónica en proceso de construcción permanente. El Buen Vivir orienta las condiciones materiales y culturales de la vida de los pueblos originarios y, a partir de esta experiencia sapiencial (material y simbólica a la vez), se erige en paradigma al incorporar representaciones del mundo y de la naturaleza, ideas, valores, principios y prácticas de organización social. El Buen Vivir, presentado como construcción paradigmática, tal vez sea el aporte fundamental que el pensamiento latinoamericano ha hecho en las últimas décadas al campo de las humanidades y las ciencias sociales.

Es fundamental por varias razones importantes. En primer lugar, porque se construye como paradigma inclusivo. Una segunda razón de la significatividad de esta propuesta es que alienta modos alternativos de encarar el futuro a partir de representaciones, valores y prácticas (económicas, políticas y culturales) opuestas a las de la civilización industrial capitalista. Podemos sumar una tercera razón al añadir que el Buen vivir, al inspirar proyectos sociales y políticas públicas, resulta crucial en la tarea de repensar y reinventar la emancipación social de nuestros días. Son razones de peso que merecen una breve explicación.

La superación de la crisis de civilización solamente se logrará con un cambio de paradigma que deberá ser necesariamente *inclusivo*, y lo será en la medida en que logre combinar —a través del diálogo interdisciplinar— diferentes conocimientos y enfoques dentro de un mismo análisis e incorporar aspectos de la realidad secularmente ignorados o invisibilizados (por las clases dominantes del capitalismo patriarcal y colonial o por sesgos asentados en supuestos criterios de eficacia investigadora y reduccionismo cientificista). El Buen Vivir se construye como un paradigma original y autónomo del *sumak kawsay* al nutrirse de otras contribuciones procedentes del postdesarrollo, el feminismo, la ecología política y versiones heterodoxas de la economía política marxista, contribuciones todas ellas que han facilitado el discernimiento crítico sobre los componentes de etnocentrismo y las exclusiones presentes en las representaciones convencionales de la organización social y económica. Representaciones que siguen ocultando —como han resaltado María Mies y Vandana Shiva— que el capitalismo debe su desarrollo histórico a la explotación de tres ámbitos que ha convertido en sus colonias: las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países del Sur. El capitalismo es un sistema económico que vive de la explotación de esas colonias generando un modo de vida imperial, y sin esa colonización ni la civilización occidental ni su paradigma de progreso probablemente existirían.

El pensamiento complejo, la forma más apropiada para comprender el mundo contemporáneo, otorga especial relevancia a estas estrategias de inclusión de temáticas, problemas y sujetos tradicionalmente excluidos del pensamiento cientificista y del paradigma de la modernidad. En esta tarea inclusiva, el Buen Vivir incorpora a las periferias "espaciales" y "temporales", esas realidades ubicadas "fuera" o "antes" de las sociedades modernas del capitalismo central. Las periferias espaciales y temporales —recuerda Víctor Toledo— existen como *enclaves* premodernos o preindustriales y resultan *estratégicos* para la remodelación de la sociedad actual. En esas periferias se hacen presentes lo que Boaventura de Sousa Santos denomina *epistemologías del Sur*, cuya recuperación y reconocimiento no sólo es lucha contra el "epistemicidio" que provoca la apisonadora de la globalización sino también fuente de inspiración para un cambio de paradigma.

Estos enclaves periféricos coinciden con los lugares de mayor presencia de campesinos, pescadores y pueblos indígenas y se encuentran en las zonas de mayor biodiversidad del planeta; son la máxima expresión de la diversidad social y biológica y representan realidades híbridas conformadas a partir del encuentro (normalmente encontronazo) con las sociedades occidentales, pero en las que aún prevalecen rasgos y principios que alumbran otras formas de organización social y de relación con la naturaleza. Por esta razón se convierten en fuentes de inspiración para otras propuestas civilizatorias. Entre 300 y 500 millones de personas pertenecen a los llamados pueblos indígenas y, en su mayoría, forman parte de los cerca de 1.600 millones de campesinos, pastores y pescadores artesanales que hay en el mundo. Sólo en América latina se contabilizan 826 pueblos indígenas, que representan alrededor del 10% de la población y hablan más de mil lenguas diferentes. La mayor presencia indígena campesina se da en Mesoamérica (México y Guatemala) y en la región andina (Ecuador, Perú y Bolivia).

Decíamos que una segunda razón por la que el Buen Vivir representa un aporte fundamental es su capacidad para alentar modos alternativos de encarar el futuro. Los pueblos indígenas han resistido a todas las formas de colonización y han preservado códigos que los convierten en fuerzas de resistencia cultural y de lucha por una alteridad civilizatoria. En este sentido, son los que mejor indican el futuro porque, después de haber sido cercados y diezmados por la modernidad occidental, mantienen viva la llama de una sociedad justa y armónica con la *Madre Tierra*, ayudando así a reinventar la emancipación social a través de sus ideales y prácticas del Buen Vivir.

Con lo que entramos en la tercera razón esgrimida para justificar la relevancia del paradigma del Buen Vivir: su contribución a la reinvención y actualización del proyecto emancipador ante la crisis de civilización. Aunque enraizado en la tradición indígena, se presenta como una opción de vida alternativa para toda la sociedad. Una alternativa cuyo objetivo central ya no es el concepto de desarrollo sino una idea presente tanto en las culturas originarias como en otras tradiciones filosóficas milenarias: el *buen vivir* indígena o la *eudaimonía* griega (concepto central en la ética aristotélica y en su filosofía política). La vida buena poco tiene que ver con el crecimiento económico y la acumulación del poder y la riqueza, tampoco con el éxito personal. Perseguir un objetivo como el de la buena vida permite alcanzar posiciones críticas construidas desde otras

epistemologías y acompañadas de praxis políticas que crean poder social y propician alternativas en la economía y en las formas de organización de la sociedad.

El libro de Patricio Carpio representa una valiosa aportación en este afán de búsqueda de nuevos proyectos políticos. El autor no se queda en la dimensión paradigmática del Buen Vivir. Da un paso más e indaga su viabilidad en cuanto proyecto de sociedad sin caer en la tentación de presentarlo como un modelo universal; más bien al contrario, su articulación como proyecto político es plural y adaptada al contexto histórico y cultural. No reconocer ese pluralismo sería contradictorio con el propio reconocimiento de la diversidad que lleva en su seno la propia noción del Buen Vivir. Ni es un mero proyecto "pachamamista" ni representa un programa modernizador e integrador de todas las culturas; sí ofrece, en cambio, un conjunto de principios orientadores básicos que giran en torno a la descentralización y al Estado plurinacional, a la interculturalidad en el seno de la sociedad y a la construcción de otras lógicas económicas y productivas. Desde estos principios, Patricio Carpio presenta el Buen Vivir como un sistema complejo formado por cuatro ámbitos relacionados: 1) las diversidades, 2) las soberanías, 3) las ecoarmonías y 4) las otras economías. No caben en este paradigma relaciones asimétricas entre estos ámbitos ni dinámicas que sacrifiquen los objetivos de alguno de ellos en favor de la consecución de los objetivos de cualquier otro. A diferencia del paradigma modernizador, ni la naturaleza ni la sociedad son ofrendas que hay que sacrificar en el altar del crecimiento y la acumulación.

Este conjunto de elementos que estructuran el Buen Vivir supone una reordenación radical de la sociedad. Para vislumbrar el alcance de esta reorganización sólo hay que atender a las implicaciones de cada ámbito: el de las diversidades conlleva abordar las cuestiones de la plurinacionalidad, la interculturalidad, los derechos colectivos y la democracia participativa; las soberanías se refieren tanto al campo de lo económico como de lo cultural y lo político, sin olvidar su significado específico para el sector alimentario y energético de un país; hablar de armonías implica cuestionar el antropocentrismo y la desterritorialización del capitalismo globalizador que sobre la base del extractivismo de los recursos y la fragmentación del territorio provoca expulsiones sin término, desarraigo social y destrucción de la naturaleza; finalmente, apostar por otras economías implica la revalorización y el apoyo a las economías populares tan presentes en el continente y que, a lo largo del tiempo, han sido nombradas de maneras diferentes: economía descalza, cooperativa, social y solidaria, campesina, etc.; e implica también la apuesta por una nueva matriz productiva compatible con todo lo anterior.

Las virtudes de este libro no se reducen al acierto de presentar el paradigma del Buen Vivir como un sistema complejo y a prestar en todo momento atención a sus implicaciones prácticas. También ofrece un balance de la experiencia ecuatoriana durante el periodo correspondiente al gobierno de Correa. En nombre del Buen Vivir se iniciaron en Ecuador y Bolivia los procesos constituyentes más originales del constitucionalismo contemporáneo. En la República del Ecuador, bajo el aliento del Movimiento de la Revolución Ciudadana, incluso se vislumbró la posibilidad de una transición poscapitalista capaz de redefinir otro Estado, otra política pública y otra matriz productiva al servicio de la vida buena. También en esto el libro ofrece enseñanzas, pues a veces se aprende

tanto de los errores y los fracasos como de los aciertos. El aprendizaje político es por ensayo y error, por lo que tan importante o más que imaginar futuros posibles es hacer un balance de por qué lo que pudo haber sido finalmente no fue y de qué le faltaría para llegar a serlo algún día.

Un ensayo como el que usted tiene entre las manos no surge si no se dan las condiciones propicias. En el caso del autor surge de una larga trayectoria docente y profesional. Patricio Carpio es profesor de la Universidad de Cuenca en Ecuador y junto con otros investigadores de esa misma Universidad, como José Efraín Astudillo o Ana Cecilia Salazar, son ya —en un país en el que no faltan voces autorizadas en la materia (como las de Alberto Acosta, Luis Macas, Pablo Dávalos o Mauricio León)— un punto de referencia en los estudios sobre el Buen Vivir. Una experiencia que prolongan a través de la Maestría de Investigación en Desarrollo Local con su doble mención en Buen vivir y Economía Solidaria y las redes de colaboración que han ido estableciendo con relevantes investigadores de toda América Latina (como Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Arturo Escobar, Víctor Toledo, Omar Felipe o José Luis Coraggio), y que han sabido extender hacia numerosas instituciones e investigadores de España (no sólo con FUHEM, también con Koldo Unceta de la Universidad del País Vasco, José María Tortosa de la Universidad de Alicante o Rafael Díaz-Salazar y Tomás Rodríguez Villasante, ambos de la Universidad Complutense de Madrid). Conocimiento, experiencia y vínculos que convierten a un libro como éste en una invitación abierta a seguir compartiendo vivencias y reflexiones colectivas acerca de la vida buena.

INTRODUCCIÓN

El Buen Vivir, es un planteamiento ideal, tan ideal,
que parece más una utopía. Pero si está legitimado por un referéndum
y es mandato constitucional, es, al menos, un primer paso

Yanagihara Toru[1]

El objetivo que se plantea este libro es ayudar a entender la propuesta del Buen Vivir como una construcción paradigmática alternativa a la noción de desarrollo. Desde su nacimiento en la posguerra, el desarrollo representa una estrategia política, económica y cultural del sistema capitalista a escala global; estrategia cuyos tres pilares constitutivos son la colonialidad, las teorías del crecimiento económico y la teoría de la modernización, cada uno de las cuales contribuye a sostener un edificio de profundos cimientos y de extensas estructuras cuyas esencias siguen vigentes bajo diversos discursos.

El análisis de estos fundamentos constructivos del desarrollo nos permitirá concluir si el Buen Vivir es un paradigma alternativo o una adjetivación andina al desarrollo alternativo ya existente. Desde nuestro enfoque, este nuevo paradigma se levanta sobre al menos cuatro fundamentos: el *sumak kawsay* o filosofía indígena sobre la naturaleza y la comunidad; el desarrollo alternativo, que incorpora otras dimensiones al concepto de desarrollo más allá de la economía; el posdesarrollo, que incluye la dimensión ecológica como determinante del modelo de crecimiento de la economía global; y la crítica al sistema por parte de los movimientos sociales antisistémicos nacionales y globales. Proponemos además un conjunto de elementos que a nuestro juicio constituyen, bajo un ordenamiento sistémico específico, las partes más originales de este concepto.

El potencial que encarna la propuesta de Buen Vivir para las sociedades del siglo xxi reside en su anhelo de reconectar al ser humano con la naturaleza. La progresiva pérdida de biodiversidad y la degradación de los ecosistemas, bosques, océanos, agua dulce, suelos fértiles o el cambio climático, están poniendo en la agenda de las preocupaciones

1 En el curso *Desarrollo local de gobiernos locales en las regiones andinas*, realizado en Tokio del 7 al 24 de marzo del 2010 y en el que participó también el autor de este libro.

mundiales el modelo de sociedad que ha madurado desde la revolución industrial. La lucha por la sustentabilidad de los pueblos originarios, de las comunidades campesinas y de la sociedad civil global representa la mayor conflictividad social contra el sistema y el *statu quo* desde las revoluciones socialistas que emergieron a mediados del siglo XX.

El nuevo orden ecosocial que reclama este paradigma cuestiona de raíz el modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico y en la apropiación privada de los recursos y la riqueza. Cuestiona igualmente la idea de progreso pensada exclusivamente en términos de desarrollo tecnológico y uso irracional de la energía y las materias primas. Estos cuestionamientos desmontan el patrón organizativo de la economía de mercado y su obsesión por alterar el sentido de la vida, alejándola de cualquier posible realización social e individual —vida plena— en condiciones de satisfacción de las necesidades humanas, armonía con el entorno ambiental y convivencia con los semejantes. La realidad desgraciadamente nos muestra lo contrario: el sistema de producción orientado a la ganancia capitalista crea incesantemente nuevos deseos y sólo permite su satisfacción a una minoría mientras las grandes mayorías sufren por el acceso a los alimentos y servicios más básicos; la secuela de esta desviación ontológica que la visión occidental impuso al mundo es el enredo en el que se encuentran entrampadas cerca de mil millones de personas en condiciones de pobreza y el ecosistema global al límite de su capacidad de reproducción.

Ubicar en el centro de nuestras preocupaciones la preservación de la naturaleza implica reordenar la economía bajo criterios sustentables, reconocer los derechos de la naturaleza, respetar a los territorios y sus fuentes de vida, a la biodiversidad con su infinita cadena de funciones ecológicas, a las culturas, a los derechos colectivos basados en el respeto al entorno socioambiental y promover formas de gobierno democráticas que apuesten por la participación y la equidad. Según Harvey, «para que cualquier forma de pensamiento se convierta en dominante, tiene que presentarse un aparato conceptual que sea sugerente para nuestras intuiciones, nuestros instintos, nuestros valores y nuestros deseos, así como también para las posibilidades inherentes al mundo social que habitamos. Si esto se logra, este aparato conceptual se injerta de tal modo en el sentido común que pasa a ser asumido como algo dado y no cuestionable» (Harvey, 2007:11). He aquí nuestro grano de arena en este empeño desde la firme intencionalidad de acercar la utopía hasta hacerla vivencial.

PARTE I

CONSTRUCCIÓN, DIFUSIÓN Y OCASO DE LA NOCIÓN DE DESARROLLO

CAPÍTULO 1
GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE DESARROLLO

El Señor Desarrollo es un blanco caballero, adulto y muy adinerado, de poderosas amistades y de codiciado consejo; camina por los pueblos periféricos, predicando el evangelio del capital y del mercado, como único sendero para la sociedad prometida.
Patricio Carpio

La noción de desarrollo es quizá una de las categorías socioeconómicas con más capacidad de resiliencia conceptual en las últimas décadas de globalización capitalista. Abarca dimensiones políticas, económicas, socioculturales y ambientales. En relación con los estudios del desarrollo es posible encontrar en la actualidad tres grandes corrientes: la que persiste en su vigencia, la que cuestiona sus realizaciones dentro del mismo paradigma y aquella que considera que su momento histórico ha fenecido. En las transiciones entre una y otra, encontraremos una amplia gama de matices y entreveros, propio de un debate político-ideológico de múltiples opciones.

A pesar de la infinita creatividad mostrada a la hora de pensar y repensar sus contenidos, prevalece un entendimiento que hasta nuestros días sigue siendo hegemónico: el desarrollo como proceso evolutivo de las sociedades hacia metas de crecimiento, progreso, bienestar y civilización siguiendo el modelo occidental. Tal y como se entiende convencionalmente, tiene tres fundamentos constitutivos, los cuales han contribuido —en diferentes períodos históricos— a su evolución y construcción paradigmática. Estos tres pilares conforman una unidad interactiva y dinámica, cuya dialéctica sólo se puede entender remitiendo a la totalidad. Sin embargo, a fines expositivos debemos abordarlos por separado. Estos tres fundamentos son: la *colonialidad*, el *crecimiento económico* y la *modernización* (Quijano, 2009; Payne, 2012; Alburquerque, 2013).

La *colonialidad* se refiere al proceso económico, político y sociocultural mediante el que Europa occidental irrumpe invadiendo otros continentes. Inicialmente España y Portugal en lo que hoy es América, luego Gran Bretaña, Francia, Holanda, Bélgica y otros países tanto en América como en Asia y África. El sustento del colonialismo es la extracción de las materias primas de los países conquistados. En función de ese objetivo se construyeron formas políticas de dominación y se desarrollaron mecanismos de desarticulación social y cultural de los pueblos originarios hasta imponer las lógicas de vida de los colonizadores. A este legado histórico estructural lo denominamos colonialidad,[1] pues imprime la ideología de la inferioridad de lo *no europeo* con sus consiguientes determinaciones de racismo y exclusión.

Los principios de ruptura de la colonialidad, desde una perspectiva filosófico-cultural y política, los empujan los pueblos ancestrales de los continentes que sufrieron el colonialismo y hoy padecen el neocolonialismo; en Mesoamérica las comunidades mayas-zapatistas, y en los andes los pueblos kichwas y amazónicos, son las vanguardias de las corrientes de de-colonialidad.

El *crecimiento económico* al que apela la economía convencional surge como ontología de vida en los procesos de colonización asociados al mercantilismo y madura en la acumulación capitalista y en los procesos de industrialización, donde la extracción de materias primas de las colonias y la explotación indiscriminada de la naturaleza y el trabajo humano constituyen los medios para alcanzar dichos fines. Progreso y tecnología forman parte del ideario civilizatorio de este paradigma, al que los países se suman de forma progresiva en una carrera sin fin con el objetivo de superar "el atraso" (Payne y Philips, 2012).

A finales del siglo xx surgieron algunas corrientes de pensamiento que rompieron de raíz con las teorías del crecimiento económico bajo el postulado de que se ha sobrepasado la capacidad del ecosistema global para cumplir sus ciclos vitales. La incesante acumulación capitalista dentro de un ecosistema global finito es una contradicción insuperable bajo las condiciones de este sistema económico y cultural.

Por último, la teoría (y práctica) de la *modernización* constituye el pilar definitivo donde la estrategia de desarrollo se muestra en toda su madurez para ser presentada al mundo no industrializado —subdesarrollado— como evangelio universal de desenvolvimiento de países y sociedades a través de estrategias y políticas transnacionales con gobiernos nacionales apoyados por organismos internacionales. Modernización implicará ajustar estructuras sociales, políticas y culturales a la lógica de los países occidentales siguiendo una línea supuestamente evolutiva y natural hacia la globalización capitalista.

No obstante, en América Latina surgieron diversas escuelas y corrientes de pensamiento crítico que mostraban que la condición del desarrollo se encontraba en la propia existencia del subdesarrollo, de manera que desarrollo-subdesarrollo constituían dos caras

1 Aníbal Quijano (2009) las denominará la colonialidad del poder, del saber y del ser.

de una misma moneda. Sin embargo, esos planteamientos siguieron perviviendo dentro del paradigma del crecimiento y la modernización vía sustitución de importaciones en los países sub-desarrollados (Cardoso, 1977). Más tarde surgirán nuevas corrientes cuestionando la visión mono-direccional y eurocéntrica del desarrollo, enriqueciendo con nuevos aspectos y dimensiones el concepto. Es el momento en que surgen las nociones de desarrollo humano, desarrollo sostenible o desarrollo local, apareciendo como propuestas de redimensionamiento y complementariedad a los presupuestos de crecimiento y modernización (Alburquerque, 2013).

En el siglo xxi, el Buen Vivir aparece como un paradigma capaz de romper con el discurso de la modernización. Sin embargo, la evidencia sobre su viabilidad en países como Ecuador y Bolivia aún está en ciernes.

Este breve recorrido por la historia de la noción de desarrollo debe servir para comprobar que la idea de desarrollo es a la vez una ideología, una cultura y un programa político, con estrategias y mecanismos que lo impulsan y que permiten su plena vigencia discursiva, lo demuestran los Objetivos del Milenio o la Agenda post 2015, también denominada Objetivos de Desarrollo Sostenible, planteada hasta el 2030.

¿Es posible pensar, dentro del paradigma del desarrollo, otras posibilidades de desenvolvimiento societal? Puede que esta sea la trampa que nos impide visualizar "otro mundo posible", pues definitivamente estamos —se quiera o no— imbricados de desarrollo y de lógicas capitalistas. Quizá por ello las respuestas sólo van surgiendo desde pueblos y culturas originarias, cuyas prácticas y sistemas de vida aún dan cuenta de filosofías, racionalidades y cosmovisiones diferentes, que recuperadas y sistematizadas aparecen como indicios de nuevas perspectivas. Tal es el caso del *sumak kawsay*/Sumak Qamaña en el Buen Vivir o Vivir Bien planteado como posibilidad societal en Ecuador y Bolivia.

Desde nuestra perspectiva, la posibilidad de prescindir de la noción de desarrollo pasa por generar otro concepto diferente que exprese el desenvolvimiento universal de las sociedades en cualquier contexto, pues, por las connotaciones epistemológicas señaladas, no sería recomendable intentar una deconstrucción del concepto de desarrollo para darle nuevos contenidos. Esta posibilidad implicará entender que toda sociedad mantiene un proceso dinámico–vivencial de adaptación a su entorno ecosocial y que en ese devenir desarrolla actitudes y aptitudes con las que responde con eficiencia a su medio ambiente para garantizar su reproducción. En esta racionalidad vital, el conocimiento y la información juegan un papel fundamental como motor de cambio y continuidad en una cultura. A esta dinámica de desenvolvimiento la denominaremos *inteligenciación social*. Si esto resulta plausible, se podrá reafirmar la tesis antropológica de que no existen culturas inferiores ni superiores sino diferentes. Si hablamos de paradigmas alternativos para las sociedades complejas de nuestro siglo, esta perspectiva deberá reencontrarse también con formas de organización socioeconómica y de relación con la naturaleza que superen los enfoques de colonialidad, crecimiento económico y modernización.

La colonialidad

Cuanto más amplio sea el concepto de justicia, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar
(De Sousa Santos, 2010)

Cronistas de Indias y filósofos europeos (racionalistas, idealistas o materialistas) han contemplado la evolución de las sociedades como un ejercicio de determinismo histórico. Las sociedades y culturas indoamericanas anteriores a la conquista eran vistas como colectivos inmaduros y de gradación primitiva comparadas con el nivel de estructuración y organización occidental, por lo cual, el Imperio y el Estado Colonial se erogaban para sí la misión civilizadora de dichos pueblos originarios, con las rupturas sociales, económicas y culturales que este proceso significó para los actores locales.

En la actualidad, sobre la base de nuevas investigaciones, podemos reinterpretar la historia en una suerte de rebelión del objeto de civilización para su transformación en sujeto histórico (Villasante, 2014). Este proceso de reflexión en el marco de una epistemología política se justifica por la pervivencia de las culturas originarias, después de más de cinco siglos de políticas orientadas a su asimilación en la cultura dominante, lo cual se explica por la existencia de estrategias (deliberadas o espontáneas) de resistencia, cambio y adaptación en la perspectiva de la continuidad sociocultural.

El analizador histórico[2] que proponemos no implica una posición esencialista en nuestro discurso, al contrario, es una puesta a tono con las epistemologías del sur que movimientos sociales, activistas, teóricos, académicos y políticos de izquierda, sostienen sobre la decolonialidad y el pretendido "único saber occidental" (Quijano, 1992-2009; Dusell 1992; Mignolo, 2010; De Sousa Santos, 2011). Es más, la versión del Buen Vivir que desarrollaremos en este trabajo diferencia entre el *sumak kawsay* andino y el Buen Vivir como proyecto de sociedad que se construye para el siglo XXI.[3]

Paradigma y poder

No le basta al colono limitar físicamente el espacio del colonizado; el colono hace del colonizado la quinta esencia del mal. El colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado
Fanon (citado en De Souza Silva, 2011:5)

2 En términos de Tomás Villasante (2014), un analizador es un elemento desencadenador-provocador de un análisis complejo. En nuestro caso, el analizador nos permite revolucionar el concepto de "indio oprimido-sin cultura" como sujeto histórico y portador del *sumak kawsay*.

3 Muchos de los enunciados del Buen Vivir presentes en este libro son parte de la Constitución ecuatoriana del año 2008.

La pregunta de fondo que nos planteamos aquí es ¿cómo se construyen los paradigmas socioculturales e ideológicos que orientan el pensamiento en una determinada época? Thomas Kuhn, en su clásico estudio *La estructura de las revoluciones científicas*(1971), sostiene que los paradigmas son sistemas de conocimiento constituidos por un cuerpo coherente y articulado de teorías reconocidas por las comunidades científicas como parte de una ciencia. De esta manera, un paradigma actúa como filtro de los datos que la realidad ofrece al investigador, el cual los clasifica aislando aquellos que le son incompatibles con su paradigma, pues quien analiza una realidad determinada sólo ve lo que sus conceptos le permiten ver.

Para el pensamiento vulgar y para las construcciones culturales e ideológicas que forjan "el sentido común" de una determinada época opera la misma lógica paradigmática con la diferencia de que, en esta esfera del pensar, lo científico es relativo, y confluyen ideas y creencias religiosas, tradiciones, costumbres, valores u otros elementos de la cotidianidad de una sociedad determinada, que han sido elevados a nivel de verdades absolutas.

Carlos Marx, en su también clásico tratado *La ideología alemana*, explica cómo surgen y se reproducen las ideas. Afirma directamente que «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante» (Marx y Engels, 1974:50), argumentando que quienes ejercen el poder y el control sobre los medios de producción, disponen del control de las condiciones para la producción, reproducción y distribución de sus ideas.

Estas consideraciones resultan particularmente adecuadas cuando se estudia el proceso de enajenación originaria y la construcción ideológica de la *dialéctica superior-inferior* en el contexto latinoamericano y su inserción desigual en la primera globalización, el denominado "descubrimiento". Desde los inicios de la conquista se construye un imaginario en la conciencia de los conquistadores, fruto tanto de la ideología "religionizante" de la época como de su limitada capacidad explicativa, que categoriza a los pueblos originarios como de naturaleza inferior a la humana europea. Esta distorsionada interpretación, legitimada por el poder colonial y avalada por la estructura eclesial católica, justificará una cadena de relaciones de explotación y atropellos contra personas y comunidades nativas durante todo el período colonial, y se arrastrará como paradigma dominante bajo diferentes discursos hasta la actualidad. Poder y paradigma se convierten en los pilares que sostienen históricamente esas relaciones.[4]

Quijano (2009) argumenta que en este proceso se forjó la colonialidad del poder, del saber y del ser para afianzar y legitimar las asimetrías norte-sur que hasta hoy subsisten. La primera hace relación a las estructuras creadas para anular la identidad del otro (conquistado) y someterlo históricamente con el autoconvencimiento de su incapacidad

4 Voces aisladas como Bartolomé de las Casas y otros misioneros intentaron demostrar humanidad y cultura en los pobladores amerindios, sin mayor eco en la construcción del paradigma "superior-inferior" que se construía como dominante (Dusell, 1992).

para una actuación autónoma. La idea de raza e inferioridad aquí cobra sentido. La colonialidad del saber implica el poder sobre el conocimiento, sobrevalorando el occidental y negando los saberes ancestrales. La visión dominante del mundo entonces pasa a ser la visión del dominador. De esta manera se logra que las culturas vernáculas dejen de pensarse como tales y sean asimiladas como creencias primitivas, su filosofía como mitos y tradiciones y su conocimiento como prácticas empíricas. Finalmente, la colonialidad del ser remite a la negación del otro a partir de su caracterización como inferior. Es por tanto sujeto de "misión" para moldearlo bajo los supuestos de la "perfectitud" del colonizador blanco, cristiano, occidental y masculino.

La modernidad europea fundamentará y extenderá la idea de inferioridad de las otras culturas no europeas y se atribuirá la misión de convertirlas a dicha matriz civilizatoria. Los siglos posteriores han significado la institucionalización de esta cosmovisión, traduciéndola en los tiempos actuales a una suerte de geopolítica del subdesarrollo, y en la cultura, ideología y política de las clases dominantes latinoamericanas en un ejercicio de colonialismo interno hacia las culturas ancestrales. Por estas consideraciones, sostenemos que esta fase de la historia universal no está cerrada, como lo señala Boaventura de Sousa Santos al enfatizar que persiste la «guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar» (2010:205).

En esta confrontación de sentidos encontramos diferentes perspectivas que se construyen desde situaciones históricas específicas. La primera perspectiva que cabe mencionar se sitúa en el campo del pensamiento y la política dominante: tanto en el propio continente latinoamericano como fuera de él, la "herencia colonial" sería un justificativo para cubrir un conjunto de "incapacidades" provenientes de la "ausencia de cultura" subyacente en nuestra sociedad y fundamentalmente en los pueblos indígenas. Ese déficit cultural constituiría, para dichas élites, la principal traba al desarrollo hacia sociedades organizadas y emprendedoras (Harrison & Huntington, 2001).

Una segunda perspectiva viene de los pueblos y nacionalidades originarias, para quienes el pasado colonial no tiene resolución más que con la recuperación del *sumak kawsay* como presupuesto político y filosófico que les permita su continuidad histórica y cultural, dentro de una sociedad intercultural y de un estado plurinacional, en un ejercicio neocivilizatorio de unidad en la diversidad (CONAIE, 2012).

Una tercera perspectiva, con más acervo académico, pero con profundo sentido crítico y posicionamiento político, la encontramos en el pensamiento crítico latinoamericano que reivindica el peso de la colonialidad[5] y sostiene que la modernidad, como concepto

5 «El Proyecto Modernidad/ Colonialidad es uno de los más importantes colectivos de pensamiento crítico activos en América Latina durante la primera década del siglo XXI. Se trata de una red multidisciplinar y multigeneracional de intelectuales entre los cuales se contaban los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres.

civilizador, nace en 1492, con el desembarco de los conquistadores españoles a lo que hoy se llama el continente americano. Este hecho implica para los europeos, la afirmación del eurocentrismo, mientras que, para las culturas originarias, su sacrificio (Dussel, 1992).

El descubrimiento para el europeo no significó encontrar un mundo nuevo, sino un espacio vacío de civilización fértil para reproducir y multiplicar un mundo a su imagen y semejanza. «América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como la materia a donde se le proyecta "lo Mismo". No es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo mismo": "en-cubrimiento"» (Dussel, 1992:35). Lo "nuevo" radica entonces en que el viejo mundo, tiene una nueva oportunidad de sobrevivencia proyectando su ego al nuevo mundo. Desde esta lógica, la modernidad cobra perspectiva y Europa se convierte en el centro del mundo, rompiendo las fronteras que la ataban al mundo islámico y asiático. Resulta adecuado afirmar que los europeos «inventaron América como un nombre, como un concepto y al hacerlo también inventaron una entidad histórica» (Elliot, 1999), con un estigma y un destino.

La enajenación originaria y la metástasis ideológica

Dussel define la matriz interpretativa que los europeos fundan para caracterizar a los pueblos que colonizan: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales (sic) y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales (sic) y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales» *(Historia general y natural de las Indias* citado en Dussel, 1992:54). En la construcción conceptual del mundo descubierto, los conquistadores ven sólo aquello que sus filtros paradigmáticos les permiten admitir: seres con ausencia de cultura y de dudosa humanidad; seres vacíos de civilización y valores que, al igual que el territorio, están ahí para ser copados y cubiertos, explotados, por la cultura europea y civilización cristiana.

De ahí, se desprende que un continente lleno de riqueza ofrezca oro y esclavos para los conquistadores, tierra, sustento y mano de obra para los colonos, ganancias para mercaderes, almas para los misioneros, y refugio para los perseguidos (Elliot, 1999). Bartolomé de las Casas describe esta lógica de la manera siguiente:

> *La causa (final) porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. (La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido* (Bartolomé de Las Casas, citado en Dussel, 1992:55).

Sus trabajos pueden ser vistos como el más genuino aporte latinoamericano al poscolonialismo, que generalmente estuvo dominado por autores provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente. Más información del grupo en: https://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_modernidad/colonialidad.

La primera piedra en la pirámide colonial del superior europeo y el inferior nativo ha sido ubicada con la espada y la cruz y desde aquí se edificará un mundo efectivamente nuevo para el universo de este continente donde los horizontes vitales les son reubicados por otros, ajenos y lejanos.

Si para los europeos el mundo nuevo es la recuperación de la razón imperial, el engrandecimiento, las oportunidades ilimitadas, y por cierto y básicamente, la acumulación originaria de riqueza en el margen de los cánones de las transformaciones del propio sistema feudal en crisis, para las culturas locales, la perspectiva es la inversa, pues el avance de los conquistadores les conmociona profundamente como relatan las crónicas de los propios españoles, cuando describen la profunda tristeza de emperadores y comunidades al enterarse de dicho advenimiento, y lo que sus sabios y profetas en sus cuatro puntos cardinales anunciaban como "el fin del mundo". En el espacio Inca, cada 500 años se iniciaba una nueva época, un nuevo "Pachakutik", y en aquella ocasión representaba destrucción y obscuridad.

La realidad es que Abya-Yala (así nombra el pueblo Kuna de Panamá al continente americano) estaba literalmente cultivado de culturas con diferentes niveles de organización societal.[6] La ontología, los valores y el ideal de vida se sostenían en la comunidad como espacio de identificación y pertenencia, en el ejercicio de la reciprocidad como estrategia de complementariedad y continuidad, en la sujeción a las leyes de la naturaleza como religiosidad suprema y en un conjunto de normas filosóficas que ordenaban la convivencia social (Sánchez-Parga, 2010). Sin embargo, esta estructura cultural y filosófica nunca fue reconocida ni entendida por los conquistadores, como lo explica Hernán Cortes sobre México:

> *No podré yo decir de cien partes una de las que de ellas se podrían decir; mas como pudiere, diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración, que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender* (Enguita, 1992:381).

Por ello, la tesis que sostiene desentendimiento para describir la realidad local y justificar la barbarie cobra validez y, en última instancia, explica la institucionalización de la visión social construida por los conquistadores y aceptada y difundida por el poder imperial europeo. El régimen colonial gira sobre una organización económica funcional a los requerimientos tanto de la corona española como de las articulaciones con Europa para que el flujo de recursos, sobre todo mineros, continúe alimentando su desarrollo industrial. En esta empresa se desarrollan un conjunto de instituciones para forzar y sobreexplotar el trabajo y la humanidad indígena: los obrajes, mitas, concertajes, reducciones, reparticiones, etc. Hubo quienes previendo el exterminio de la población y, con ella, la amenaza de desabastecimiento de mano de obra para plantaciones y minería, re-

6 Todavía hoy, según UNICEF, en la América Latina perviven 522 pueblos originarios (UNICEF-AECID, 2009).

currieron a la iglesia católica, para implorar benevolencia hacia el indio, logrando el reconocimiento de su humanidad. La Bula del Papa Paulo III de 1537, los reconoce como portadores de alma y por tanto con categoría de "hombre". Para Quijano este hecho sólo reafirmará el destino fatal de estos pueblos, ahora para ser habitados espiritualmente como sujetos de evangelización, dando paso a su desidentificación original, religiosa, filosófica (Quijano, 2009).

Estructuralmente, la importancia de este nuevo mundo descubierto no es su gente, sino sus riquezas, en un momento de reordenamiento geopolítico y económico en la escala global, como lo describe Marx en *El Capital*:

> *El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria* (Marx, 1975:638).

La emergencia de América, por tanto, mueve el piso en la historia universal, principalmente en el ámbito económico, acelerando la transición del feudalismo al capitalismo con la extraordinaria inyección de recursos para que países como Inglaterra forjen sus procesos de industrialización.

Hegel representa sin duda un pilar fundamental del pensamiento y de la filosofía occidental. En sus escritos señala la importancia de continentes, sociedades y culturas en la historia universal queriendo mostrar que, aunque el inicio del proceso civilizatorio se encuentra en Asia, el eje de la civilización ha girado hacia Europa, la cual representa el final del camino en la realización de la historia (Dussel, 1992). América no forma parte de este proceso, básicamente por sus rasgos de inmadurez constitutiva. Hegel determina el lugar de América:

> *De América y su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en el que el espíritu se le aproxima…. La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente (…) La inmadurez (Unreife) es total, física (hasta los vegetales y los animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados* (citado por Dussel, 1992:15.16).

El eurocentrismo hegeliano afirma que la ruina de las culturas americanas se debe a su debilidad al no resistir el simple "soplo" de los europeos, y habla de estas culturas como naturales, sin relación con el "espíritu". Lo que omite es que estos pueblos fueron sometidos a un proceso progresivo de deshumanización bajo formas brutales de extorsión, como el trabajo forzado y el alcoholismo, degradando su altivez y dignidad. Aun así, un recuento histórico a lo largo y ancho de América muestra que en los últimos 500 años

no ha habido un solo país donde no se haya registrado algún acto de lucha y resistencia indígena contra el poder instituido en su contra. Hegel tampoco indagó en la filosofía amerindia, que sostiene la unidad entre cuerpo y espíritu, entre naturaleza, humanidad y vida. Él juzga el mundo exclusivamente desde la modernidad occidental, donde el "hombre" domina la naturaleza mediante la tecnología en un proceso que identifica con la idea de "progreso".

Marx y Engels compartieron esta matriz hegeliana al hablar tanto de los procesos colonialistas e imperialistas de Inglaterra en la India y China como de la guerra de los EEUU contra México por la apropiación de California. Sostienen que dichas prácticas colonialistas representan un avance en el progreso de las propias culturas y países invadidos y expoliados, al ser tutorizados por potencias industriales, quienes inyectarían en ellas el sentido de la civilización occidental:

> *¿Acaso es una desdicha que la magnífica California haya sido arrancada a los holgazanes mexicanos, que no sabían qué hacer con ella? La "independencia" de algunos españoles de California y Texas sufrirá, quizás; la "justicia" y otros principios morales puede que sean afrentados aquí o allá, pero ¿qué significa todo esto ante tantos hechos de este tipo en la historia universal?". "Todas esas pequeñas naciones impotentes deben estar reconocidas, en suma, a quienes, siguiendo necesidades históricas, las agregan a un gran imperio, permitiéndoles así participar en un desarrollo histórico al cual abandonadas en sí mismas, habrían permanecido completamente ajenas. Es evidente que ese resultado no podría ser realizado sin aplastar algunas dulces florecillas. Sin violencia no se puede llevar nada a buen fin en la historia* (Marx, citado en Zea, 1983:5)

En los creadores del socialismo científico subyacía una idea de progreso social donde la constitución del Estado nacional resulta indispensable para el capitalismo. Las variaciones geopolíticas de Europa debían favorecer la formación y consolidación de grandes entidades estatales viables cuya "misión civilizadora" suponga un avance en el internacionalismo del proletariado. "Los pueblos periféricos salvajes", "las reliquias etnográficas", "los pueblos de borrachos" (descripciones de Engels a eslovacos, croatas, serbios, etc.) sólo tienen la opción de sumarse al proceso integrador que el desarrollo capitalista impone a la historia (Haupt, 1978). Aquí ya está trazada la historia de la humanidad como un proceso evolutivo lineal, por fases, y se ha categorizado a pueblos y culturas según esa métrica, donde determinados indicadores señalarán el grado de evolución de estos.

Para Aníbal Quijano (2000) la invisibilización de América en la historia universal tiene connotaciones racistas, pues el racismo es una construcción ideológico-política que da sustento a la dominación social y económica justamente en los albores de la conquista y colonización de América por los europeos. Es una forma de legitimar la explotación extrema ejercida sobre la población originaria de este continente y sobre la población expatriada de África como esclavos bajo razonamientos naturalistas: características biológicas y mentales de estos grupos sociales les incapacitan para crear cultura, de ahí que sea natural lo que refleja la división del trabajo, en la escala local y global: "lo blanco", lo "superior", son quienes se apropian de la riqueza y son beneficiarios de la acumulación;

mientras que lo "no blanco", lo "inferior", son los trabajadores que generan la riqueza para los otros. Lo señala así Mandel:

> *El racismo justifica estas prácticas inhumanas afirmando la superioridad y el "destino histórico civilizador" de la raza blanca. De un modo aún más sutil, este mismo racismo expropia a los pueblos colonizados de su propio pasado, de su propia cultura, de su orgullo étnico, e incluso de su lengua, al tiempo que les arranca sus riquezas nacionales y una buena parte de los frutos de su trabajo* (Mandel, 1979:39).

Esta interpretación ha logrado ya un amplio consenso entre los latinoamericanistas, historiadores y pensadores del desarrollo. Raúl Prada Alcoreza arriesga el concepto de *Economía política racial* para explicar esa subrepticia dualidad entre cuerpo-concreto y espíritu-abstracto, donde el ser de "color" encarna lo primero, mientras lo blanco se identifica con la civilización y el progreso. De aquí se entiende la "razón civilizadora" de conquista y colonia para saquear territorios y pueblos, como aquello concreto, sin "espíritu" (Prada Alcoreza, 2015).

Dentro de este proceso ideológico-cultural, la estructuración del mundo colonial se consolida en dos dimensiones: una externa y otra interna. Hacia el exterior, América originaria es afirmada como "pueblos sin historia"; y hacia el interior, el paradigma superior-inferior se reproduce desde las clases dominantes (criollos y mestizos de élite) sobre los pueblos indios y afrodescendientes, en una lógica de colonialismo interno que mantiene el interés sobre ellos exclusivamente en cuanto mano de obra necesaria para haciendas, plantaciones y servicios. Gunder Frank (1966), señala que la lógica colonial metrópoli-satélite/desarrollo-subdesarrollo penetra y estructura la propia vida económica, política y social de las colonias y países latinoamericanos. Siendo países satélites de las viejas metrópolis en la economía mundial, se convierten en metrópolis respecto a sus propias regiones interiores, tejiendo de esta manera un sistema de subdesarrollo en espiral inversa.

La segregación racial y económica instituida por el poder colonial se mantuvo tras la emancipación de los países del continente respecto de la Corona española. La idea de Bolívar y los libertadores fue organizar sociedades y naciones con la vista puesta en el modelo económico y político de países europeos como Francia e Inglaterra (Bolívar, 2003), marcando así una modernidad subordinada como ruta inexorable de dependencia política, económica y cultural. Bolívar al optar por la independencia asume el patrón político-ideológico dominante en esa época: las ideas liberales y de progreso como vías para redimir al pueblo americano del estado de alienación colectiva al que ha sido convertido por la dominación colonial española:

> *Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir, ni saber, ni poder, ni virtud (…) Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción* (Bolívar, 2011).

Para el libertador, es la opresión y la ausencia de derechos la que genera el ostracismo y la miseria, aunque algunos de sus escritos mantienen la idea de "civilizar a los salvajes". El hilo conductor de su pensamiento independentista es que una vez liberados del yugo español, nuestras sociedades convertidas en repúblicas democráticas, instaurando los derechos universales y las libertades individuales, se encaminarían hacia un destino de civilización y bienestar. Para Bolívar «el sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política». ¿Quién es el sujeto histórico en el proyecto político y societal de Bolívar? Sin duda, los mestizos de élite y los criollos, que surgen como herederos de un continente usurpado y sometido por poderes extranjeros. Pueblos indios y afrodescendientes no cuentan en la nueva historia que se construye con la independencia:

> *Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa, pues que hasta España misma, deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis* (Bolívar, 2011).

La independencia es un proceso político que cambia las relaciones de poder constituidas en la América colonial. Corta la cadena de dominación imperial y permite que los grupos emergentes de criollos y mestizos de élite tomen el poder y configuren las nuevas naciones en función de sus intereses. Para el pueblo llano, para las culturas originarias y afrodescendientes, estos violentos procesos —en los que participaron con su sangre— no significó transformación alguna, pues, con determinadas variantes, el sistema de exclusión social y económica se mantuvo, incluyendo la reproducción ideológica cultural del racismo y el colonialismo interno. La formación social latinoamericana se configuró sobre la base de la segregación social y racial y un sistema de privilegios para una ínfima minoría criolla y blanco-mestiza. Indios y negros rezagados al peonaje en haciendas y plantaciones mientras los mestizos quedaban relegados a ocupaciones de segundo nivel en la gestión administrativa de las propiedades de la clase dominante (Quevedo Ramírez, 2015). De ahí que, en la última batalla por la independencia, en Quito, apareciera visionariamente un escrito en los muros de la ciudad que rezaba lo siguiente: «…último día de despotismo y primero de lo mismo…».

Posteriormente, el continente se enfrascará en luchas fratricidas entre las diferentes fracciones de la clase dominante: liberales y conservadores se alternarán en el poder, sin lograr constituir proyectos nacionales hasta finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, cuando las corrientes liberales toman el poder y organizan el Estado con la mirada puesta en la inserción en el capitalismo mundial.

Para los pueblos originarios, esta época liberal constituyó sin duda la segunda ola del colonialismo: la opción estatal fue integrarlos en el modelo de sociedad dominante,

anulando con políticas públicas su especificidad sociocultural en función de la homogenización en la modernidad. Desde entonces el discurso de lo moderno será el paradigma dominante, y la apelación a lo tradicional o a la diferencia resultará ahistórico en un proceso irreversible, único y universal.

La fatalidad histórica que se consolida en este período en América Latina es la de un dualismo estructural, donde coexisten dos mundos, aquel que pretende insertarse en la lógica económica, política y cultural "occidental", mundial, y el mundo de los pueblos indígenas, situados en la periferia de la sociedad, sin canales de expresión ni posibilidades de autodeterminación. El Estado y la democracia que se construyen tienen como único propósito una modernización capitalista en la que ese otro mundo no tiene espacio más que renunciando a su pasado y a su cultura, como se afirma en un clásico estudio sobre la sociología indigenista ecuatoriana, realizado pioneramente por un intelectual liberal de principios del siglo xx:

> *El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina (…) Finalmente, la solución del problema del indio no lo ha de resolver el mismo indio con sus sublevaciones, que ya tiene en la historia nacional manifestaciones viriles repetidas, sino que el factor principal del éxito es en primer término el hacendado, con la contribución de su cultura, luego simultáneamente, la acción política, la acción religiosa y la acción social acabara la obra de la reivindicación de los derechos del indio, incorporándolo a la vida nacional, pues que el hacendado, el político, el cura y el perjuicio social, le han mantenido postergado* (Jaramillo, 1983b: 99 y 243).

El tema de fondo de esta visión es que se asume como natural y evidente un conjunto de criterios sobre los pueblos indígenas que expresan, primero, que los indígenas necesariamente deben ser integrados al proceso de modernización de la sociedad y, segundo, que son incapaces, por sí mismos, de encontrar los caminos de su liberación y bienestar. En el eje discursivo de este pensamiento se cultiva el tratamiento del dualismo estructural ya enraizado donde "el problema indígena", como se llega a denominar a la persistencia de pueblos originarios, es una barrera en la construcción del Estado-nación como entidad homogénea y viable.

La ideología institucionalizada

Una vez que se ha mostrado el surgimiento y desarrollo de la ideología que avala la supremacía cultural europea sobre las denominadas "subculturas americanas", enraizada en la colonia, afirmada en la filosofía europea y reproducida tal cual en el período republicano en forma de colonialismo interno, resulta vital demostrar cómo estos constructos político-ideológicos se han diseminado y globalizado hasta constituirse en paradigma dominante del pensamiento cotidiano. Valga el siguiente testimonio que muestra cómo en aún en la historia contemporánea sigue sin reconocerse plenamente la existencia de América Latina:

> *En 1969, en Viña del Mar, el canciller chileno Gabriel Valdés expuso los intereses de los países de América Latina. Estaba ahí Henry Kissinger, quien le dijo: "Usted acaba de pronunciar un discurso raro. Viene a hablar aquí de América Latina cuando eso no es importante. Nada importante podría venir del Sur. La historia jamás ha tenido lugar en el Sur (...) Lo que suceda en el Sur no es importante… América Latina puede hundirse en el mar que nada nuevo ni importante pasaría en el mundo* (Feinmann, 2006:82).

Desde la orilla en la que se teje el tapiz homogéneo de la modernidad, Lawrence Harrison, ex jefe de las misiones de USAID en varios países de América Latina entre 1965-1981, y hoy prominente teórico del paradigma de la cultura, afirma en varias de sus publicaciones que las diferencias entre los países, para que unos —en su entendimiento— sean exitosos y ricos, y otros pobres y atrasados, radica en los valores:

> *¿Qué explica la persistencia de la pobreza y el autoritarismo? ¿Por qué han resultado tan difíciles de lidiar? ¿Por qué no hay países en África, Asia y América Latina, fuera de los dragones asiáticos, que hayan transitado hacia el grupo de élite de países ricos? Los diagnósticos convencionales que se han ofrecido durante el último medio siglo, explotación, imperialismo, déficit de educación y conocimientos técnicos, falta de oportunidades, falta de capital, mercados inadecuados, instituciones débiles son claramente insuficientes. El elemento fundamental que ha sido ignorado en gran parte es el cultural: es decir, valores y actitudes que se interponen en el camino del progreso. Algunas culturas, sobre todo las del oeste y las de Asia oriental, han demostrado más propensión a avanzar más. Sus logros son reiterados cuando su gente emigra a otros países, como en los casos de los británicos en los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda; y los chinos, japoneses y coreanos, que prosperaron donde han emigrado* (Harrison & Huntington, 2001:1).

Harrison invoca a varios autores latinoamericanos, como Mario Vargas Llosa, Carlos Montaner, Mariano Grondona y otros, cuando se refiere a lo inapropiado que resultan las explicaciones que incorporan elementos estructurales en la historia de América Latina:

> *Ni el "colonialismo" ni la "dependencia" tienen mucha credibilidad hoy. Para muchos, entre ellos algunos africanos, el estatuto de limitaciones sobre el colonialismo como explicación del subdesarrollo caducó hace mucho tiempo. Además, cuatro antiguas colonias, dos británicas (Hong Kong y Singapur) y dos japonesas (Corea del Sur y Taiwán), son ahora parte del primer mundo. Rara vez se menciona hoy la dependencia, ni siquiera en las universidades estadounidenses, donde hace no muchos años era un concepto popular que no permitía ningún desacuerdo. Contribuyeron a la desaparición de la teoría de la dependencia, entre otros factores, la caída del comunismo en Europa Oriental; la transformación del comunismo en China en el autoritarismo convencional, cada vez más libre mercado; el colapso de la economía cubana, después de que Rusia detuvo masivas subvenciones soviéticas; el éxito de los dragones asiáticos en el mercado mundial; la derrota de-*

> *cisiva de los Sandinistas en las elecciones de Nicaragua de 1990; y el abandono de la estridencia anti-Yanqui contra la iniciativa de México para unirse a Canadá y los Estados Unidos en el NAFTA* (Harrison & Huntington, 2001:3).

Transitar hacia la modernidad implicaría transformar aquellos elementos perturbadores para el progreso e impregnar nuestras sociedades con los valores intrínsecos a las democracias liberales que constituyen un modelo universal de progreso y bienestar. *El subdesarrollo está en la mente,* un libro de gran difusión de Lawrence Harrison (1985), constituye sin duda, la mejor expresión de esta corriente.

Esta visión convertida ya en paradigma del sentido común societal tiene al menos tres sesgos de origen: evita fácilmente el análisis estructural e histórico del proceso de constitución del Estado-nación latinoamericano; no aborda la complejidad de las culturas originarias en nuestro continente, que subsumidas por la dominación colonial interna y externa, aún luchan por reconstruir caminos propios de identidad y vida; y asume la perspectiva de desarrollo capitalista occidental como universal.

Como conclusión, conviene resaltar, en primer término, y de acuerdo con Bauman, que es *precientífico hablar de jerarquías culturales* (Bauman, 2002), pues la cultura, en sí, es reflejo de ideales de vida en contextos específicos, donde nada carece de sentido espiritual y referencia social, base de la identidad colectiva de un pueblo, de una nacionalidad; cada cultura edifica un conjunto de imaginarios, valores y sentidos para interactuar con su medio biofísico y social y lograr la más razonable adaptación que permita a dicho colectivo su reproducción sociocultural y material.

En segundo lugar, debe quedar claro que es la dialéctica Poder y Paradigma la que construye artificiosamente la ideología del superior-inferior. Históricamente, quien conquista inferioriza al conquistado, destruye su imaginario y pretende reubicarlo en su cultura y valores de tal suerte que internalice que el dominador es portador de sabiduría, poder y civilización. El éxito del conquistador se torna sostenible y pleno cuando el conquistado reproduce su cultura y le agradece su luz civilizatoria.

En tercer lugar, queda explicitada la mutación de la enajenación originaria en una trama de doble dimensión: por un lado, la construcción del "subdesarrollo" para nuestros países, y por otro, una actitud de exclusión de las clases dominantes locales con la población indígena, afroamericana y mestiza de origen popular, relación que se reproduce piramidalmente entre los diferentes estratos y segmentos de la población.

En cuarto lugar, también se puede concluir que el colonialismo sirve de plataforma para el denominado "subdesarrollo contemporáneo" y su base primario-exportadora que ha condicionado la incorporación de estos países a la mundialización desde el siglo XVI (Baez, 1982).

En quinto lugar, cabe enfatizar que estas construcciones ideológicas persisten hoy bajo múltiples expresiones tanto en las políticas públicas como en la cotidianidad de las relaciones interculturales de nuestros países.

Y, por último, parece obligado señalar que esta historia no está cerrada, y que pueblos y nacionalidades están hoy reconstruyendo sus presupuestos culturales desde su perspectiva identitaria para cobrar protagonismo en la sociedad del siglo XXI, lo cual implica que, a pesar de su holocausto, nunca perdieron el cordón umbilical con sus matrices ancestrales.

Crecimiento económico

Las teorías clásicas, neoclásicas y subsiguientes insistirán sistemáticamente en la necesidad ineludible de la acumulación de capital y la industrialización como condición *sine qua non* para lograr el objetivo del desarrollo (Alburquerque, 2013). De inicio, se enraízan tres pilares estructurales en la construcción del sistema: el colonialismo como mecanismo de extracción de las materias primas para su industria, la gestión del mercado como mecanismo de acumulación de riqueza y el trabajo como nodo de la producción.

El primer elemento constituye la partida de nacimiento de la división del mundo entre países industrializados y países coloniales primario-exportadores, división internacional del trabajo que con determinadas variantes se mantiene hasta la actualidad, y que explica en gran parte las distorsiones del proceso de desarrollo latinoamericano; hoy, extractivismo o neoextractivismo representan los ejes de la conflictividad social, política y ambiental del siglo XXI.

El segundo elemento, relacionado con la gestión del mercado, igualmente arrastra vitales determinaciones geopolíticas, ya sea en términos de proteccionismo regulatorio preservando la producción nacional, sobre todo en la primera fase de industrialización, o ya sea promoviendo políticas internacionales de libre comercio en las fases posteriores donde la producción nacional es altamente competitiva y ampliada. Los enfoques del pensamiento económico clásico, neoclásico y keynesianismo suelen oponer estas opciones, sin embargo, como bien señala Alburquerque (2013), las teorías de Hamilton para EEUU y Lizt para el capitalismo emergente en países como Alemania y Francia las contemplan como complementarias; como así lo harán también posteriormente Japón, China y otros países al decidir transitar por esa vía (Payne, 2012).

El trabajo asalariado es otro aspecto constitutivo del sistema capitalista. Para Marx, el trabajo humano y su expresión en salario representan el punto nodal en la producción de la plusvalía capitalista. La jornada laboral y el establecimiento del salario mínimo vital son, por ello, los puntos de conflicto en la historia de las luchas obreras. Actualmente, las estrategias de competitividad impulsan la deslocalización de las grandes empresas manufactureras, las maquilas y otros mecanismos que apuntan a mejorar las ganancias del capital sobre el trabajo aprovechando las ventajas comparativas de salarios entre países del centro y la periferia.

La naturaleza, en la teoría económica del capitalismo, tiene vital importancia como objeto de explotación, extracción y transformación. Los fisiócratas cuyo objeto de reflexión es el desarrollo agrícola, señalaban proféticamente que la naturaleza no debe ser sobrepasada en sus leyes naturales, pero para Adam Smith es simplemente fuente de

materia para la producción. Las denominadas ventajas comparativas de David Ricardo cuando se refiere a la especialización en líneas de producción con mejores oportunidades por sus costes, y luego el aporte de Marshall respecto a la mayor o menor posibilidad de acceso a recursos de la naturaleza y a sus condiciones de procesamiento como factor de desarrollo de la producción en sus propuestas de distritos industriales y organización territorial de la producción, reafirman la necesidad del capital de profundizar la división internacional del trabajo entre países industrializados y exportadores de materias primas, convirtiendo a la naturaleza en fuente inanimada de extracción ilimitada.

Otros elementos identificados en la consolidación del capitalismo son: el desarrollo tecnológico para la optimización de la producción (eficiencia, eficacia, reducción de mano de obra, automatización, etc.); la organización de la producción (Marshall) como factor adicional a tierra, capital y trabajo y como respuesta al individualismo (egoísmo) expresado en la teoría clásica; y, finalmente, el desarrollo de la educación y la conformación de capital humano como condición de la innovación tecnológica y organizativa (Alburquerque, 2013).

Naciones Unidas en la década de los cincuenta desarrolla con sendas comisiones de expertos aplicaciones de la teoría del crecimiento. Es memorable el informe *Medidas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados* de 1951, donde se recalca la necesidad de ahorro, acumulación e industrialización, bajo la planificación del Estado (Alburquerque, 2013). Luego otros estudios insistirán en este mismo modelo añadiendo elementos como la tecnología o las ventajas comparativas dentro del impulso inicial hacia el despegue industrial.

En síntesis, el paradigma base que alimentará la noción de desarrollo es el de crecimiento económico, a partir de la generación de capital obtenido principalmente de la producción industrializada, la cual sólo ha sido posible con procesos de acumulación originaria de capital cuyo origen data del comercio, la extracción de materias primas de las colonias y la explotación de la naturaleza. A este circuito, se le debe agregar la explotación del trabajo humano, la división social e internacional del trabajo, el desencadenamiento de los "poderes de la producción" como la educación, las infraestructuras, la innovación permanente en el ámbito de la tecnología y la organización, los territorios y sus ventajas comparativas y el rol del Estado.

Todos estos elementos que sistematizan la experiencia histórica del capitalismo conforman el *vademécum* de este sistema que se postula como universal, y señalan una suerte de bitácora u hoja de ruta para otros países que buscan por decisión propia o ajena alinearse en la vía del desarrollo a través de las denominadas teorías de la modernización, aunque ninguna de estas teorías ha sabido visibilizar nunca los límites del crecimiento en términos ambientales en relación con las tasas de contaminación y de reposición en un ecosistema global finito.

La teoría de la modernización

Si bien el apartado anterior ofrece algunas pautas para entender la génesis y el sentido de la noción de desarrollo como crecimiento económico y proceso evolutivo del capitalismo, tal vez sea necesario ahora desentrañar dicha noción como estrategia misional de los centros del poder global hacia su periferia, tanto en el plano internacional como hacia el interior de cada país.

La relación modernización / desarrollo

En los inicios del siglo xx ya se discutía en EEUU y en otros países las dicotomías existentes entre el sector rural y el sector urbano. El ámbito rural resultaba disfuncional al desarrollo del capitalismo como sistema orgánico, pues las estructuras agrarias definidas como tradicionales impedían la ampliación y desarrollo de las industrias, obstruían el crecimiento del mercado y retrasaban la reproducción ampliada del sistema en su conjunto. La sociología agraria norteamericana de tinte funcionalista (Guillete 1920; Taylos 1926; Sorokin y Zimmerman 1929; Roher y Douglas 1969) destacó por investigaciones, diagnósticos y estudios que daban cuenta de estas disparidades y ofrecía estrategias para corregirlas modernizando el agro a través de pioneros programas de "desarrollo de la comunidad" y "extensionismo rural" (García, 1976). Estas estrategias, que se constituyeron en referencias de colonialismo interno, luego pasarán a conformar las estrategias geopolíticas de los EEUU en relación con el Tercer Mundo, como expresó Harry Trumann en su discurso de posesión como presidente de EEUU en el 1949, dando por inaugurada la "era del desarrollo" como un programa de incidencia para encausar sociedades "sub" hacia escenarios previamente diseñados:

> *Debemos embarcarnos en un nuevo programa para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso técnico sirvan para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro almacén de conocimientos técnicos, para ayudarles a darse cuenta de sus aspiraciones para una mejor vida, y en cooperación con otras naciones deberíamos fomentar la inversión de capital en áreas necesitadas de desarrollo* (Truman, citado en Valcárcel M, 2007:6).

La noción de desarrollo adquiere aquí una tercera sustanciación adicional: como misión. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española tiene al menos tres acepciones sobre desarrollo: deshacer un rollo, incrementar algo y efectuar acciones u operaciones para cambiar una forma original en otra (RALE, 2014). Con este concepto se supone entonces que algo está enrollado y requiere ser desplegado; que es posible incrementarlo y que es susceptible de intervenir para cambiarlo. En esta relación son, a su vez, indispensables un sujeto y un objeto: el sujeto que interviene para desarrollar al objeto y el objeto "enrollado", "estancado", "bloqueado" que puede desplegarse, que puede ser modificado.

Trasladado al campo sociológico, el sentido del concepto desarrollo significaría: la existencia de una sociedad "estancada", "trabada", "bloqueada" en su desenvolvimiento que

requiere por ello una intervención "de alguien o algo" externo a su naturaleza que implementarán un conjunto de operaciones orientadas a modificar su situación de "bloqueo" para desplegarla hacia su madurez. En esta lógica misional se presupone que el sujeto o agente tiene una agenda prediseñada para su intervención en las sociedades "objeto de desarrollo", cuya dinámica interna es la que va a ser modificada imprimiéndole un ritmo y curso diferente.

Quienes idearon la aplicación del concepto "desarrollo" a las sociedades se basaron en presupuestos teóricos e ideológicos inmanentes a la sociedad industrial. Tomaron las teorías evolucionistas extraídas de la biología como marco de referencia para afirmar un proceso "natural" de las sociedades a semejanza de los organismos vivos, cuyo desarrollo natural es crecer, madurar, ser capaces. De la noción de progreso tomaron la actitud creativa y dominadora del hombre sobre la naturaleza a través de la tecnología y la industria, creando infinitas posibilidades de bienestar a través del crecimiento económico.

Desde sus inicios el concepto de "desarrollo" lleva el tatuaje de la "modernización" como transformación de las formas precapitalistas de producción que pasan a ser organizadas por el capital, la iniciativa privada empresarial y el mercado. Es una cosmovisión global que imprime una sola racionalidad en todos los ámbitos y es el sendero obligado a transitar, aun cuando pueda ser desplegado por diferentes agentes:

> *Cuando Alan Touraine extiende la noción de desarrollo utilizándola como categoría de análisis válida para todos los procesos de industrialización, caracteriza los modos de desarrollo según el agente de desarrollo. Se refiere entonces a varios casos diferentes de industrialización: la Inglaterra del siglo XVIII y su burguesía nacional, la Alemania del siglo XIX conducida por el Estado bismarckiano, la Unión Soviética del siglo XX desarrollada por el partido-Estado. En cuanto a las sociedades del Tercer Mundo, llamadas a veces sociedades dependientes, el agente de desarrollo se caracteriza por ser externo, es decir los países colonizadores o las empresas multinacionales* (Arocena, 2002:17).

Así, la estrategia del desarrollo diseñada en esos momentos por los ideólogos del gobierno estadounidense obedecía claramente a dos objetivos: funcionalizar las economías de los países periféricos a las necesidades de expansión del capital transnacional de base estadounidense, y por otro, eliminar la perspectiva de que en este espacio geopolítico pudiesen germinar procesos socialistas en la línea cubano-moscovita, es decir, otro proyecto de desarrollo.

La misión civilizatoria del desarrollo consiste entonces en transformar a los subdesarrollados en:

> *(...) sociedades modernas y dinámicas capaces de insertarse competitivamente en mercados dinámicos globales. Las políticas de los organismos internacionales, de la cooperación internacional y de los propios estados y gobiernos de la mayoría de países se inscriben en este paradigma. El reto de la modernización sería el de lograr que los países de historia y cultura diferentes dejen de ser diferentes tanto*

> *por imposición como por decisión de las propias elites o clases gobernantes. Todo aquello que les es particular, específico, propio, diferente, tiene que ser negado, rechazado, reemplazado por ser un impedimento a la modernización, sea esto religión, cosmología, concepción y utilización del tiempo y el espacio, ética del trabajo o relaciones entre individuo y comunidad* (Escobar, 1996).

En síntesis, el desarrollo es una construcción política en un contexto históricamente determinado, el de la postguerra, donde se marca el liderazgo hegemónico de Estados Unidos y con ello su misión de envolver a los países latinoamericanos en la modernización de sus estructuras institucionales, transformar las culturas locales en función del mercado y el concepto empresarial de competencia y acumulación, y subsumir las formas tradicionales de organización económica, todo lo cual está caracterizado como barreras para el desarrollo.

CUADRO 1
CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DE LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN

- Universalismo. El esquema evolucionista que propone tiene validez universal. El supuesto: existe un modelo único de desarrollo. Lo que ha pasado en los países capitalistas da las pautas, la perspectiva a seguir a los países subdesarrollados que desean abandonar su condición de tales.
- Etnocentrismo. El desarrollo de occidente es el más elevado y sus instituciones las más necesarias. Las sociedades del Tercer Mundo no son vistas como posibilidades diversas e incomparables de modos de vida, sino colocadas en una única vía "progresista".
- Dicotomismo. Existen dos sectores en la sociedad, uno moderno que cumple un rol activo en la transformación, y uno pasivo, el tradicional, que impide el desarrollo. Este es igualado a crecimiento y lo moderno a lo industrial y occidental. Lo tradicional constituye simplemente lo no moderno, deviniendo así en una categoría residual.
- Evolucionismo. La modernización implica una larga marcha que pasa por diversas etapas, las que hay que atravesar inexorablemente para llegar al ansiado desarrollo.

Fuente: Valcárcel (2006:5)

La dimensión global del desarrollo como categoría institucionalizada se evidencia en la multiplicidad de organizaciones internacionales ya sean de orden multilateral, bilateral o de la cooperación, que utilizan explícitamente el término desarrollo en sus denominaciones, tales como el BID, OCDE, PNUD, USAID. El número se eleva a más de un centenar. En sus programas apelan generalizadamente a contribuir al desarrollo, la lucha contra la pobreza, y apuntalar el crecimiento económico, o dicho de otra manera, su pretensión es contribuir a la integración funcional de nuestros países al sistema capitalista mundial (Payne, 2012).

Modernización y colonialismo interno

Como ya se ha señalado, una característica de la teoría de la modernización es que parte de la existencia de dos sociedades, una atrasada (rural, agraria) y otra moderna (urbana, industrial). Las políticas de modernización señalan que esta dualidad debe ser superada a través de programas de asistencia que abarquen varios aspectos y componentes de la sociedad hasta lograr una integración armoniosa del desarrollo nacional, pues las áreas periféricas y subdesarrolladas son obstáculo al desarrollo de las áreas más dinámicas de la economía (Carpio, 1992). El antropólogo norteamericano Robert Redfield intentó una caracterización general de las comunidades rurales bajo un tipo ideal denominado "sociedad folk", cuyos elementos centrales serían:

> *(…) pequeña, aislada, analfabeta y homogénea; tiene un gran sentido de solidaridad grupal y un sistema convencional y coherente en su manera de vivir al que se llama "cultura". El comportamiento de la gente es tradicional, espontáneo, no crítico y personal; no acostumbra a experimentar ni reflexionar con fines intelectuales. El parentesco es la base de su organización social, la familia, la unidad de acción. Lo sagrado prevalece sobre lo profano. La economía es más bien de prestigio que de mercado* (Redfield, 1942).

Estas dicotomías son asimiladas dentro del paradigma de modernización y desarrollo en la antropología evolucionista y culturalista norteamericana que proponían «que las entidades étnicas se les podía ahorrar algunos peldaños evolutivos por los que las sociedades occidentales ya habían transitado, de tal manera que se les sometiera a un proceso de aceleración histórica; metafóricamente, los indígenas serían "inyectados" de cultura occidental, con nuevos avances técnicos, de tal manera que se modificará lo que se consideraba como su intrínseca actitud propensa a lo tradicional, a lo atrasado» (Ortega, 1981:4-5). La aplicación de estos enfoques se realizó en EEUU en la década de los treinta como parte de los programas denominados "Desarrollo de la Comunidad" y, con ese legado, la misión modernizadora se traslada a nuestros países, especialmente al mundo rural desde los años cincuenta y sesenta (Barsky, 1984). Así, la estrategia de la modernización conjugó a lo largo de la historia un conjunto de visiones y políticas para el desarrollo de las sociedades periféricas cuyas líneas generales normalmente se diseñaban en el norte para ser aplicadas por los gobiernos latinoamericanos y por una amplia diversidad de agentes de desarrollo entre los que destacan los organismos internacionales y de cooperación.

Así por ejemplo, es la Misión Andina de las Naciones Unidas (1956) quien inicia en Ecuador los programas de desarrollo de la comunidad, con miras a lograr la integración sistémica de las comunidades indígenas y campesinas a la sociedad nacional. Sienta los precedentes históricos y la experiencia práctica de acciones en más de doscientas comunidades rurales del área interandina. Desde allí hasta la actualidad, el desarrollo rural será entendido como la dotación de servicios e infraestructura básica orientada hacia fines productivos incorporando funcionalmente los componentes de organización y participación comunitaria, pero siempre excluyendo el componente tierra.

Aquí las nociones de "progreso y atraso" ya son parte cultural e ideológica de las clases dominantes en el poder. Desde el ex Consejo Nacional de Planificación de Ecuador (CONADE) así se ha reconocido: «de una revisión general de los planes de desarrollo, se constata que el tratamiento dado a la población indígena se inspira en una corriente indigenista, esto es, una política orientada a integrar a los indígenas en la sociedad nacional, como una forma de "redimirlos" del atraso y postergación histórica de los que han sido víctimas. En el fondo, subyace una visión dualista de la sociedad, según la cual los indígenas, perteneciendo a la sociedad tradicional, deberían evolucionar a la sociedad moderna, asociando a esta como sinónimo de progreso» (CONADE, 1984).

En la década del sesenta, la revolución cubana enciende las luces de alarma del gobierno estadounidense sobre las fuertes contradicciones socioeconómicas al interior de los países de Tercer Mundo y que estas no se resolvían con la superficialidad desarrollista desplegada por sus agencias en el frente rural. Por ello, en 1962, imponen en la organización de Estados Americanos (OEA) la famosa "Carta de Punta del Este" cuyas principales definiciones son las siguientes:

CUADRO 2
ELEMENTOS CENTRALES DE LA CARTA DE PUNTA DEL ESTE, OEA, 1962

- «Impulsar, dentro de las particularidades de cada país, programas de Reforma Agraria Integral, orientada a la efectividad de transformación de las estructuras e injustos sistemas de tenencia y explotación de la tierra donde así se requiera…»
- «Robustecer la base agrícola, extendiendo los beneficios de la tierra en forma cada vez mayor a quienes la trabajan, y asegurando en los países de población indígena, la integración de esta al proceso económico, social y cultural de la sociedad moderna.
- Para la realización de estos propósitos deberán adoptarse, entre otras medidas tendientes al establecimiento o mejoramiento, según el caso de los siguientes servicios: extensión, crédito, asistencia técnica, investigación, y mecanización agrícola, salud y educación, almacenamiento y distribución, cooperativas y asociaciones campesinas, programas de "desarrollo comunal"».
- «Estados Unidos ayudará a los países participantes cuyos proyectos de desarrollo establezcan medidas de ayuda propia y política económica y social acorde con los principios de esta carta».
- «Los países participantes solicitarán el apoyo de estos países exportadores de capital y de las instituciones componentes para que otorguen ayuda con el fin de lograr estos objetivos».

Fuente: CCTA (1981, 23-26)
Elaboración: Carpio, 2015

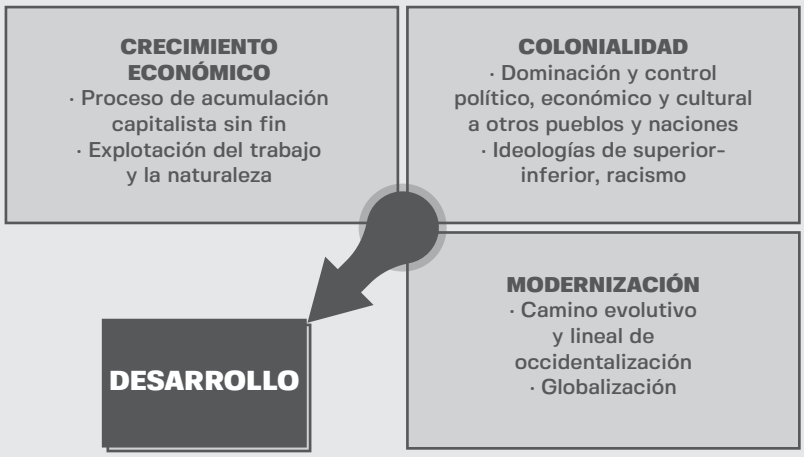
Obviamente este discurso perseguía en la práctica al amortiguamiento de las contradicciones sociales despejando los rezagos precapitalistas para desarrollar la agricultura empresarialmente, constituir un nuevo tipo de productor agrícola (tipo *farmer*) y orga-

nizar la producción de acuerdo con los condicionamientos de la división internacional del trabajo y del mercado mundial.

La teoría de la modernización conceptualmente representa el culmen de la noción de desarrollo, logrando su madurez y proyección como ideología, cultura y programa a nivel global. "Desarrollo" en el imaginario de la población se ha internalizado como: "un proceso que nos lleva de menos a más", "un avance", "crecimiento con base en lo económico", "evolucionar", "progresar", "lograr bienestar".[7]

Así, la visión del desarrollo es la de un mundo homogéneo y universal, donde el modo de vida de personas y sociedades está articulado por relaciones generadas en el contexto de mercados dinámicos y, desde ahí, la existencia de una ciudadanía universal conformada por productores y consumidores que, en permanente innovación y competencia, se convierten en el motor de la nueva historia de la humanidad. Misionalmente, el desarrollo debe contribuir a la conformación de esa ciudadanía universal de productores y consumidores y en el fomento de mercados dinámicos como base de realización de todos los circuitos vitales del individuo y la sociedad bajo parámetros universales para todos los pueblos sin distinciones culturales, económicas ni históricas (Carpio, 2009).

CUADRO 3
ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA NOCIÓN DE DESARROLLO



Elaboración: Carpio, 2015

7 Respuestas genéricas logradas en grupos focales en varias investigaciones que el autor ha desarrollado en la Fundación OFIS en veinte años de trabajo social.

CAPÍTULO 2
MÁS ALLÁ DEL DESARROLLO

No han faltado críticas a este proceso de construcción de la noción de desarrollo a partir de las tres dimensiones mencionadas: la colonialidad, el crecimiento económico y la modernización. De ellas han ido surgiendo múltiples adjetivaciones, tales como desarrollo humano, sostenible, local y otras denominaciones.

Una de las primeras reacciones a las políticas de desarrollo surge del seno del pensamiento latinoamericano al buscar las causas del "subdesarrollo". La CEPAL, bajo el liderazgo de Raul Prebisch, señala que el capitalismo ha dividido el mundo en dos zonas, el centro y la periferia, cada cual con economías especializadas diferencialmente: los primeros producirían productos industrializados y los segundos materias primas. En las relaciones comerciales, los países periféricos progresivamente se verían afectados por los términos desiguales de intercambio, razón por la cual se dificultaba el proceso de acumulación de capital y su consiguiente proceso de industrialización (Cardoso, 1977); por el otro lado, los países industrializados mejoraban sus condiciones en la espiral de desarrollo, análisis que sirvió para asentar posteriormente la idea de que el desarrollo produce subdesarrollo, tal y como lo plantearía Gunder Frank (1966) y la teoría de la dependencia (Cardoso, 1977). La alternativa que proponía la CEPAL —recordando a los ideólogos del capitalismo tardío— fue la política de sustitución de importaciones como estrategia de industrialización nacional. (Alburquerque, 2013).

Estas argumentaciones tienen eco hasta la actualidad, cuando se trata de analizar las dificultades estructurales de los países latinoamericanos para organizarse bajo el modelo capitalista o para superar los altos indicadores de pobreza que caracteriza a su población, o para demostrar la inviabilidad del desarrollo, como lo señala Aledo Tur:

> *No obstante, el desarrollo de los países occidentales se ha fundado en el subdesarrollo de los países coloniales y en la explotación y degradación de la naturaleza. No se puede entender el desarrollo económico y político de Occidente sin tener en cuenta la rapiña que tuvo lugar en los países coloniales desde el siglo XV. La esclavitud, la destrucción de ecosistemas naturales, la explotación económica y política del Sur por el Norte; en definitiva, la pobreza estructural y crónica de los países calificados como subdesarrollados está en directa relación con la prosperidad de la que gozamos los habitantes de los países occidentales* (Aledo Tur, 2003)

Ni las teorizaciones cepalinas ni las de los diversos enfoques de la dependencia llegaron a cuestionar el concepto de crecimiento económico y acumulación originaria, y no visualizaron una tercera vía para nuestros países, a excepción del pensamiento marxista que proponía la opción socialista como alternativa al capitalismo pero reconociendo la necesidad de una fase "democrática-burguesa" de desarrollo como lo proponían aquellos intelectuales de la línea ortodoxa estalinista (Alburquerque, 2013). Esta fue, por ejemplo, la línea que adoptó el partido comunista ecuatoriano —siguiendo las directrices políticas e ideológicas internacionales— cuando defendía que resultaba indispensable la integración de todos los estamentos sociales bajo el sistema clasista del capitalismo, la agudización de contradicciones sociales y el consiguiente desarrollo de procesos de revolución social liderada por el proletariado. Lo étnico perecería dentro del campesinado y este en la gran masa proletaria.[1]

Estos elementos, con matices distintos, son comunes en los programas de la izquierda marxista tradicional latinoamericana a pesar de los intentos de Mariátegui por reubicar el enfoque cuando señalaba:

> *La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser de los propios indios… Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número no desespera nunca su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres mientras sean una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, serán incapaces de decidir su rumbo histórico* (Mariategui, 2007)

En los años ochenta los pueblos indígenas y sus organizaciones se plantean nuevos avatares de lucha y empiezan a madurar y consolidar respuestas a los afanes integracionistas, con nuevas estrategias de resistencia a la pretendida asimilación neocolonial perseguidas desde los diferentes espacios de la modernización occidental, siendo sus intelectuales quienes tempranamente desde la CONAIE se cuestionan que:

(…) cuando se habla de integración, siempre surge una pregunta: ¿integración a qué? Las respuestas pueden ser diversas: integración al desarrollo, a una nación o a una comunidad religiosa. Todas estas modalidades han sido puestas en práctica con los pueblos indígenas. Pero en la mayoría de los casos, por no decir siempre, se ha partido de un presupuesto errado, ideológico: creer que la integración pasa necesariamente por un proceso de homogenización. Y entonces integración significa tener los mismos valores, reducir las diferencias y homogenizar las prácticas sociales, las creencias y hasta el lenguaje. El mismo desarrollo cultural del país se sustentó en el rechazo al indio; un rechazo ancestral, cuyos orígenes están en la conquista, cuando se impone un único modelo, la cultura occidental (Diario *HOY*, 1987).[2]

---

1 Estas afirmaciones están presentes en el programa del partido Comunista del Ecuador aprobado en su VIII Congreso de agosto de 1968.

2 http://www.elcomercio.com/tag/diario-hoy /25 de julio de 1987

Contribuyen en la crítica organismos de cooperación comprometidos con la causa de los pueblos, intelectuales y académicos de izquierda quienes, en muchos casos, con los movimientos campesinos e indígenas, pugnan por desprenderse de las matrices eurocentristas para visualizar otras opciones de inteligenciación social, cultural, ecológica y política en el contexto de un Estado plurinacional.

El punto de inflexión en este proceso se produce en la década de los ochenta con el neoliberalismo que, sustentado en las teorías de libre mercado de Friedman y la Escuela de Chicago, da origen al llamado Consenso de Washington, cuyos postulados centrales son: «(i) situar al sector privado como motor principal de la acumulación de capital y el crecimiento económico; (ii) confiar en los mecanismos de libre mercado para la asignación de recursos; y (iii) desregular los movimientos del capital financiero, lo que supone dar prioridad al capital financiero sobre el capital productivo» (Alburquerque, 2013:31), a lo que debemos adicionar las políticas que pretendían reducir el Estado a su mínima expresión desprendiéndole de cualquier opción de control sobre la economía y el mercado.

El ajuste estructural y la globalización, avaladas por las instituciones globales que defienden al capital financiero transnacional, generaron fuertes niveles de pobreza y ampliaron las brechas de inequidad en todos los países donde se implementaron esas políticas. Alburquerque señala que «en 2003 la pobreza alcanzaba el 44% de la población total de América Latina, siendo además los indicadores de desigualdad los peores a nivel mundial» (2013:33). En este contexto, aparecieron varias corrientes que alzaron sus críticas al desarrollo realmente existente. A continuación, pasaremos revista al denominado desarrollo alternativo centrado en el mejoramiento de las condiciones de vida humana. Estos enfoques formulan la idea de *desarrollo humano*, que busca entender la dinámica de las necesidades humanas y su satisfactores. Luego aparecerá la noción de *desarrollo sostenible* centrado en los temas ambientales como sustento de las necesidades humanas, y, finalmente, el desarrollo local y territorial como espacios humanos. En todos los casos se manejan enfoques antropocéntricos. Finalizaremos el capítulo analizando el postdesarrollo que irrumpe frente estas tendencias.

Desarrollo Humano

Las corrientes críticas que empiezan a madurar en este proceso cuestionan que el enfoque de desarrollo realmente existente logre superar la pobreza y la inequidad, y sugieren, por tanto, que habría que pensar en otras entradas para promover un *desarrollo integral*. Desde la ONU, particularmente desde una de sus agencias, la OIT, se señala en 1976 que el desarrollo no estaba resolviendo los temas de empleo, pobreza y desigualdad, por lo que resultaba prioritario reorientar el desarrollo hacia la satisfacción de las necesidades básicas de una ingente población en estado de pobreza expresada en carencia de medios de supervivencia, inaccesibilidad a servicios básicos y públicos, y exclusión política y de oportunidades de participación. Como respuesta, surge la primera agenda de desarrollo para satisfacer las necesidades básicas de la población pobre del mundo con un horizonte temporal en el año 2000 (Payne, 2012). Representó el primer ejercicio de las agendas del Milenio y Post 2015, de amplia difusión durante las últimas décadas.

El enfoque en las necesidades básicas rápidamente se difundió "discursivamente" por los países tercermundistas y se incorporó al lenguaje de gobiernos y agencias e instituciones de desarrollo. Plantea el desarrollo como el acceso de la población al consumo de bienes de mercado y de servicios públicos, al empleo, a la participación política y a la equidad social: «En otros términos se trata del derecho que se tiene y la posibilidad de satisfacer las necesidades humanas de nutrición, vivienda, educación, salud, participación y cultura» (CONADE, 1984:179). A tono con los análisis del PNUD, el CONADE afirma que:

> *En los últimos años se ha ido constatando que el desarrollo no es sinónimo de crecimiento económico, pues a pesar de que los indicadores económicos señalan una situación positiva para el país en lo que respecta al crecimiento de su economía en las últimas tres décadas, sin embargo, las condiciones de marginalidad afectan al 50% de la población, esto es carencia de empleo, ingresos bajos y deficiencias serias en alimentación, educación, etc.* (CONADE, 1984:179)

Amartya Sen, pionero en imaginar propuestas alternativas de desarrollo, emerge como la figura más representativa de la corriente del desarrollo humano. En su crítica al desarrollo convencional plantea la necesidad de superar el entendimiento de desarrollo sustentado en el PIB, en los ingresos, en el desarrollo tecnológico o en la modernización (Sen, 2000). Este autor, si bien no niega estos factores, lo que señala es la insuficiencia de este enfoque para promover las libertades, para lo cual propone considerar elementos como la planificación social y económica, la educación, salud, derechos, participación y relevancia del rol de las mujeres, entre otros aspectos innovadores.

Para Sen, la libertad es un ideal del desarrollo que se logra a través de liberar al individuo de regímenes económicos que lo atan a relaciones de dependencia personal sin posibilidad de libre contratación, de regímenes políticos represivos y corruptos, con instituciones sociales y políticas que impiden el ejercicio de los derechos individuales y limitan las oportunidades sociales, económicas y de acceso a redes de seguridad.

Con libertad y libre albedrio y «con oportunidades sociales adecuadas, los individuos pueden formar efectivamente su propio destino y ayudarse unos a otros; no necesitan ser considerados como los receptores pasivos de los beneficios de ingeniosos programas de desarrollo» (Sen, 2000:20). La libertad constituye el medio y el fin del desarrollo, es el motor del cambio social por su incidencia en el desarrollo de capacidades y de las potencialidades de agencia. La expansión de las libertades es el objetivo del desarrollo.

Este enfoque sirvió como detonante para incorporar otras variables en la medición del desarrollo más allá del PIB y de los ingresos per cápita. Introduce la discusión sobre la pobreza y sus causas estructurales, además de incluir aspectos subjetivos en el desarrollo como la ética y la libertad.

Elemento relevante en la conformación de la idea de desarrollo de Sen es la reflexión, también pionera, sobre "mujer y desarrollo". Sostiene que «a lo mejor nada sea tan importante hoy en la economía política del desarrollo como que se reconozca como es debido la participación y el liderazgo en el terreno político, económico y social

de las mujeres. Se trata de un aspecto muy importante del desarrollo como libertad» (Sen, 2000:249). Considera la necesidad de que las mujeres y los movimientos feministas analicen su rol como *agentes* de los procesos sociales, para ampliar sus capacidades de gestión, acción y decisión soberana sobre los diferentes tópicos de su vida y bienestar. Si las mujeres activasen su agencia, las familias, los propios varones y la propia sociedad mejorarían su condición de libertad y bienestar. La agencia en las mujeres se activa con un conjunto de accesos que históricamente les han sido bloqueados como la educación, ingresos autónomos, propiedad, etc., los cuales permitirían su autonomía y empoderamiento.

En el año 1990 el PNUD presenta su "Informe sobre Desarrollo Humano", en cuya elaboración participó el propio Amartya Sen junto a un equipo de expertos internacionales y donde se reitera la idea de que no existe un vínculo directo entre el crecimiento del ingreso y el progreso humano. La necesidad de construir nexos positivos entre estos dos aspectos, así como la idea de que el crecimiento del PIB es necesario, pero no suficiente, se convierten en dos elementos relevantes de esta nueva perspectiva de desarrollo centrada en las personas:

> *El desarrollo humano es un proceso en el cual se amplían las oportunidades del ser humano. En un principio estas oportunidades pueden ser infinitas y cambiar con el tiempo. Sin embargo, a todos los niveles del desarrollo, las tres más esenciales son disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos para lograr un nivel de vida decente. Si no se poseen estas tres oportunidades esenciales, muchas otras alternativas continuarán siendo inaccesibles* (PNUD, 1990:34)

Según sus autores, el desarrollo humano se diferencia de otros enfoques recientes, como el del bienestar, cuyos contenidos asumen un sujeto del desarrollo pasivo, "beneficiario" de las acciones de desarrollo, y no participativo como ahora proponen; igualmente, dicho enfoque estaría centrado en la distribución de bienes hacia la población pobre y no en las estructuras de la producción.

Respecto al enfoque en las necesidades básicas establece distancias al señalar que este enfoque se centra en la satisfacción de necesidades básicas para la supervivencia de la población marginal (alimentos, vivienda, abrigo, agua, salud) dejando a un lado el acceso a las oportunidades a las que los seres humanos en general, y los pobres en particular, tienen derecho:

> *En cambio, el desarrollo humano compagina la producción y distribución de artículos de consumo y la expansión y uso de las capacidades humanas. También se concentra en las alternativas —en qué debe tener la gente, qué debe ser y qué debe hacer para asegurar su propia subsistencia. Además, el desarrollo humano se refiere no solamente a las necesidades básicas, sino también al desarrollo humano como un proceso dinámico de participación. Es aplicable tanto a los países menos desarrollados como a los países altamente desarrollados* (PNUD, 1990:35)

Son tres los aportes sustanciales que hace el PNUD a la teoría del desarrollo: el primero, relativizar las variables económicas señalando que el crecimiento, para que esté orientado al desarrollo humano, debe enfocarse adecuadamente a su distribución considerando las dimensiones socioculturales, la libertad política, económica y social. «El término desarrollo humano significa aquí, tanto el proceso de ampliar las oportunidades de los individuos como el nivel de bienestar que han alcanzado» (PNUD, 1990:35). El segundo es el intento de crear un instrumento de medición para determinar el grado de desarrollo humano por países a través de un índice que contempla tres componentes: la longevidad, los conocimientos y los niveles de vida decentes, cuyos indicadores nos permitirían determinar el Índice de Desarrollo Humano. De esta manera se propone un conjunto de indicadores generales para todos los países y culturas, que comprenden la esperanza de vida al nacer, el alfabetismo y los ingresos, y otros necesarios para una aproximación más objetiva a cada una de los tres componentes anotados. La limitación de esta propuesta la asume el propio informe al constatar que en las sociedades de cada país existen brechas importantes en educación, ingresos, esperanza de vida, etc., entre estamentos y clases sociales, de género, etnia, edad y otras categorías, disparidades que son invisibilizadas al someterse a promedios por país. La necesidad de una contextualización socioeconómica y cultural constituye el tercer aporte sustancial que el PNUD hace a la teoría del desarrollo.

Por último, en relación a la pobreza y sus definiciones, resulta imprescindible destacar el punto de vista de los pueblos ancestrales, quienes consideran que los indicadores utilizados en dichos ejercicios tecnocráticos son altamente relativos, no sólo porque esconden a través de estadísticas las desigualdades estructurales en la sociedad, sino porque estos tienen bases en la colonialidad; para ellos, desarrollo, bienestar, pobreza o riqueza no existen, y en su lugar apelan al *sumak kawsay* (vida plena), *sumak allpa* (tierra sin mal) y *sacha rrunayachay* (conocimiento ancestral) como elementos claves de su cultura. "No sabía que soy pobre", exponía Marlon Santi, ex presidente de la CONAIE criticando los indicadores del PNUD y comentando las formas de vida en armonía con la naturaleza que se ejercen en los pueblos quichuas amazónicos del Ecuador (Carpio, 2006).

Desarrollo a Escala Humana

Las propuestas de Manfred Max-Neef (1998) sobre el *Desarrollo a Escala Humana* incluyen un amplio espectro de supuestos sobre las necesidades humanas y el desarrollo como ecuación irreductible:

> *Tal desarrollo se concentra y sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado. Necesidades humanas, autodependencia y articulaciones orgánicas, son los pilares fundamentales que sustentan el Desarrollo a Escala Humana* (Max-Neff, 1998:30).

Los elementos novedosos que Max-Neef introduce en el debate sobre el desarrollo constituyen una trama bastante compleja e integrada de presupuestos políticos, sociales, económicos y ambientales que conformarían una vía civilizatoria de sociedad en contradicción con el modelo convencional del desarrollo.

Señala que las necesidades tienen un carácter universal pero no son infinitas. Son los medios de satisfacerlas, los satisfactores, los que corresponden a procesos diversos según los contextos económicos y socioculturales:

Las necesidades humanas pueden desagregarse conforme a múltiples criterios, y las ciencias humanas ofrecen en este sentido una vasta y variada literatura. En este documento se combinan dos criterios posibles de desagregación: según categorías existenciales y según categorías axiológicas. Esta combinación permite operar con una clasificación que incluye, por una parte, las necesidades de Ser, Tener, Hacer y Estar; y, por la otra, las necesidades de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad (Max-Neff, 1998:41)

Para satisfacer las necesidades desde la perspectiva local resulta imprescindible incrementar los niveles de autosuficiencia a nivel internacional, desestructurando las relaciones de intercambio desigual que los países ricos imponen a los países del Tercer Mundo perpetuando su dependencia e incrementando su asimilación a los patrones culturales del norte:

La concentración económica y la centralización de las decisiones políticas generan y refuerzan dependencias entre estos distintos niveles: los países pobres están sometidos al arbitrio de los países ricos, y al interior de los países pobres sucede lo mismo que entre países pobres y ricos: realidades locales y regionales parecen destinadas a subordinar sus opciones a los designios de los gobiernos centrales y de quienes concentran el poder económico de la nación (Max-Neff, 1998:83)

ELEMENTOS ALTERNATIVOS EN EL ENFOQUE DEL DESARROLLO A ESCALA HUMANA

1. El desarrollo está orientado al ser humano y no a los objetos ni la acumulación de riqueza
2. La misión del desarrollo es satisfacer las necesidades humanas y con ello elevar la calidad de vida de personas y sociedades.
3. Esa misión debe emprenderse a través de tres estrategias:
   a. De completitud: incrementando del nivel de autodependencia de personas y sociedades. Autodependencia y desarrollo están en relación directamente proporcional.
   b. De consistencia: los medios no justifican fines, es decir el desarrollo no debe apoyarse en medios insustentables; el sistema en si no puede ser autodestructivo.
   c. Decibilidad: la capacidad de aprendizaje permanente en búsqueda de eficiencia y desarrollo de capacidades.
4. Para la autodependencia es fundamental el protagonismo de las personas y la sociedad civil en el marco de una democracia participativa; se debe transitar de objetos pasivos y receptores de desarrollo a sujetos protagonistas de su propio desarrollo y con capacidades de autonomía para decidir prioridades y satisfactores de sus necesidades.
5. Superación de las conductas antropocéntricas del desarrollo convencional que sitúan al ser humano por encima de la naturaleza. El desarrollo con enfoque ecológico debe articular seres humanos, naturaleza y tecnología y garantizar la sustentabilidad de la vida.
6. Establecer articulaciones entre lo micro y lo macro, de abajo hacia arriba a través de la planificación autónoma local que exprese diversidad, necesidades, intereses y aspiraciones de los actores del territorio.
7. Fortalecimiento de actores locales con capacidad de diálogo local nacional y sociedad civil-Estado a través de la utilización de recursos no convencionales como la solidaridad, la autoayuda, la conciencia social, etc. que permitan desde la sociedad civil estructurar proyectos sociales y políticos articulados nacionalmente en función de la autodependencia y no del crecimiento o acumulación capitalista.
8. Posicionamiento del "mundo invisible" de sectores que desarrollan sistemas de vida diferentes (mujeres, etnias, jóvenes, etc.) a través de incorporar diversas perspectivas en la construcción de una sociedad democrática, participativa, descentralizada y a escala humana.
9. Un nuevo orden económico internacional se sustentará en redes económicas locales autodependientes tanto a nivel inter-nacional como intra-nacional.

Fuente: *El Desarrollo a Escala Humana* de Manfred Max-Neef, 1998.
Elaboración: Carpio, 2015

El desarrollo sostenible

Desde la década de los sesenta se encuentra planteada la cuestión referida a la capacidad de carga del ecosistema global (Costanza *et al*, 1999). Un clásico texto de Carlo M. Cipolla —escrito en su primera versión en inglés en 1962—, advierte ya sobre la encrucijada planetaria en el uso de fuentes de energía, crecimiento demográfico y crecimiento industrialista: «la acumulación de capital es condición necesaria para la supervivencia y el progreso de cualquier sociedad. A la inversa, la supervivencia y el progreso de una sociedad es en cierto modo la medida de la capacidad que para acumular capital y utilizarlo eficientemente tiene dicha sociedad» (Cipolla, 1979:71). En esta espiral de desarrollo, señala el autor, cada fase de la historia, desde la revolución agrícola hasta la revolución industrial, facilita el crecimiento demográfico (mejoramiento de la esperanza de vida, de la salud, de la educación, etc.) por el mayor control acumulado sobre la naturaleza, pero, contradictoriamente, este hecho afecta a los equilibrios sobre los que se sustenta la vida, pues el sistema económico que los humanos hemos desarrollado dependen de la oferta de energía y materias primas de esta y de su capacidad de absorción de los desechos. Los dilemas se profundizan cuando los países pobres se plantean el camino de la industrialización. Un camino que presenta dos posibilidades: si fracasan estarán condenados a la miseria, y si lo logran multiplican la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales. El autor concluye que la vía industrializadora no garantiza una vida material apriorísticamente exitosa. Esta dependerá de un cambio cualitativo en la civilización humana sustentada en una ética humanista (Cipolla, 1979).

En 1968 se conforma el grupo del Club de Roma justamente para discutir las relaciones entre desarrollo y ambiente, y en 1972 dan a luz a su primer informe, *Los límites del crecimiento*, bajo responsabilidad de Dennis Meadows y otros connotados especialistas en los temas relacionados. En base a modelaciones matemáticas, muestran escenarios para los próximos 50 años utilizando variables sinérgicas como la población humana, la producción agrícola e industrial, el uso de recursos naturales y la contaminación ambiental (Meadows, 1972).

Después de analizar el comportamiento de las variables manipuladas, la conclusión a la que llegan es que «si se mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso tanto de la población como de la capacidad industrial» (Meadows, 1972:40). Estos planteamientos inauguran el debate sobre las relaciones entre crecimiento económico, industrialización, crecimiento demográfico y degradación ambiental.

Poco tiempo después, desde algunos organismos internacionales (IUCN, WWF, PNUMA) se empieza a proponer el concepto de desarrollo sostenible como aquel proceso planificado de modificación de la biosfera en función de las necesidades y la calidad de vida humanas. Esta definición, si bien mantiene el criterio de funcionalizar la naturaleza al ser humano, pone las primeras pistas sobre la necesidad de considerar los límites naturales (Gudynas, 2004). El llamado Informe Bruntland, *Nuestro futuro común*, pre-

sentado en 1987 a la Asamblea General de la ONU por la CNUMAD, representa un hito decisivo en la consagración del Desarrollo Sostenible como paradigma oficial en la retórica sobre desarrollo. Se define así: «el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades». Esta definición de desarrollo sostenible, presenta una posición ambigua respecto al crecimiento, un entendimiento de la sostenibilidad antropocéntrica y una apelación a capacidades y necesidades sin contexto socioeconómico, cultural ni histórico.

Aun así, el Informe Bruntland ubicó un conjunto de postulados y advertencias que han contribuido sustancialmente a la innovación del concepto convencional de desarrollo. Sin embargo, su vaguedad y ausencia de posición sobre la estructura misma del sistema ha servido para argumentar posiciones de diversas tendencias, constituyéndose hasta hoy en un concepto amigable para gobiernos y agencias de desarrollo en todo el mundo, como veremos más adelante con las agendas de la ONU en Río (1992), los Objetivos del Milenio y los Objetivos del Desarrollo Sostenible post 2015.

En la Cumbre de la Tierra de Río y en las posteriores agendas, se afirma que «el desarrollo sostenible, implica un nuevo concepto de crecimiento económico, un concepto que brinda justicia y oportunidades a todos los pueblos del mundo, no sólo a la minoría privilegiada, sin seguir destruyendo los recursos naturales y la capacidad de sustento finitos del mundo» (Pronk, y Haq, 1992:6). Las recomendaciones que plantean los expertos en esta Cumbre parten de señalar las evidencias de la crisis ambiental mundial, pero lo fundamental es su negativa a desprenderse del concepto hegemónico de desarrollo como crecimiento económico:

> *No hay opción entre crecimiento económico y protección ambiental. El crecimiento no es una opción. Es un imperativo. No se trata de saber cuánto crecimiento económico, sino qué tipo de crecimiento. El crecimiento cero puede ser tan perjudicial para el ambiente como el crecimiento rápido. No es el ritmo de crecimiento económico el que nos permite medir los efectos sobre el medio ambiente. Es la composición del PIB —la mezcla de productos tanto como los tipos de procesos de producción— los que nos pueden decir si el impacto general sobre el medio ambiente es positivo o negativo* (Pronk, y Haq, 1992:10).

Con estas argumentaciones se sigue que la solución se encuentra las siguientes claves fundamentales: por el lado de los países industrializados, crecer en base a nuevas tecnologías menos contaminadoras y más eficientes en uso de energía; y para los países pobres, rectificar sus modelos de desarrollo basados en el uso ineficiente de energía y ser «más racionales desde el punto de vista ambiental» (Pronk, y Haq, 1992:10). Y, por supuesto, una tercera clave es reducir el crecimiento demográfico de, pues mientras los pobres se reproduzcan, más riesgo encarnan los ricos.

Las grandes corporaciones y sus voceros a nivel científico y/o gubernamental contradicen las alertas sobre la inminente fatalidad ecológica que se cierne sobre la vida en el planeta. Al contrario, defienden que el crecimiento económico —aun con compor-

tamientos desiguales por regiones— favorece a la calidad de vida, mejorando los estándares de bienestar y la consiguiente expectativa de vida en muchos países, negando por tanto la necesidad de cambios radicales en sus modelos de producción y tecnología (Costanza et al, 1999). Por ello ninguna de las declaraciones en estos espacios globales (Estocolmo 1972, Río de Janeiro 1992, Johannesburgo 2002, Copenhague 2009) presenta luces cuestionadoras de la estructura del modelo de desarrollo económico y cultural que mueve al capitalismo, ni supera la concepción utilitarista de la naturaleza como recurso subsumido a la economía (Gudynas, 2004).

Sin embargo, por el lado de quienes defienden la urgente necesidad de tomar medidas locales, nacionales y globales para enfrentar la crisis ambiental, se señala que cada vez se acumulan más evidencias en relación con la pérdida de bosques y biodiversidad, la contaminación acuífera subterránea, atmosférica y de los mares, la disminución de las áreas pesqueras en los océanos, la escasez de agua dulce para consumo humano e irrigación, la erosión de los suelos y la desertificación, el calentamiento global, el deshielo en los polos, etc. Por ello se hace necesario el diseño de políticas sobre los elementos que inciden en la capacidad de carga de la tierra, como el crecimiento demográfico, el cambio tecnológico y el uso sustentable de los suelos (Costanza *et al*, 1999).

Herman Daly y otros economistas ecológicos sostienen que «lo que necesitamos ahora es un desarrollo económico y social real (mejoramiento cualitativo sin crecimiento en el uso de recursos) y un reconocimiento exclusivo de la interrelación e interdependencia de todos los aspectos de la vida en el planeta» (Constanza *et al*, 1999:5) con el fin estratégico de mantener el tamaño de la economía mundial dentro de la capacidad del ecosistema. Esto es lo que significa el término sostenibilidad para la economía ecológica, y este es el significado que asumirán las corrientes sobre el postdesarrollo. En estas reflexiones ya se encuentran latentes al menos tres dimensiones que aborda el Buen Vivir: el mejoramiento cualitativo de las sociedades, la crítica al extractivismo y el entendimiento de la naturaleza como sujeto.

Sin embargo, el desarrollo con el adjetivo "sostenible" se ha convertido desde la cumbre de Río de 1992 en el lenguaje donde convergen los discursos desarrollistas de gobiernos neoliberales hasta progresistas y agencias y organizaciones de todas las tendencias, pues la idea del "aprovechamiento sustentable de los recursos naturales" resulta una pantalla verde para cualquier forma de explotación de la naturaleza justificada en la «generación de empleo, diversificar la producción, mejorar los ingresos, combatir la pobreza e imponer una distribución equitativa de la riqueza, pues no solo resultaría altamente perjudicial, sino absurdo, desaprovechar el potencial productivo que la abundancia de la naturaleza ofrece a los países del sur». Como dijo García Linera, vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, «superar el extractivismo con el extractivismo» (Garcia, 2015).

Adicionalmente, el desarrollo sostenible surge en el contexto político y hegemónico del modelo neoliberal, lo cual va a tener una suerte de "sello de origen": la tendencia a la privatización y mercantilización de la naturaleza. Nacen así los conceptos de "capital natural", "servicios ambientales" y otros, con la clara definición de reinsertar a la naturaleza en los costos de producción y, por tanto, incluirlos en el engranaje del sistema en base a

su valoración y apropiación de los bienes (recursos) y servicios (ciclos naturales). Así, el agua, el carbono, la biodiversidad, el paisaje y hasta los conocimientos ancestrales pasan a ser objeto de disputa y competencia en el nuevo mercado del capitalismo verde. Desde las agencias internacionales de financiamiento y cooperación al desarrollo, se promueve la idea de asignar valores también a los servicios ambientales. Se entiende que la conservación de la naturaleza se garantiza mejor con derechos de propiedad y precios a los servicios ambientales (Leff, 1999).

Desarrollo Local[3]

No hay ninguna receta que garantice el éxito en materia de desarrollo. Pero si hay por lo menos dos afirmaciones ciertas: si el desarrollo se encuentra en nuestro futuro, no será con ideas del pasado que lo alcanzaremos; si el desarrollo es un producto de la propia comunidad, no serán otros quienes lo construirán.
(Sergio Boisier)

Como último elemento de propuestas de desarrollo alternativo analizaremos la corriente del desarrollo local/territorial (DL) por la importancia global que ha tenido desde los noventa hasta el presente. Esta vertiente tiene la particularidad de incluir en el desarrollo el tema del espacio como una geo-referenciación sociocultural, ambiental y económica más dúctil para intervenciones de desarrollo en función de dinamizarlo armónicamente con los niveles regionales, nacionales y globales del sistema.

Existen diversas versiones sobre desarrollo local, particularmente patente cuando se habla de DL desde Europa (Italia y España) o desde América Latina. En el análisis de la escuela europea el eje vertebrador gira alrededor del desarrollo económico local (DEL), mientras en América Latina la atención se ponen en la concertación y participación de los actores locales (Carpio, 2006).

Los elementos que aquí se proponen tienen una raíz, fundamentalmente, en las teorías económicas de Hamilton y Lizt, cuyas ideas sobre "capital espiritual" (Alburquerque, 2013), que en ellos incluían las capacidades, la educación, la formación; acá se denominarán "capital humano", necesario para iniciar y potenciar procesos de DEL en cualquier contexto.

De Marshall se recuperan las ideas de localización, cuyo sustento está en el aprovechamiento de las ventajas comparativas que un territorio ofrece (Payne, 2012). Surgen así los planteamientos que este autor desarrolla sobre *distrito industrial* para referirse a la posibilidad de que un territorio se dinamice a partir del aprovechamiento racional de recursos locales, los cuales incluyen una atmósfera social, cultural e institucional para el

3 Sobre desarrollo local, el autor tiene varias publicaciones que sintetizan foros internacionales bajo su coordinación y organizados por la Fundación OFIS entre 2005 y 2010 y ha dirigido programas de DL desde los años noventa. El análisis que aquí se presenta tiene como sustento dichas experiencias y artículos.

desarrollo de emprendimientos, de gestación de redes de pequeñas empresas, cooperación, cadenas productivas y uso de capital humano local (Alburquerque, 2013). Schumpeter aportará en esta construcción las ideas de innovación tecnológica y organizativa (Payne, 2012). Desde la perspectiva del desarrollo local a esta trama se le llamará "capital social" (Carpio, 2006).

En el contexto europeo, se trata claramente de una estrategia para impulsar el crecimiento económico de localidades y regiones que han quedado rezagadas del desarrollo capitalista dentro de un mismo país y, a partir de un conjunto integrado de estrategias, dinamizarlas y hacerlas competitivas en el marco de la globalización. Las reflexiones sobre desarrollo local surgen de evidencias concretas de dinamismo industrial a partir de PYMES (en Italia) que se articulan para optimizar tecnologías y sus procesos productivos desarrollando sistemas empresariales locales que aprovechan sinergias sociales, culturales y políticas e institucionales en unos territorios específicos, organizando así distritos industriales como sustento de procesos de desarrollo endógeno local.

> *Este proceso de "industrialización difusa" (o modelo descentralizado de desarrollo local) se caracteriza, según Becattini y sus colegas italianos, por la presencia de un conjunto de pequeñas y medianas empresas especializadas en actividades manufactureras ligeras ubicadas en determinados territorios, con las consiguientes economías de aglomeración, capaces de competir a escala nacional e internacional, con niveles de calidad muy similares a las grandes empresas. Se trata, por tanto, de sistemas locales de pequeñas empresas que lideran el desarrollo de su área territorial respectiva, sobre la base del aprovechamiento del potencial endógeno existente en la misma. Un modelo de industrialización "descentralizado", basado en un enfoque de desarrollo económico local "desde abajo". Para Becattini, el "distrito industrial" puede definirse como una entidad socio-territorial caracterizada por la presencia activa de una comunidad abierta de personas y de un conjunto de pequeñas y medianas empresas manufactureras, en una zona históricamente determinada, en la cual tanto la comunidad como las empresas poseen fuertes lazos o vinculaciones entre sí* (Alburquerque, 2003:49).

En síntesis, este modelo se basa en la existencia de empresas que conforman cadenas productivas en un ambiente de cooperación que se especializan en determinados productos que constituyen la "marca territorial"; estas asociaciones, denominadas también *clúster*, inciden en una atmosfera colaborativa público-privada con instituciones y gobiernos locales que reproducen y fortalecen la innovación y el emprendimiento en el territorio, el cual a su vez proyecta una identidad social que constituye un valor agregado de competitividad (Alburquerque, 2013). Este enfoque también ha sido ampliamente difundido en América Latina, donde el caso emblemático de Rafaela (Argentina) ha sido bastante estudiado y promovido como paradigma de Desarrollo Local (Madoery, 2001).

Desde otra perspectiva, en América Latina las corrientes de DL están inspiradas en las propuestas teóricas de José Arocena. Aunque quisiéramos unificarlas bajo conceptos amplios y generales, no sería posible, pues existen muchas perspectivas que perderían

su identidad.[4] Tal vez lo único generalizable es sostener que no existe sustento para afirmar que las sociedades se desenvuelven de manera lineal, menos aún bajo pautas o modelos universales (Souza Silva, 2006). Esto para contradecir la corriente hegemónica de modernización y desarrollo que apareció como evangelio universal occidentalizante para todas las sociedades e incapaz de explicar la diversidad cultural y de modos de vida que hoy emergen con fuerza en Latinoamérica a través de nuevos procesos sociales y políticos que evidencian que *otro desarrollo es posible*. Por ello, según los proponentes del DL, al menos teóricamente los conceptos de la modernización han caducado y cobra fuerza la idea de que *el desarrollo no es universal sino contextual*, pues se corresponden a contextos históricos y culturales específicos (De Souza Silva, 2006).

Desde la perspectiva latinoamericana de DL se reconoce la historia de colonialismo y dependencia como factores que explican las grandes brechas de desigualdad e inequidad en nuestros países, pero se sostiene que la pobreza y la exclusión son también responsabilidad de los actores internos, que han sido incapaces de definir agendas concertadas de país con objetivos estratégicos de largo alcance (Carpio, 2006).

Según Arocena (2002; 2006) podemos identificar tres versiones en los discursos sobre DL en América Latina. Aunque en la práctica estas se combinan y complementan, aquí nos referimos a sus énfasis y objetivos de trasfondo para evidenciar que existen múltiples vías para el desarrollo local en América Latina.

a. El desarrollo económico local, de origen europeo, promueve la activación de los actores locales en función de aprovechar y potenciar los recursos existentes en un territorio con eficiencia y eficacia para lograr competitividad en el mercado global. En la caracterización de Arocena, esta visión corresponde a una concepción globalista o determinista en la que lo local sólo se resuelve desde lo global, lo que significa acelerar procesos locales para alcanzar su rápida y eficaz integración al mercado mundial y a la cultura de la globalización: «Hoy el desarrollo es entendido como un *conjunto de capacidades generadas endógenamente***,** ligadas a la calidad de los recursos humanos, la disposición organizativa de los agentes, la calidad institucional territorial, donde los impulsos exógenos se complementan insertándose en un sistema territorial organizado» (Madoery, 2001:16).

   El desarrollo económico local es altamente funcional a la política neoliberal, por lo que ha sido impulsado como enfoque de programas y proyectos por el BID, la Unión Europea, la OIT y otras.

b. La municipalización del Desarrollo Local es otra versión que está en escena en el continente. Se afirma en los gobiernos locales como actores determinantes de los procesos de desarrollo y son estos el eje articulador de dinámicas participativas.

4 Justamente estos son los términos de la advertencia personal de José Arocena, a quién agradecemos la sugerencia de evitar pretensiones uniformadoras dentro de una sola perspectiva preestablecida.

El énfasis en el buen gobierno de este enfoque es formal, pues no cuestiona el modelo de desarrollo, las estructuras sociales y económicas cerradas y excluyentes o la naturaleza del Estado; en la práctica reproduce el centralismo del Estado a nivel de sus jurisdicciones e instrumentaliza la participación ciudadana para lograr la gobernabilidad de sus proyectos políticos partidistas. Es un enfoque centrado en lo local, sin estrategias de articulación con otros niveles. Este enfoque es caracterizado como *localista o autárquico*, pues concibe que las soluciones a todos los problemas del desarrollo se encuentran y pueden darse en el plano municipal.

c. La perspectiva local-global o sinérgica es un proceso de construcción teórico y político que se sustenta en la correlación de varias dimensiones (económica, social, político, ambiental y cultural) y que busca incidir en transformaciones democráticas nacionales a través de la articulación de las políticas estatales con las locales en un marco de concertaciones sociales y de un Estado descentralizado. Lo global cabe en esta versión como un referente necesario cuyas señales pueden ser orientadoras en la definición de procesos y prioridades locales.

Una definición que alcanza amplios consensos es ver el desarrollo local como un proceso que conjuga una dialéctica de niveles tanto verticales (local, nacional, global) como horizontales (político, económico, ambiental y sociocultural), coordenadas necesarias para su viabilidad y sostenibilidad; la dinámica territorial y la orientación democrática que se le imprima al proceso, dependerá de la capacidad de concertación de los actores locales (Carpio, 2006).

En las dimensiones horizontales, a nivel social, los actores locales constituyen el motor que anima un territorio. Recuperando el pensamiento de Sen sobre el despliegue de la libertad (como ejercicio de derechos y capacidad de agencia de individuos y colectivos), un actor local se entiende como aquel colectivo organizado con capacidad de convocatoria, con recursos económicos, políticos o de conocimientos disponibles en el territorio, con determinados niveles de incidencia socio-política y, por tanto, con cierto reconocimiento social, empoderado en sus derechos ciudadanos, que encarna intereses y necesidades. Los actores locales que constituyen tejidos y redes de acción colectiva conforman una sociedad local, que se caracteriza por su capacidad de producir valores y bienes localmente gestionados (Arocena, 2002). La participación ciudadana con actores proactivos es un elemento sustancial en procesos de DL, con experiencias registradas en varios de nuestros países sobre democracia participativa a nivel local que han replanteado las formas tradicionales de gestión pública, como las asambleas ciudadanas, las mesas de concertación, los presupuestos participativos, las alianzas público-privada, etc., todas ellas, experiencias que representan indicios para la construcción de la democracia participativa y la gobernabilidad.

Lo *local* está definido por los propios actores. Son ellos quienes establecen sus límites de acuerdo al alcance de esas interacciones que constituyen la sociedad local; más allá de esa mirada, se auto diferencian de "los otros", que gestionarán territorios circunvecinos. Esta relatividad de percepción ocasiona en la práctica dificultades de planificación, por lo cual se ha optado por diferenciar los territorios y lo local a partir de los límites juris-

diccionales que legalmente están atribuidos a las unidades político-administrativas de cada país, por ejemplo, los municipios.

En el nivel ambiental, el territorio tendría una dimensión más amplia que lo local, pues este comprende el contexto biofísico y social donde los grupos humanos desarrollan sus actividades primordiales, construyen relaciones entre sí, con otros colectivos y con la naturaleza. El territorio es un espacio apropiado por dichos grupos humanos de cuya unidad nace la identidad colectiva local.

Elemento sustancial en la asimilación del territorio dentro del DL es concebir a este como actor del desarrollo, actor con necesidades y perspectivas, traducidas como la necesidad de estabilidad de sus ecosistemas y su perspectiva de vivir plenamente con sus ciclos vitales. Es un actor abierto al diálogo y a la concertación, diálogo en base a la comprensión de sus dinámicas y funciones, y concertación para fijar límites a la interacción con las actividades humanas. La ruptura de un acuerdo de convivencia traerá los grandes desequilibrios ambientales, tales como el cambio climático, desastres naturales, erosión, desertificación y otros efectos del maltrato a la naturaleza. Para establecer estos diálogos, será fundamental el desarrollo del conocimiento y la planificación territorial (ordenamiento), con los que la convivencia tendría mejores opciones de armonía.

Para Alberto Enríquez (2006), el desarrollo local es un proyecto de territorio concertado por los actores locales con el propósito de mejorar la calidad de vida de sus habitantes de manera sistemática y creciente; el territorio redefinido como sujeto de desarrollo es el punto de partida para la definición de lo local y de su gestión.

A nivel ambiental, el desarrollo local asimila los postulados del desarrollo sostenible, privilegiando la complementariedad y reciprocidad entre los aspectos económicos, sociales y ambientales, en función del bienestar humano.

El dilema que el desarrollo local no resuelve es el de la disputa sobre los recursos naturales —fundamentalmente minerales— entre el Estado y las transnacionales contra el territorio. Históricamente, el extractivismo transnacional ha violentado toda racionalidad local con anuencia del Estado, interviniendo a fuerza de presión (política, económica y militar) en áreas con recursos mineros, sin mayores esfuerzos por cumplir regulaciones ambientales, con impactos irreversibles en los ecosistemas y en la salud de comunidades aledañas, generando rupturas en las estrategias de vida de pueblos y nacionalidades, provocando en algunos casos su extinción física y cultural.

La sostenibilidad ecológica (punto de partida de la gestión territorial) y la construcción de desarrollo local tienen así su techo en los conflictos socioambientales, donde se cruzan factores legales, culturales e institucionales que obedecen a intereses empresariales en desmedro de la naturaleza y la sociedad local. La pregunta obligada y que hemos debido enfrentar en muchas experiencias en Ecuador es ¿cómo hacer desarrollo local sostenible en territorios concesionados hasta en un 70% a empresas extractivistas

transnacionales?[5]. Así, la gran contradicción que no termina de resolverse en nuestros países es que dentro de la organización territorial del Estado, la competencia sobre uso del suelo recae en las entidades municipales, mientras que la potestad sobre el subsuelo como recurso estratégico, corresponde al Estado central.

El desarrollo local sólo podrá ser viable con alto protagonismo de la sociedad local y dentro de un Estado altamente descentralizado, donde a partir de la confrontación de criterios ambientales, socioculturales y económicos, y concertados entre los niveles local y nacional, se decida la conveniencia del desarrollo minero. Estas evaluaciones deben considerar factores relacionados con la sostenibilidad de los ecosistemas (agua, suelos, biodiversidad y aire), con los impactos sociales y culturales que pueden ocasionar a las poblaciones en riesgo, y con la calidad de las negociaciones económicas y sus beneficios, todo lo cual debería resolverse en última instancia con la consulta previa a los actores locales.

De estas connotaciones se desprende fácilmente que el DL a nivel político requiere de autonomía política territorial con capacidad para tomar decisiones de acuerdo a la dinámica y a la especificidad locales. Sin un adecuado proceso autonómico y de descentralización del Estado, la posibilidad de implementar políticas y programas de DL se complejiza, y los objetivos territoriales no serán viables sino subsumidos en perspectivas definidas externamente por el Estado central y los grupos de poder ligados a intereses transnacionales.

El desarrollo local apela a la gobernanza democrática con instituciones dotadas de competencias y recursos, y actores con capacidad de acción colectiva sobre su territorio. Por ello, en los procesos de desarrollo local, uno de los programas más promovidos es el fortalecimiento de los gobiernos locales, y dentro de estos, la competencia para planificar. Desde los años noventa, se han incorporado a las agendas sistemas de planificación participativos con enfoques y metodologías novedosas, como es el caso de los conocidos presupuestos participativos (Arocena, 2002).

El enfoque de planificación que se asumió fue el de la planificación estratégica, importado del mundo empresarial y adaptado al ámbito de la gestión pública local. Algunas experiencias constituyeron verdaderos ejercicios democráticos locales, favoreciendo la acumulación de organización, movilización y, concertación, mostrando al mismo tiempo el potencial de las organizaciones ciudadanas para identificar problemas, soluciones e intereses de corto y largo alcance. Estas experiencias representaron un paso adelante en la recuperación del sentido y la competencia planificadora en estas instancias, si bien, en la práctica, los cambios de tendencia del modelo de desarrollo se evidenciaron sólo en casos aislados, normalmente en municipios pequeños. Esto se explica por el poco rigor técnico que el modelo exige, la cultura clientelar y las prácticas burocráticas imperantes en los gobiernos locales, además de los bajos niveles de participación ciudadana.

5 Es el caso de provincias ecuatorianas de Morona Santiago y Zamora Chinchipe en la Amazonía concesionadas a empresas fundamentalmente chinas para la extracción de oro y plata.

Esta realidad nos lleva a cuestionar la sostenibilidad misma de los procesos de desarrollo local sustentados exclusivamente en los gobiernos locales y sin el crecimiento cualitativo en términos político-organizativos de la sociedad civil, quien, en última instancia, deberá ser el sujeto del desarrollo local definiendo las agendas de corto y largo alcance y ejerciendo un seguimiento y control social.

En la dimensión económica, y desde la perspectiva latinoamericana, el desarrollo local no centra su atención en el crecimiento económico sino en la economía sustentable. Se trata, pues, de un desarrollo cualitativo que no suponga presión sobre los recursos naturales, entendiendo la interdependencia de los procesos y estructuras que conforman los vínculos de la sociedad con la naturaleza. Desde este enfoque, economía, ambiente y sociedad son parte de un sistema solidario basado en la satisfacción de necesidades y no en el consumismo mercantilista propio de la época capitalista globalizada. Se habla en muchos espacios de la necesidad de propiciar el buen vivir o el bienestar de la población local, con énfasis en la igualdad de oportunidades para los más pobres, fomentando actividades económicas que apunten hacia ese objetivo y con políticas claramente subordinadas a los requerimientos sociales, culturales y ambientales, a fin de desestructurar el tradicional esquema económico sustentado en la acumulación y en el mercado, depredador del ambiente y con alta concentración económica en contadas familias del poder local.

Por otro lado, el análisis de las condiciones de vida, el bienestar y la economía está íntimamente ligado al de los territorios y sus potencialidades, al de la estructura del Estado y al de los procesos de descentralización, elementos que constituyen el modelo local de desarrollo realmente existente.

El territorio es el continente de la actividad económica donde los actores locales tejen sus relaciones y estructuras. Las potencialidades que los procesos de desarrollo local buscan aprovechar son de orden tangible e intangible. Las oportunidades tangibles se refieren tanto al espacio natural como al construido y a sus respectivos recursos (elementos que la naturaleza ofrece, infraestructura, conectividad, energía, etc.); las potencialidades intangibles atañen a la calidad social (talentos humanos, niveles de organización y redes sociales, institucionalidad, etc.). En este sentido el territorio es un agente de desarrollo endógeno, pues su potencial es el indicador de lo que allí se puede construir en términos de bienestar.

La articulación de procesos locales con los nacionales es fundamental para viabilizar las propuestas endógenas de los diferentes territorios que constituyen el Estado nacional. Las políticas de conectividad, por ejemplo, nacen de las necesidades de los procesos productivos, que requieren agilidad en el flujo de bienes y servicios entre territorios, integrando la economía nacional y contribuyendo a su competitividad territorial. El desarrollo económico local no es autarquía. Es ante todo perspectiva local con sentido nacional y con proyección global, en la que participan en primer término los actores locales señalando su agenda y sus prioridades de acuerdo a los intereses concertados, pero también los actores regionales involucrados en intereses compartidos, los actores nacionales como el Estado y los sectores económicos nacionales y los actores globales

con intereses económicos particulares en dicho territorio. De ahí la importancia de la capacidad de negociación de los actores locales, que dependerá mucho de la legitimidad jurídica de que dispongan, del control sobre los recursos y de la autonomía para tomar decisiones. Por eso la necesidad de un Estado descentralizado que permita a los territorios definir su futuro y diseñar su proceso.

En lo que se refiere a la identidad territorial o local, el DL propone procesos de convergencia y concertación intercultural, partiendo de nuestra propia auto-identificación, del reconocimiento del otro y de las diferencias, en ejercicios democráticos de unidad en la diversidad sin mediación de juicios de valor entre aquellos diferentes. Juan de la Cruz Villca, desde la cosmovisión Aymara, sostiene que el primer paso en la construcción de una nueva perspectiva de desarrollo es el *reconocimiento de sí mismo*, lo cual implica una reflexión sobre las raíces históricas y culturales que permita a los diferentes colectivos construir su propia identidad (Villca, 2006).

En la diversidad de identidades que debe contemplar un proyecto territorial se identifican la etnicidad, el género y lo generacional. Sobre la etnicidad, América Latina es un mosaico cultural que corresponde a la pervivencia de pueblos y nacionalidades ancestrales y de afrodescendientes que desde hace siglos enfrentan procesos de dominación y etnocidio. Muchos de estos pueblos afrontan hoy los intentos de "desterritorialización" que las transnacionales y el Estado nacional buscan en su afán de explotación minera y petrolera. Sus luchas desmienten el argumento de que esos territorios son espacios vacíos de gente pero llenos de riqueza a disposición del desarrollo nacional.

La identidad de género es también fundamental en el proyecto de DL, toda vez que hombres y mujeres tienen roles y visiones específicas, necesidades y propuestas, dinámicas organizativas y económicas, que necesariamente deben estar presentes, abierta y transparentemente, en las agendas territoriales. Estas identidades, al igual que las generacionales, son parte incluyente de toda la colectividad, lo cual evidencia que a nivel de un territorio no es factible encontrar una identidad única (las personas en sí mismas mantienen identidades fragmentadas) sino una diversidad. Las agendas locales de género expresan importantes logros alcanzados por los movimientos de mujeres a la hora de incluir y difundir sus perspectivas, muchas de las cuales se han constituido en políticas públicas. No obstante estos logros, la inclusión del género en los procesos de desarrollo local es todavía un proceso inicial.

Nuestra experiencia en DL en varios países[6] nos permite afirmar la existencia de elementos comunes en la mayoría de las iniciativas. Uno de ellos es el objetivo de lograr un "desarrollo dinámico inclusivo" del que hablan los japoneses; otro la creación de redes e innovación, como plantea Vásquez Barquero en sus propuestas de desarrollo endógeno; también la participación ciudadana y las actorías locales, como se han planteado desde

6 Hemos tenido la oportunidad de visitar experiencias de DL en España, Italia, Japón, Perú, Chile, y acompañar procesos en Ecuador, lo cual nos permite capitalizar un análisis comparativo de las diferentes versiones de DL en varios espacios.

la red Iniciativa y ReDete en las cuales están los principales investigadores y teóricos del desarrollo local;[7] o el territorio y el ambiente como actor del desarrollo, según ha señalado Arocena (2006).

CUADRO 4
ELEMENTOS COMUNES AL ENFOQUE DEL DESARROLLO LOCAL

- Los actores locales como motor del proceso territorial
- La importancia de los gobiernos locales y su rol de facilitador del desarrollo local
- La constitución de redes de productores como esquema de complementariedad y competitividad territorial
- La inclusión de sistemas y métodos de planificación estratégica participativa, control social y rendición de cuentas
- Los presupuestos participativos, asambleas ciudadanas, mesas de diálogo y concertación como prácticas de democracia participativa y gobernabilidad.
- La lucha permanente por autonomías y descentralización del Estado
- Visión "glocal" y de articulaciones de lo local con lo nacional
- La incorporación del territorio y su dinámica ambiental como sujeto del desarrollo local
- El rol de las identidades étnicas, de género y generacional para incorporar visiones diversas y desarrollar procesos coherentes de unidad en la diversidad.

Elaboración: Carpio, 2015

Alternativas al Desarrollo: el postdesarrollo y *sumak kawsay*

El postdesarrollo surge en los años sesenta de las investigaciones y planteamientos de la economía ecológica, y su fundamento central es señalar los límites del planeta como ecosistema global con recursos finitos frente al crecimiento económico infinito que constituye la matriz del desarrollo capitalista. Desde sus inicios, los enunciados sobre el "crecimiento cero" para las economías industrializadas han sido altamente cuestionados en las cumbres mundiales sobre ambiente y desarrollo por los poderes globales que manejan los organismos internacionales. El informe que a título personal presentan Jan Pronk y Mahbubul Haq como co-presidentes del Simposio de la Haya es clara evidencia de esta afirmación:

> *También para los países industrializados detener el crecimiento o incluso una seria reducción no constituyen una opción muy pragmática para la protección del medio ambiente mundial. Por una parte, el crecimiento más lento de los países desarrollados pondrá en peligro la tasa de crecimiento de los países pobres, dependientes como son de los mercados de los países ricos. Por otra parte,*

7 Alberto Enríquez en El Salvador, Carlos Molina en Bolivia, Sergio Boisier en Chile, José Arocena en Uruguay, Fabio Velasco en Colombia, Antonio Vásquez Barquero en España por citar algunos nombres referenciales.

> *el crecimiento continuo de los países industrializados es necesario para generar tanto las nuevas tecnologías ecológicamente seguras como el margen extra de recursos para transferirlos a los países pobres. Los modelos actuales de crecimiento de los países industrializados deben cambiar abruptamente. Desde luego debe reemplazarse el énfasis actual en el crecimiento cuantitativo por una mayor preocupación por el crecimiento cualitativo. Pero no se debe confundir esto con el crecimiento cero, que es en gran medida un dialogo estéril y molesto* (Pronk, J. y Haq, M., 1992:10-11)

Aquí encontramos explícitamente la base de la resistencia al cambio del modelo desarrollista:

- El crecimiento económico de los países ricos no es cuestionable
- Los *commodities* de los países pobres son sustanciales para el crecimiento de los países ricos
- Sin esta dependencia extractivista, los países pobres no podrían crecer
- El crecimiento es necesario para el desarrollo tecnológico "limpio" de los países ricos

Para las esferas del poder está claro que no existen alternativas fuera del sistema y que su racionalización y su perfectibilidad dependen de ajustes posibles tanto en las economías desarrolladas como en las dependientes y en sus interacciones, de lo cual se infieren las diversas versiones de desarrollo alternativo que han surgido en estas décadas. Las diferentes gamas de desarrollo "alternativo" pretenden con las adjetivaciones amortiguar las fuertes contradicciones del capitalismo y apoyar su sostenibilidad a través de estrategias democratizadoras como la participación social, el fortalecimiento institucional, la organización local, la descentralización, el equilibrio ecológico, la incorporación de la diversidad cultural, género y otros elementos, importantes pero no suficientes para garantizar la recuperación del hábitat y poder embarcarnos en nuevos sentidos civilizatorios.

Por ello, desde la perspectiva del postdesarrollo, es necesario entender que el capitalismo es un sistema dinámico cuya economía ampliada requiere materia, energía y nuevos procesos y productos, en una espiral progresiva, que abarca y envuelve a cada vez más espacios naturales para aprovechar sus recursos y materias primas. Esta lógica no responde a subjetividades o al voluntarismo de líderes globales, sino a las estructuras y leyes internas del sistema, por lo que la crisis ecológica es inmanente al capitalismo:

> *El capitalismo hay que entenderlo no sólo como modo de producción sino también y sobre todo como economía-mundo y sistema-mundo, no sólo como economía, en el sentido restringido de la palabra, como ámbito de la producción, distribución y consumo, sino también hay que concebirlo como modelo civilizatorio antropocéntrico, tecnocéntrico, cuantitativista, basado en el dominio de la naturaleza, centrado en la valorización del dinero* (Prada Alcoreza, 2015).

Para concretar dicha lógica, el desarrollo como estrategia misional de globalización ha buscado históricamente consolidar el modelo neocolonial donde aquellos que se auto-asumen como desarrolladores definen las jerarquías de conocimientos y de sociedades, subvalorando permanentemente a otras formaciones culturales y sociales que, bajo el apelativo de "pobres", convierten en sujetos de cooperación.

Entender las bases del capitalismo y del desarrollo realmente existente como un único proceso dentro del sistema-mundo nos llevará a entender que la crisis ecológica es un problema global dependiente directamente del sistema capitalista y que abarca integralmente elementos sociales, políticos y culturales, pero cuyo detonante estructural, hoy, representan las rupturas ecosistémicas, como los quebrantos en la biodiversidad y en los nichos ecológicos que afectan a los encadenamientos tróficos, los altos grados de contaminación ambiental y generación de residuos y desechos urbanos e industriales, la deforestación, la desertificación, el calentamiento global o el crecimiento de tóxicos para la agricultura (Prada Alcoreza, 2015).

Para Constanza, Daly y otros investigadores (Costanza *et al*, 1999) el ecosistema global en la lógica capitalista está colapsado, pues en el proceso sistémico la entrada de energía de origen fósil está limitada por la disminución de los recursos disponibles, los procesos transformativos son altamente entrópicos y las crecientes cantidades de desechos (salidas) han sobrepasado la capacidad de los sumideros para su reabsorción en el sistema, hechos que impiden el normal desenvolvimiento del ciclo vital del ecosistema a escala planetaria. Hemos pasado de un mundo vacío de gente y lleno de naturaleza a un mundo vacío de naturaleza y lleno de gente y desechos industriales, concluirán estos autores. «La crisis estructural del capitalismo termina invadiéndolo todo, en la medida que el capitalismo se ha mundializado, se convierte en crisis del modelo civilizatorio moderno, en crisis de mundo, en crisis del planeta, en crisis ecológica» (Prada Alcoreza, 2015). Con estas evidencias, no se debería buscar y justificar un *desarrollo alternativo* sino construir *alternativas al desarrollo*, es decir, superar los supuestos de su viabilidad histórica y construir un nuevo paradigma que recupere el sentido de la vida desde la diversidad de opciones de los pueblos y culturas que han sido afectados justamente en nombre de ese desarrollo impuesto y que, en calidad de "subdesarrollados", no tienen decisión de un desarrollo propio quedando por tanto sentenciados de origen a vivir "luchando por el desarrollo" en un sistema global diseñado precisamente para impedirlo.

Cualquier alternativa deberá entender que el desarrollo es un proceso complejo, que involucra múltiples variables y que sus impactos son diferentes según contextos históricos y sociales. Por ello, las estrategias y políticas que desde hace más de medio siglo se implementan en la perspectiva de homogeneización de países y culturas han dado resultados diversos, contradictorios y siempre impredecibles, pero no han logrado establecer las metas de bienestar general que se han ofertado, aun cuando en la actualidad «la noción del progreso continúa siendo probablemente la idea-fuerza más potente de la sociedad contemporánea. Y, sin embargo, la inviabilidad a mediano y largo plazo del modelo civilizatorio industrialista y depredador se hace cada vez más evidente» (Lander, 1996:1).

La teoría del postdesarrollo justamente enfrenta el dilema existente entre la búsqueda de alternativas para remediar la crisis ambiental, regulando e innovando el sistema, o negando su validez para inaugurar una nueva etapa civilizatoria donde el capital y el mercado no regulen las sociedades, para lo cual resulta necesario empezar por cuestionar radicalmente el concepto de desarrollo y la deconstrucción del paradigma de crecimiento económico. Arturo Escobar sostiene que el postdesarrollo inaugurará «una era en la que el desarrollo ya no sería el principio organizador central de la vida social» (Escobar, 2003:3).

El postdesarrollo trata de repensar el sentido existencial de los individuos y las sociedades en el capitalismo, donde la producción y el consumo están al centro de las preocupaciones humanas, y donde el desarrollo juega el rol estratégico de colonizar conciencias y naturaleza; conciencias, para subsumirlas al imaginario idealizado de bienestar material; y naturaleza, como fuente inagotable de los recursos para el logro de ese bienestar; deconstruirlo será entender que "es el desarrollo realmente existente el que domina el planeta desde hace tres siglos, el que engendra la mayor parte de los problemas sociales y ambientales actuales: exclusión, superpoblación, pobreza, contaminaciones diversas, etc." (Latouche, 2003:12).

Múltiples voces consideran que «se abre la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos, particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los "objetos" del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes» (Escobar, 2003:3). En la misma línea, Vandana Shiva (2011) propone un nuevo orden social, económico y ambiental fundamentado en la democracia ecológica, cuyos presupuestos básicos giren en torno a valorar especies y personas por sí mismos y no por su potencial económico de apropiación privada; la diversidad en la naturaleza y la cultura en lugar de la homogeneización y destrucción de culturas y ecosistemas efectuadas por el capitalismo globalizado; la llamada economía viviente, que se construye en economías locales en las cuales se deciden necesidades locales; una democracia viva basada en la inclusión y la diversidad, donde las decisiones se adoptan a nivel local, en las comunidades, y la delegación hacia arriba se hace sólo con la aprobación desde abajo; el conocimiento vivo elaborado por las comunidades en contacto con sus necesidades; ninguna persona o corporación podrá apropiarse de la cultura construida colectivamente o monopolizarla; hay que globalizar la paz; reemplazar la lógica de la competencia y el conflicto por la del cuidado y la compasión. (Carpio, 2009). Igualmente, Enrique Leff sostiene:

> *El ambientalismo plantea un proceso social de construcción de una racionalidad ambiental, que implica toda una serie de cambios que van desde los valores ante la naturaleza y el consumo, hasta las transformaciones institucionales y en el campo del conocimiento. Estos principios ambientales abren la posibilidad de edificar una economía descentralizada, de movilizar un desarrollo orientado a fortalecer las capacidades productivas de cada región y de cada localidad, para alcanzar la autosuficiencia alimentaria del país y la satisfacción de las necesida-*

> *des básicas de la población; fomenta el desarrollo integral de todo ser humano y combate los efectos de segregación y de exclusión de las mayorías por los beneficios de las minorías, fortaleciendo el desarrollo de cada comunidad, de cada estado y del país en su conjunto a partir de sus diferencias culturales y de sus condiciones ecológicas* (Leff, 2016:4).

A diferencia de las otras corrientes del desarrollo, esta perspectiva se plantea la necesidad de organizar resistencias al modelo de desarrollo existente desde aquellos movimientos sociales que, por disímiles situaciones, no encajan con la dinámica capitalista. Hablamos de los movimientos de activistas en el Norte (*Occupy*, indignados, ecologistas, feministas, etc.) y de movimientos de pueblos originarios y organizaciones rurales en el Sur (movimiento indígena, sin tierra, anti-extractivistas, etc.). La integración de resistencias pasa por el reconocimiento de aquellos sectores sociales ausentes en la historia universal contada desde el poder occidental: «El primer paso en esa dirección es estar muy atentos a la diversidad del mundo, que es inagotable. Y esa diversidad es cultural. Pero lo que es nuevo en nuestro tiempo, a inicios del siglo XXI, es que lo cultural también es económico y también es político. Por eso nos pone cuestiones como la de una refundación del Estado y de una refundación de la democracia».[8]

La principal crítica que el postdesarrollo ha recibido señala que sus argumentaciones anti-desarrollo no reconocen que el desarrollo realmente existente muestra una alta capacidad de adaptación y resiliencia, y que, en su proceso, ha generado impactos que también podrían valorarse como positivos en los ámbitos de la salud, la educación, la esperanza de vida, las infraestructuras o la tecnología. Ciertamente con costos sociales, culturales y ambientales, pero que ha contribuido a mejorar la calidad de vida de millones de personas. Otra crítica frecuente que ha recibido es que, frente al denominado fracaso del desarrollo, esta corriente no ha generado consistentemente propuestas viables que, sin desechar lo existente, puedan constituir alternativas (Payne, 2012).

El postdesarrollo suele ser equiparado a decrecimiento. Sin embargo, esta versión tiene una connotación más focalizada en los países industrializados. Parte del entendimiento de que para lograr la sostenibilidad en los términos de Bruntland se requiere la reducción del tamaño de la economía en esos países, esto es, reducir la producción y mejorar la calidad del consumo. El decrecimiento sería así una vía hacia la recuperación ecológica, la justicia social y el bienestar a partir de esfuerzos individuales, de la comunidad y del Estado (Payne, 2012).

Desde nuestro criterio, el postdesarrollo incorpora varios planteamientos alternativos al desarrollo convencional, muchos de los cuales han entrado como elementos constitutivos del Buen Vivir. Lejos de ser un discurso cargado de utopías ideológicas como señalan sus detractores, son propuestas que abren caminos para pensar diferente y construir otras perspectivas. Marca una ruptura epistemológica con la noción de desarrollo,

8 Boaventura de Souza Santos. Conferencia dictada a Asambleístas ecuatorianos en Manta, marzo de 2008.

pues no se fundamenta en los patrones del *tener* sino del *ser*; ni en la acumulación, el crecimiento económico, la reducción de la naturaleza a "recurso o capital", la alienación consumista o el pensamiento único. Se trata de revalorizar otras posibilidades como la economía del cuidado, del afecto, donde la comunidad se fortalece en sus relaciones de cooperación, complementariedad, seguridad, y reciprocidad.

CUADRO 5
ELEMENTOS CENTRALES DEL PARADIGMA DE POSTDESARROLLO

- Desarrollo realmente existente es modelo capitalista de producción y consumo
- La producción capitalista ha rebasado la capacidad de carga del ecosistema planetario
- La crisis ecológica es consecuencia del modelo de desarrollo y del capitalismo
- Postdesarrollo no busca remediación del desarrollo sino otras opciones de sociedad basadas en relaciones humano naturaleza en equilibrio
- Es necesario inaugurar un proceso de decrecimiento fundamentalmente en los países del norte industrializado
- Son los pueblos no encajados en el capitalismo los que están en condiciones de generar resistencias
- La era del desarrollo ha llegado a su fin

Elaboración: Carpio, 2015

El sumak kawsay desde el pensamiento andino[9]

"SUMAK KAWSAY es una concepción andina ancestral de la vida, que se ha mantenido vigente en 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. En síntesis, el sumak kawsay significa la plenitud de la vida".
(Kowii, 2014:168)

Frente a la colonialidad de la noción de desarrollo, hoy encontramos elaboraciones del pensamiento andino en torno al *sumak kawsay*, que representa una sistematización de la filosofía de los pueblos y nacionalidades ancestrales. Durante siglos este ideal ha permanecido oculto en la intimidad y oralidad de las comunidades debido a las represiones que han sufrido las distintas culturas vernáculas. Sin duda, sus parámetros originales se habrán erosionado y sincretizado con la cultura occidental, por ello, esa recuperación es altamente valorada en la perspectiva cultural y política de esos pueblos y para la sociedad en general.

9 Las reflexiones que se presentan a continuación son producto de un intenso diálogo de saberes entre las comunidades que conforman las organizaciones indígenas parroquiales de Suscal, Socarte, Zhud y Chontamarca, pertenecientes a la provincia del Cañar, en el marco del proyecto *"Promoviendo capacidades en las organizaciones sociales de los pueblos ancestrales"* en el 2013, impulsado por la Fundación OFIS con la organización Kañari Zhamuy y coordinada por el autor. Para este trabajo, se suman artículos y textos de varios intelectuales del movimiento indígena.

En las diferentes fases de la historia, los pueblos originarios han resistido a la opresión tejiendo una agenda no escrita sobre su ideal de vida. Sólo con la emergencia de un movimiento articulado y organizado nacionalmente este colectivo cobra protagonismo[10] y desencadena una reflexión sobre su papel en la historia del país. Desde entonces reclaman políticas públicas que garanticen su continuidad histórica, políticas que —para ellos— sólo podrían ser efectivas en el marco de un Estado Plurinacional y bajo lineamientos del *sumak kawsay* (Macas, 2014).

Esta sistematización filosófica que proponen los "amautas" o intelectuales de los pueblos originarios, aún encuentra barreras para su institucionalización en el ego occidental, que ni acepta la posibilidad de filosofía propia ni la existencia de intelectuales indígenas, lo cual es entendible si los paradigmas superior-inferior y desarrollo-subdesarrollo siguen siendo hegemónicos en el sistema-mundo.

El *sumak kawsay* tiene potentes significados políticos, culturales y ambientales, cuya amplitud y profundidad es de complejo discernimiento para la sociedad occidentalizada y dominante. Básicamente por dos razones: porque no parte de sus premisas epistemológicas y por la propia obstrucción ideológica y racista para reconocer una filosofía originaria en el mundo andino pre-hispánico, una obstrucción que es producto de la *colonización del saber y del poder* (Quijano, 2000) que obliga a sostener la unidireccionalidad del desarrollo de manera evolutiva y universal. La racionalidad colonial pervive y se reproduce en y con el Estado hacia la sociedad y, viceversa, se expresa fundamentalmente en la cultura con las visiones de superioridad-inferioridad tanto a nivel de personas, como de pueblos y países (desarrollado-subdesarrollado), y se torna cotidiano, invisibilizando al otro, a los pueblos originarios, bajo criterios estandarizados y normados culturalmente de discriminación y racismo.

Luis Macas señala que «desde nuestro punto de vista, advertimos la presencia de dos matrices civilizatorias que han convivido durante 500 años y más: la matriz civilizatoria occidental-cristiana y centenaria, que es eurocéntrica, egocéntrica (decimos centenaria porque es reciente); y la matriz civilizatoria indígena y milenaria, que existe desde hace diez mil años» (Macas, 2014:173), y anota que en esta última «hay un momento en que esto se rompió para decirnos que el conocimiento, los sistemas económicos, el sistema de organización son únicos. Los pueblos indígenas tenemos que decir que eso no es así. La pluralidad de los sistemas expresa una ruptura epistemológica. El sistema económico, político, de organización de nuestros pueblos es absolutamente distinto; no tiene que ver nada con eso que nos han enseñado. Incluso el sistema democrático es una concepción absolutamente ajena a las comunidades, porque nosotros practicamos los consensos" (Macas, 2014:172).

El punto sustancial que aquí se plantea —justamente para provocar rupturas— es que el *sumak kawsay* es un sistema complejo y articulado de elementos filosóficos, políticos,

10 Nos referimos al levantamiento indígena de 1992 en Ecuador, que constituye un hito en la lucha indígena moderna.

culturales y éticos y que atraviesan las relaciones primordiales que constituyen la comunidad y le dan sentido estructural como entidad eco-social. Es una totalidad holística, pensada y concreta que no puede ser entendida a través de elementos aislados sino exclusivamente en su integralidad. En consecuencia, el *sumak kawsay* es un concepto complejo y en constante evolución en la medida que es una construcción histórica, social y cultural de las sociedades.

Desde la cosmovisión de los pueblos originarios se entiende que la naturaleza —Pachamama— "madre tierra" es la madre de la que somos parte los seres humanos al igual que todos los seres vivos. Para establecer interacción con ella, se necesita conocer su ser, sus ciclos, su manera de existir; sólo así podremos ejercer la reciprocidad, es decir, tomamos de ella sus frutos (cultivos y cosechas) y le devolvemos atención (ofrendas, fertilización, descanso, rotación de cultivos, regadío). Los seres humanos sólo podemos tomar de ella lo necesario, lo contrario sería una transgresión a la reciprocidad.

Espiritualmente, la naturaleza es sagrada y muchos de sus elementos son concebidos como poderosos *apuk* o dioses protectores de nuestra existencia. Para una relación armónica con la naturaleza y con la comunidad es fundamental mantener el *sumak samay* o serenidad, para recuperar la energía y visualizar el camino, en busca del Runa Kawsay (saber ser), que significa el ser humano en su integridad.

La bisagra para la interacción entre lo espiritual y lo material es el trabajo, pues solo éste puede garantizar el bienestar. El trabajo está concebido como una actividad a nivel familiar y a nivel comunitario; en cada nivel existen formas de cooperación y solidaridad que afianzan las relaciones primordiales en la vida comunitaria (el *ayni*, el *makimachi*, *rantinchik* y *minka*); el trabajo establece además la ética andina del *ama killa*, agilidad; *ama llulla,* veracidad; *ama shua,* transparencia.

Es importante insistir en la unidad entre lo espiritual y material que sustenta a este pensamiento, que adquiere vida en la práctica y se expresa en la vivencia cotidiana (ser estando); es un proceso permanente, en movimiento, cambiante, donde armonía y equilibrio (*kawsay*) se conjugan internamente para producir lo nuevo y superior (*sumak*). Esa es la misión de la comunidad, por ello se organiza social y políticamente con poder (*ushay*), sabiduría (*yachay*) y trabajo (*ruray, makinakuy, ayni*).

Prevalece en este contexto el sentido de comunidad o la vida en comunidad como sistema (*ayllu*), siendo este elemento el eje de la reproducción social y del *Qapak Kawsay* o camino del *sumak kawsay*. La comunidad integra lo humano y lo natural con sus diversas formas de existencia, de donde se desprende el concepto de territorio (*kuskallakta*) como el espacio de realización y reproducción sociocultural y económica de la comunidad.

En consecuencia, es imposible entender a la familia o al individuo sin ser parte de la comunidad y de la tierra. Por ello, la relación con el territorio es trascendente, lo cual explica la lucha de los pueblos ancestrales en defensa del territorio, pues sin él, sin la tierra dejarían de ser. La resistencia a la colonización y a las nuevas formas de invasión se expresa en esa relación de identificación.

El "desarrollo", o avanzar en el mundo andino, estaría representado por la creatividad *Wiñak Kawsay*, que significa la permanente interacción entre lo existente para crear lo nuevo; la innovación por tanto es parte constitutiva de la dialéctica ancestral, *tinkuy*, en la cual se conjugan el equilibrio (*Pakta Kawsay*) y la armonía (*Alli Kawsay*) como principios y elementos de la convivencia del ser humano.

Con estos valores, el *runa kawsay* (forma de vida del ser humano) transita la vida (*Qapak Ñan) hacia* la vida armónica: el *sumak kawsay*, que se construye permanentemente. Así el *sumak kawsay* es un sistema de vida que busca la plenitud del ser individual, del ser comunitario, del ser naturaleza, todo en unidad; es una sistematización filosófica-cultural del pensamiento andino (Kichwa) y surge de prácticas, convicciones y costumbres que se "cultivan" dentro de la comunidad. El *sumak kawsay* entendido como sistema de pensamiento es parte de la cultura viva, con arreglos y adaptaciones a la vida contemporánea. Es una referencia histórica-cultural que permite al pueblo ancestral moverse en situaciones de cambio, sin perder la conciencia de su identidad. Para sus líderes e intelectuales constituye un proyecto de vida, social y político que se construye en la diversidad e inclusión intercultural:

> *Para los pueblos indígenas consolidar el sumak kawsay implica el reconocimiento y el ejercicio pleno de sus derechos, como el control de su territorio, la libre determinación, el ejercicio del gobierno propio, el desarrollo de su economía y la práctica de su espiritualidad* (Maldonado, 2014:209).

De estas percepciones se desprende la incompatibilidad con el sistema capitalista y sus formas de organización social y económica:

> *No es posible la convivencia del sumak kawsay y el sistema actual; no puede ser un sistema de este Estado; hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos, con las manos de todos y todas. El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento* (Macas, 2014:175).

¿Es posible consolidar o construir el *sumak kawsay* en un contexto colonial? La respuesta viene como conclusión de todo lo anterior: «Definitivamente, debemos decir que eso no es posible; sin cambios estructurales no es posible construir el *sumak kawsay*. El riesgo que se corre es que simplemente se remoce el capitalismo» (Maldonado, 2014:197). El *sumak kawsay* es antagónico al modelo de la sociedad capitalista, por ello se puede afirmar que la verdadera frontera frente a la globalización está en los pueblos indígenas; y, como hemos podido analizar, ambas sociedades se sustentan en dos visiones civilizatorias enfrentadas y antagónicas (Maldonado, 2014).

Aquí es importante considerar el pensamiento político del movimiento indígena que ha madurado y se ha desplegado en las últimas tres décadas, y que se refleja básicamente en el discurso de la CONAIE. Se puede fijar como punto de inflexión el levantamiento indígena de junio de 1992, donde se visualizan ya con claridad los planteamientos sobre

interculturalidad y plurinacionalidad que reivindicaban en el marco de lo que denominaron la campaña por los 500 años de resistencia. A estos puntos estratégicos se sumaba la lucha por tierras y territorios, educación bilingüe, expulsión de organismos de colonización evangélica como el Instituto Lingüístico de Verano de los Estados Unidos.

CUADRO 6
LOS PRINCIPALES OBJETIVOS DE LA CONAIE, 1992

- Consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del país
- Luchar por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales;
- Fortalecer la educación intercultural bilingüe;
- Luchar contra el colonialismo y neocolonialismo (empresas transnacionales en comunidades indígenas);
- Impulsar la auto-legislación comunitaria y desarrollar el comunitarismo integral;
- Fortalecer su identidad y sus formas de organización social;
- Promover el ejercicio de los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, reconocidos en la Constitución Política de la República;
- Construir una sociedad intercultural; promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa con el fin de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad;
- Lograr la igualdad y la justicia en los pueblos y nacionalidades indígenas y, por ende, en la sociedad en general;
- Mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del Continente ABYA-YALA, a fin de viabilizar una comunicación alternativa entre los pueblos indígenas, y con otros sectores sociales comprometidos con la causa.

Elaboración: Carpio, 2015

El sumak kawsay en la comunidad[11]

Si bien la intelectualidad indígena ha desarrollado una importante sistematización del pensamiento filosófico andino, hay que aproximarse a las comunidades para conocer si este pensamiento enraíza en su cotidianidad de vida.

Las comunidades (Zhud, Chontamarca, General Morales, Suscal) del pueblo Kañari desde donde fundamentamos este análisis, se autodefinen como cultura específica, particular:

Con la sabiduría milenaria que debemos preservar a nuestras generaciones; nuestro vestido, cultura, tradiciones, forma de pensar y respeto a las demás culturas; parte del núcleo familiar, hacia la familia ampliada que es la comunidad, tenemos nuestro propio

11 Estas reflexiones han sido desarrolladas a partir de entrevistas a miembros y dirigentes, hombres, mujeres y jóvenes de comunidades y organizaciones Kañaris en Cañar y de Puruhaes en Chimborazo, así como en talleres de investigación-acción con las organizaciones Kañaris.

proceso y estamos organizados con redes desde las comunidades a nivel de comunidades, cantones, provincia y región (entrevista a comunero)[12].

Una primera constatación que surge del diálogo con las comunidades es que, para los indígenas, el *sumak kawsay* remite a la vida en comunidad dentro de un espacio natural o territorio del que son parte; remite igualmente a la vida familiar y comunitaria en relación con los recursos naturales, tierra, agua, páramos, condiciones enteras para reproducir la vida y la cultura. La idea fuerza que define el *sumak kawsay* desde diferentes voces y actores de las comunidades es la búsqueda de la convivencia armónica, con los seres humanos y con la naturaleza:

> *Desde los pueblos andinos se trata de la vida armónica con el ser humano y la familia. En la mayoría de las comunidades se vive desde la cotidianidad, ahí creamos armonía y así evidentemente encontramos sumak kawsay* (Belisario Chimborazo, 2013).[13]

> *Vivir dentro de la comunidad en armonía con todos, respetando la Pacha Mama* (Anastasio Pichaizaca, 2013)[14]

Así entendido, el *sumak kawsay* constituye un proyecto de vida, que para los dirigentes implica una mayor complejidad, pues entienden que su realización pasa por dimensiones políticas de interrelaciones con el poder constituido y la sociedad mestiza, por la organización de su pueblo y las perspectivas de asumir el poder local para controlar soberanamente sus territorios. También pasa por la educación de los jóvenes, por la preservación de la cultura frente a la modernización que fluye con las políticas públicas del Estado, por el control de proyectos socioproductivos para enfrentar la migración, que a su juicio, representa el factor de mayor descomunalización y aculturación.

Para las personas llanas de la comunidad el *sumak kawsay* representa una sana convivencia, donde las familias y las personas realizan la vida a través de producir y consumir lo propio con los saberes ancestrales y sin la intromisión tecnológica de agroquímicos que amenaza la buena salud para los propios y los consumidores; constituye además un sistema de valores que se trasmiten de generación en generación a través de la oralidad:

> *(…) los abuelos, tatarabuelos, ellos vivían el verdadero sumak kawsay, ahora con el desarrollo, la juventud actual está perdiendo muchos valores* (Manuel Naula, 2013).[15]

---

12 Taller sobre Educación Bilingüe e Interculturalidad, Zhud 21 de septiembre del 2013. Indígena Kañari – Anónimo

13 Alcalde del Cantón Cañar – Entrevista realizada sobre el *sumak kawsay*

14 Presidente de la organización UPCC – Entrevista realizada sobre el *sumak kawsay*

15 Presidente de la Organización Interparroquial Zhamuy del Catón Cañar – Entrevista realizada sobre el *sumak kawsay*

> *Dentro de la comunidad en armonía con todos, respetando la Pachamama, familia, área urbana, juventud, mayores. El respeto mutuo hacia el ser humano y al resto de la sociedad, practicar la medicina ancestral, nuestros valores organizativos, con todos los seres vivos, manteniendo el ejemplo tanto en discurso como en la práctica, dejando el individualismo* (Fray Llivicota, 2013).[16]

Esta visión representa una lucha permanente, ya que en la comunidad se mantienen prácticas y vivencias de reciprocidad, *minka*, *randi-randi*, la ritualidad, el idioma, la práctica de la justicia indígena, valores como la solidaridad, la participación, la organización, la redistribución, «todo lo cual está amenazado porque estamos sumergidos en el mundo mestizo». Según sus apreciaciones, los valores culturales se van erosionando, desde la vestimenta, que se va reemplazando con modelos comerciales, hasta los patrones alimenticios producto de la propaganda. La migración, constituye un proceso devastador de la identidad, de la comunidad, del desarraigo.

> *En las comunidades es importante vivir con ancestralidad y principios: la unidad, reciprocidad, equidad, solidaridad, identidad, complementariedad; manejar todos los principios del comunitarismo. Lo que nosotros vivimos es en la comunidad con el sentido de igualdad, con identidad propia y eso es lo que tenemos; la identidad se pierde con la migración, el problema de complementariedad, ya no conocen nuestros principios, comida, medicina. Se pierde el idioma, cultura, vestimenta* (Antonio Quinde, 2013)[17]

Ante estas realidades, señalan que el *sumak kawsay* es responsabilidad de las propias comunidades y de sus organizaciones, por ello, defienden la educación bilingüe, pues desde esa experiencia se han formado centenares de jóvenes, mujeres y hombres, técnicos y profesionales que contribuyen al fortalecimiento de un desarrollo con identidad generando confianza en sus propias fuerzas para un cambio sin intermediarios. Tal como señaló un comunero «nosotros somos los que hacemos el *sumak kawsay*».[18] Sin embargo ellos son conscientes de la necesidad de articulaciones con los niveles gubernamentales, ya sea a nivel local o nacional, pues sin recursos no podrían cubrir las necesidades en sus territorios para mejorar la calidad de vida de las familias, pero en un marco de respeto a sus culturas y de un Estado Plurinacional que atienda a sus necesidades.

La principal estrategia para su continuidad —afirman varios dirigentes— es recuperar los saberes ancestrales, el conocimiento de los Yachac, la información, descolonizar las mentalidades, y trasmitirlos para reorientar a niños y jóvenes, y motivar para continuar cultivando la cultura y la identidad. Políticamente, la estrategia debe ser «fortalecer a los

16 Dirigente Indígena de la Parroquia Zhud – Entrevista realizada sobre el *sumak kawsay*

17 Dirigente de la organización Provincial UPCCC – Cañar, Entrevista realizada sobre el *sumak kawsay*

18 Comunero del Cantón Cañar en una intervención en el FORO Intercultural – Sumak Kawsay – 22 de noviembre del 2013

gobiernos comunitarios y trabajar con las comunidades y exigir nuestros derechos, los derechos colectivos» (Anastasio Pichisaca, 2013),[19] y abrir los espacios necesarios para el cumplimiento del mandato constitucional del Estado Plurinacional, que permita, a su vez, acceder a recursos y potenciar las formas de vida comunitarias en función del *sumak kawsay*.

Analizando la percepción de las comunidades sobre el desarrollo y el *sumak kawsay*, encontramos comprensiones bastante claras sobre las diferencias. Ellas sienten que el desarrollo les es ajeno, impuesto, orientado a un sistema de producción basado en comprar y vender obteniendo ganancias, acumulando riqueza, mientras que «la visión del *sumak kawsay* es nuestra propia forma de vida, en donde todo lo que tenemos se debe redistribuir y compartir, nos prima la complementariedad, la minga, la unidad, la reciprocidad, devolver el trabajo de hoy para dar mañana, la armonía y la disciplina en contexto comunitario. En la visión mestiza esta todo en acaparamiento y de tener manejado en un solo régimen».[20] Otros dirigentes señalan que, «pobreza para los mestizos es la pobreza económica; en cambio en el mundo andino es *huaccha*, no tener familia y comunidad» (Antonio. Quinde); o como concluye Transito Paucar: «nosotros vivimos *sumak kawsay*, compartimos. Los mestizos no comparten ni convidan».

19 Presidente de la organización provincial UPCCC – Cañar intervención en el FORO Intercultural– Sumak Kawsay - 22 de noviembre del 2013

20 Fray Llivicota yManuel Naula, dirigentes de la organización Interparroquial Zhamuy.

CUADRO 7
DIFERENCIAS ENTRE LA VISIÓN CAPITALISTA Y LA VISIÓN DEL *SUMAK KAWSAY*

VISIÓN CAPITALISTA	ELEMENTOS DEL *SUMAK KAWSAY*
· Tener: más propiedades de manera privada · Acumulación de riqueza sin límites; crecimiento económico y diferenciación entre ricos y pobres · La naturaleza es un recurso para apropiarse y extraer riqueza en beneficio privado · Competencia e individualismo · La cultura y la vida social están ordenadas en función de la acumulación de capital y de competencia en el mercado	· Ser: condición de pertenencia a la comunidad para tener · La producción está orientada a satisfacer necesidades humanas fundamentales; no existe el concepto de desarrollo, acumulación o pobreza. Es vivir en plenitud con la comunidad y la naturaleza; los excedentes se redistribuyen bajo rituales en la fiesta comunitaria · La naturaleza y los seres humanos somos una unidad indisoluble, la relación es de respeto y reciprocidad. · Las relaciones son comunitarias, de solidaridad, cooperación y ayuda mutua · La cultura sustenta la vida en comunidad y el compartir

Fuente: Taller en Zhud con la organización Zhamuy, 2013
Elaboración: Carpio, 2015

En conclusión, «*sumak kawsay* (vida en armonía) para nuestras comunidades significa la convivencia en respeto, en un territorio productivo, sano, sembrando y cosechando alimentos propios y diversos; una naturaleza llena, con bosques, aire, páramos y ríos limpios; significa tener un territorio bajo el control de nuestra organización, decisión y poder; una educación en base a valores y lengua propia y una comunicación constante; con una cultura ancestral viva, mostrándose y creciendo en nuestros niños y jóvenes».[21]

21 Entrevistas realizadas por el autor.

PARTE II

EL BUEN VIVIR, UN PARADIGMA EN CONSTRUCCIÓN

CAPÍTULO 3
FUENTES Y PARTES INTEGRANTES DEL BUEN VIVIR

No es casualidad, entonces, que en este escenario de reprimarización de la economía, caracterizado por la presencia desmesurada de grandes empresas transnacionales, se hayan potenciado las luchas ancestrales por la tierra, de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, al tiempo que han surgido nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los recursos naturales (definidos como "bienes comunes"), la biodiversidad y el medio ambiente; todo lo cual va diseñando una nueva cartografía de las resistencias, al tiempo que coloca en el centro de la agenda política la disputa por lo que se entiende como "desarrollo sustentable" (Svampa, 2008:8).

El Buen Vivir no tiene partida de nacimiento ni autoría personal, es una construcción colectiva desde diferentes enfoques y posiciones que expresan la diversidad de tendencias movilizadas por encontrar rutas para traspasar el maldesarrollo dominante y confluir en sistemas sociales sustentables para el siglo xxi.

El detonante de mayor resonancia para la proliferación de ensayos sobre Buen Vivir se encuentra en los procesos constituyentes de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) en los cuales se institucionaliza las filosofías andinas/amazónicas del *sumak kawsay* (buen vivir) y el *sumak quamaña* (vivir bien) en sus respectivas constituciones. Este hecho desencadena dos efectos colaterales: por un lado el Buen Vivir queda atado a las esferas estatales y se reduce a discurso patrimonial de los gobernantes autodenominados del socialismo del siglo xxi en estos dos países. Pero por otro lado, abre el debate sobre una nueva perspectiva de organización y convivencia social dentro de los límites que la naturaleza nos impone como sujeto con derechos propios.

Desde el Estado, se ha difundido una versión "institucionalizada" del Buen Vivir cuyo basamento se encuentra en la Constitución ecuatoriana del 2008, y donde textualmente en el capítulo primero sobre los principios fundamentales del Estado se señala la obligación de: "Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza para acceder al Buen Vivir" (art 3, inciso 5 de la Constitución); luego a lo largo del relato constitucional se hablará de Derechos del buen vivir (Título II, capítulo segundo), Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (Título II, capítulo cuarto); Participación ciudadana (Título IV), Régimen de desarrollo (Título VI) y Régimen del buen vivir (Título VII).

Sentidos y versiones del Buen Vivir

En ningún artículo existe una definición explícita sobre Buen Vivir, y su uso está manejado como símil de *sumak kawsay*, como por ejemplo en el art. 14: «Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y *el buen vivir, sumak kawsay*» (Constitución del Ecuador, 2008); el desarrollo está entendido como vía al *sumak kawsay* como se desprende claramente del artículo 275 sobre el Régimen de Desarrollo: «El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*».

Estos enunciados permiten entender la dinámica asumida por el régimen de Rafael Correa y los intelectuales de su gobierno, al considerar que el Buen Vivir pasa necesariamente por el Estado y políticas públicas desarrollistas como fase previa a un estado de buen vivir, *sumak kawsay* (como una homologación de la fase democrática burguesa previa al socialismo enfilada por el estalinismo soviético); de allí se desprende con seguridad esa auto calificación como socialismo del buen vivir o socialismo del XXI.

En esta versión, las aspiraciones del Buen Vivir se encuentran secuestradas por el Estado y empacadas en el Plan Nacional del Buen Vivir (2009), en las políticas públicas y demás agencias e instrumentos gubernamentales. De esta manera el socialismo del Buen Vivir se asemeja más a un modelo de Estado centralista burocrático que a un Estado plurinacional con democracia participativa. Un Estado centralista que busca organizar con las herramientas de la planificación y la regulación un nuevo modelo redistributivo-igualitario de sociedad según René Ramírez (2010):[1]

> *La propuesta plantea una estrategia nacional endógena y sostenible para el Buen Vivir con una inserción estratégica y soberana en el sistema mundo. Esta estrategia consiste en implementar políticas públicas que modifiquen los esquemas de acumulación, redistribución y distribución con un enfoque territorial que permita reducir las inequidades. En este marco, la planificación de la inversión públi-*

1 Ex Secretario de Planificación del Estado del gobierno de Rafael Correa

> *ca, los incentivos tributarios productivos y las políticas de crédito público buscan superar el modelo primario exportador, democratizar el acceso a los medios de producción y generar empleo de calidad* (2010b: 55).

La lógica discursiva levantada por el correismo y que igualmente sostiene el nuevo presidente Lenin Moreno en su política, es la inquebrantable necesidad de crecimiento económico como condición del desarrollo y bienestar, pero a costa de la profundización del extractivismo y la naturaleza.

Así, el denominador de "socialismo del siglo XXI" para esta corriente tiene más un sentido ideológico que práctico, pues su ejercicio en la política real tiene sustentos estatistas con un marcado acento populista y una orientación modernizante del desarrollo con objetivos estratégicos de inserción menos asimétrica del país en el capitalismo global.

Sobre esta lógica se han levantado fuertes críticas por las contradicciones existentes entre la perspectiva del Buen Vivir como paradigma alternativo y la práctica institucional de un gobierno que la utiliza como marketing político, discurso oficial y tarjeta de presentación a nivel internacional en cumbres, foros y eventos oficiales. Se han criticado especialmente las contradicciones en materia ambiental (abandono de la propuesta Yasuní, por ejemplo) legitimando un programa desarrollista y extractivista:

> *A este respecto, los lemas del gobierno más emblemáticos son los que propician el "extractivismo para salir del extractivismo" y el "sembrar petróleo para recoger conocimiento", percibidos desde la crítica como falacias conceptuales y retórica engañosa. También se denuncia la falta de reflexión teórica y conceptual por parte del ejecutivo y de los sectores afines, excesivamente dedicados a la planificación técnica del programa de gobierno y evitando una interlocución abierta y horizontal con las fuerzas sociales más críticas* (Ayllon Pino, 2014:10).

Koldo Unceta precisa el sentido de estas críticas:

> *¿Quiere ello decir que los procesos llevados a cabo en nombre del buen vivir en países como Ecuador o Bolivia a lo largo de los últimos años no han representado transformaciones sociales más o menos importantes? En modo alguno. Tanto en uno como en otro caso, las políticas llevadas a cabo han supuesto cambios sustanciales en la distribución de las rentas y mejoras evidentes en las condiciones de vida de amplios sectores de la población. Lo que se pretende subrayar es únicamente que dichos cambios no han supuesto una modificación del modelo en línea con los postulados del Buen Vivir, sino que, por el contrario, se han denominado "políticas para el Buen Vivir" actuaciones que, en algunos aspectos, resultan abiertamente contrarias a dicha noción* (Unceta, 2014:34).

Desde la oposición indígena y sus intelectuales, se levanta una de las corrientes más firmes de crítica a la concepción estatista del Buen Vivir, sostienen que el *sumak kawsay* es original de los pueblos ancestrales y no es equiparable al Buen Vivir, cuya construcción es occidental y desarrollista; para Luis Maldonado traducir *sumak kawsay* como

Buen Vivir es impreciso, pues este, en la constitución ecuatoriana hace relación al bienestar humano, mientras su sentido originario es más amplio, alcanza la naturaleza y la espiritualidad (Maldonado, 2014). Floresmilo Simbaña en este mismo sentido, reafirma que «El gobierno lo entiende fundamentalmente como el acceso a servicios. Mientras más se invierta en salud, educación, obras públicas y servicios sociales —opina el gobierno— más se acerca al *sumak kawsay* (…) Para el ejecutivo se trata de aumentar los ingresos (por la venta de recursos naturales o vía impuestos) y luego redistribuirlos más equitativamente» (Simbaña, 2015).

Luis Macas, líder histórico de la CONAIE, señala que «el objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento» (Macas, 2010:16) justamente en la misma línea de pensamiento que las comunidades Kañaris expresaron en un taller de reflexión sobre el tema: «para nosotros el *sumak kawsay* es garantizar las condiciones de reproducción de pueblos y culturas con su identidad y dignidad en una sociedad multicultural y un Estado plurinacional» (OFIS, 2015:19). Por esto, macas, sostiene que resulta irónico que el *sumak kawsay* esté plasmado constitucionalmente, sin un debate sobre su entendimiento con la sociedad nacional, pues para las comunidades «es claro que esto se origina en la vida, en la práctica, en la cotidianidad de nuestros pueblos» (Macas, 2010:14).

La idea de *sumak kawsay* como filosofía viva y proyecto a la vez, lo sintetiza Muruchi Poma, de esta manera:

> *Sumak kawsay/Suma Qamaña es una percepción vivida en el sentido del Pachakutik. Pues refleja una forma de vida que tiene sus raíces en la historia milenaria de los andino-amazónicos. La misma aún existe en la práctica diaria de las comunidades. Pero también es una propuesta de vida para el futuro. Por tanto, esa forma de vida vista y vivida es un proyecto con un basal sistémico de percepción del tiempo y espacio (Pachakutik) en sus tres componentes: pasado convivido, presente conviviendo y futuro a convivirla, en el sentido no lineal sino cíclico* (Poma, 2015: s/n)

Otra importante y radical bifurcación en la concepción del Buen Vivir es la que se le relaciona dentro de la perspectiva del postdesarrollo, y denominada por Hidalgo Capitán (2014) *El Buen Vivir como Utopía en construcción*, o postestructuralista por Vanhulst (2015). Su elaboración en Ecuador se apoyó igualmente en el *sumak kawsay* andino-amazónico y en algunos de los elementos que estuvieron presentes en el programa político inicial del movimiento Alianza País, que luego devino en el correismo progresista conocido internacionalmente.

Según Hidalgo Capitán, esta corriente denota un «planteamiento ecléctico a modo de collage postmoderno» (2014:35). Acosta replica que se trata, más bien, de un concepto en permanente construcción: «El concepto del Buen Vivir no sólo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se puede sustentar también en otros principios filosóficos: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas…»(Acosta, 2012:28).

Refleja confluencias que explican un proceso de ordenamiento conceptual sistémico y que responden a las vicisitudes del nuevo milenio, en el sentido de que la visión del Buen Vivir «es compartida por los movimientos y organizaciones políticas que van fraguando una cultura política y un proyecto socioeconómico basado en el anti-capitalismo, el ecologismo, el feminismo, la democracia participativa, el comunitarismo de los bienes, la cultura del cuidado, la autogestión, la economía social, la propuesta de instituciones internacionales altermundistas y desglobalizadoras respecto al modelo de globalización neoliberal» (Díaz-Salazar, 2014:23-24). Esta evolución expresa la permanente búsqueda por encontrar alternativas de vida en el marco de las luchas de los pueblos por la libertad y la vida digna (Acosta, 2012) cuyos pilares serían: a) la idea de armonía con la naturaleza, b) la perspectiva social popular de una sociedad democrática y equitativa, c) el Estado plurinacional e intercultural como eje de una democracia social, participativa y de derechos humanos y colectivos, d) el ejercicio de las soberanías política, económica, cultural (Vanhulst, 2015).

Para Acosta, esta aspiración a la armonía entre el ser humano y la naturaleza, a la vida plena, etc., no es exclusiva de las culturas andinas o amazónicas: es parte de muchas culturas en diferentes tiempos y espacios en la historia. En nuestro continente existen elementos semejantes dentro de culturas como la Mapuche (Chile), los guaraníes de Bolivia y Paraguay, las kunas (Panamá), los achuar (Amazonía ecuatoriana), pero también en la tradición maya en Chiapas (México), y en occidente en la filosofía aristotélica de la vida buena (Acosta, 2013). Tomás Villasante agrega otros aportes a los *buenos vivires*: en Asia el Swaraj o autogobiernos propiciados por Gandhi, el taoísmo, el budismo zen, que implican vida comunitaria y comunión con la naturaleza, y en occidente-norte, las llamadas transiciones post-capitalistas como el ecosocialismo, convivencialismo, post-crecimiento (Villasante, 2014).

Lo esencial de este pensamiento, afirma Acosta (2012), es que habiendo surgido de la periferia ha generado expectativas, reflexiones y preguntas no sólo en el contexto andino sino también en todo el mundo. Por ello representa un punto de quiebra entre la noción de desarrollo, su deconstrucción y la oportunidad para imaginar otras posibilidades de convivencia para cualquier país. El eje sobre el que gira, y en el que radica precisamente su fuerza, es que se presenta como crítica y una *alternativa* al desarrollo. Esto propicia «debates deconstructivos y constructivos, desde concepciones y paradigmas de vida alternativos» (Crespo, 2013) que provienen de grupos "minoritarios", "excluidos", "marginados", "discriminados" e incluso "humillados". Grupos culturales que están en «la periferia social de la periferia mundial» (Tortosa, 2011:11).

Para Gudynas, no es tan importante encontrar una definición única del Buen Vivir como entender que este es un concepto en «construcción, y que necesariamente debe ajustarse a cada circunstancia social y ambiental» (Gudynas, 2011:17). Identifica al menos tres planos relevantes: el primero, es el que cuestiona de forma radical las bases conceptuales del desarrollo y la ideología de progreso, abordando aspectos esenciales que son ampliamente ignorados en las visiones convencionales, como las maneras de concebirnos a nosotros mismos y de concebir el mundo. Un «componente esencial del Buen Vivir es un cambio radical en cómo se interpreta y valora la Naturaleza. En varias

de sus formulaciones, se convierte al ambiente en sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional» (Gudynas, 2011:3). El segundo plano hace referencia a la narrativa del desarrollo y a la legitimación de las ideas de progreso, que conciben crecimiento y consumo como indicadores de bienestar. En el tercero se encuentra el desafío de viabilizar o hacer operativo el concepto, convirtiéndolo en estrategias y acciones concretas, en proyectos políticos, planes gubernamentales y marcos normativos.

Su originalidad radica en que surge de «raíces comunitarias no capitalistas, plantea una cosmovisión diferente a la construcción occidental de civilización hegemónica. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante, así como con los diversos socialismos "reales" existentes hasta ahora y sus contradicciones intrínsecas» (Acosta, 2013). El Buen Vivir es, por tanto, una propuesta alternativa a la colonialidad del poder, que se expresa en relaciones de dominación norte-sur y nos impone «el conocimiento occidental homogeneizante pretendiendo anular los saberes populares, la colonialidad del ser que silencia la alteridad y la otredad de las minorías, y la colonialidad del tener que pretende reducir el Buen Vivir a términos de consumo, y en ese sentido se cree superior a quien más tiene» (Acosta, 2013).

Esta versión alternativa o posestructuralista constituye un potente programa de crítica al desarrollo convencional, al desarrollismo, al extractivismo y consumismo; está fuertemente confrontado con los discursos y prácticas del Buen Vivir institucionalizado en los gobiernos llamados progresistas y, evidentemente, en aquellos que transitan abiertamente los senderos del neoliberalismo del XXI (Vanhulst, 2015).

Desde la visión feminista, la economía debe ser repensada en función de la reproducción de la vida garantizando la satisfacción de las necesidades con inclusión y equidad; la economía del cuidado de la vida no puede estar ajena al cuidado de la naturaleza, por ello el Buen Vivir es sinérgico con sus posturas en tanto que se sustenta en los derechos de la naturaleza y un conjunto de elementos donde se incluye los temas de participación, género y otras economías no mediadas por el capital, como diría Amaia Pérez Orozco, «porque al hablar de buen vivir queremos hacer una ruptura radical con una lógica productivista y de crecimiento, para sustituirla por una lógica de sostenibilidad multidimensional (ambiental, social, reproductiva)» (Perez Orozco, 2014:229).

Por último, debemos también resaltar corrientes que se sustentan exclusivamente en los ámbitos filosóficos y de una nueva ética social y de convivencia en armonías. Desde la Teología de la Liberación, Lenoardo Boff recoge esta base filosófica holística y la transfiere hacia un estado ideal de comunión-comunidad terrenal, conjugando así lo andino con el cristianismo:

> *Buen Vivir 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 terrenal, que incluye no sólo al ser humano, sino también al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios* (Boff, 2009).

Esta breve descripción de las miradas diversas que han proliferado sobre el Buen Vivir dan cuenta del potencial productivo que ha generado esta nueva perspectiva con sus bifurcaciones y lucha de sentidos;[2] cada una expresa las necesidades, intereses y aspiraciones desde sus espacios de interrelación y desde allí aportan a un debate abierto y plural, y en este marco, podemos afirmar a manera de conclusión que a) la visión estatista del Buen Vivir consolidó una ruta apartada del *sumak kawsay* original y de los mismos preceptos constitucionales del Buen Vivir cuando supone que un proyecto político revolucionario se hace desde la cúpula del poder sin ciudadanía, sin pueblos y nacionalidades; cuando impulsa el desarrollo convencional y el crecimiento económico en base a la profundización neoextractivista transnacional; cuando acosa a pueblos y nacionalidades por sus territorios y cuando impulsa la economía de mercado por sobre otras alternativas. b) si bien el *sumak kawsay* de pueblos y comunidades está orientado a la perspectiva de su continuidad étnica cultural, limita la inclusión de otras cosmovisiones y culturas como la urbana blanco-mestiza mayoritaria en la sociedad ecuatoriana y no considera la incorporación de nutrientes enriquecedores desde la sociedad global. c) la vertiente del postdesarrollo cuestiona el crecimiento económico pero en nuestro contexto esta opción peca de retórica en la medida que la desigualdad y la pobreza caracterizan su mal-desarrollo por lo cual es preciso redefinir el tipo de crecimiento desde una perspectiva de democracia económica sobre la apropiación privada capitalista y sobre los derechos de la naturaleza.

El Buen Vivir como sistema complejo

Más allá de las caracterizaciones anteriores y desde nuestra perspectiva ya en el 2008, planteamos pioneramente, un primer acercamiento a su comprensión integral, identificando las fuentes y sus partes integrantes como paradigma alternativo a la noción de desarrollo (Carpio Benalcázar, 2008). Para nuestro entendimiento, el Buen Vivir es una propuesta sociopolítica de organización societal que promueve la construcción de un sistema complejo de correspondencias e interacciones de las sociedades humanas tanto con su entorno ambiental, como entre sus miembros y con otras sociedades, en un marco de interculturalidad, convivencia recíproca y equilibrio armónico, dinámico, inclusivo, democrático.

No cabe, por tanto, en este paradigma relaciones asimétricas o inequidades donde el sistema natural resulte afectado negativamente por la acción humana, pierda equilibrio e integridad de tal manera que su desenvolvimiento se vea atrofiado en sus posibilidades de reproducción; igualmente en el sistema social se busca superar la explotación del hombre por el hombre y establecer relaciones de cooperación fundamentadas en las necesidades y el bienestar.

2 Para ampliar referencias sobre este debate se puede consultar: A. Oviedo (2014), A. Escobar (2010) y del Viso (2010).

El Buen Vivir así entendido es una categoría sistémica, concreta y total; abarca todos los ámbitos de la vida en sociedad y envuelve en su perspectiva el ecosistema del cual los humanos somos parte constitutiva y unidad indisoluble de vida. Por otro lado, representa un proceso de sistematización de alternativas a la crisis civilizatoria que vive la humanidad, y en particular a la crisis de la noción de desarrollo; se asume como un proceso en construcción de validez contextual y no universal, diverso y flexible y nada dogmático ni acabado.

Fuentes del Buen Vivir

Los elementos que propone la constitución ecuatoriana del 2008 representan un esquema viable, inicial de lo que sería la sociedad del Buen Vivir. De ahí extraemos las fuentes y partes integrantes del Buen Vivir actual, dinámico, inclusivo y democrático. Dichas fuentes vienen de la crítica al desarrollo y las propuestas de desarrollo alternativo, del posdesarrollo y de los movimientos sociales anti-sistémicos y de una matriz filosófica andina, el *sumak kawsay*. El siguiente cuadro muestra la matriz de estos nutrientes epistemológicos:

CUADRO 8
CONTRIBUCIONES PARADIGMATICAS AL BUEN VIVIR

PARADIGMAS	ELEMENTOS PARA EL BUEN VIVIR
Desarrollo Sostenible	Lo ambiental como parte de la agenda del desarrollo. Búsqueda de articulación tridimensional con aspectos ambientales, económicos y socioculturales
Desarrollo Humano	Inclusión de nuevas variables en la comprensión del desarrollo: necesidades, libertades, capacidades, empoderamiento social y participación, género, cultura, ambiente.
Desarrollo Local	Concertación de actores locales; territorialización del desarrollo; descentralización; planificación local a partir de recursos endógenos.
Posdesarrollo	Límites al crecimiento; teorías del decrecimiento; anti-extractivismo

Movimientos sociales[3]	Luchas anti-sistémicas; ecofeminismo, ecología de los pobres, otras economías; interculturalidad y unidad en la diversidad. Participación social, ciudadana y política.
Sumak kawsay	Principio de integralidad entre seres vivos y la perspectiva de unidad con el ser humano, naturaleza superando el antropocentrismo occidental; principios de economía solidaria y reciprocidad. Identidad cultural. De-colonialidad.

Elaboración: Carpio, 2015

Del *desarrollo alternativo* se recupera la necesidad de articular otros elementos más allá del económico, como los factores ambientales, culturales, sociales y políticos propuestos para un nuevo desarrollo. Recupera asimismo la necesidad de territorializar los objetivos estratégicos de acuerdo a las perspectivas de los actores locales y las potencialidades del territorio, y la exigencia de la descentralización política como mecanismo de concretar la visión y misión local.

Se comparte con el *desarrollo sostenible* la preocupación por el uso no sostenible de los recursos naturales y la necesidad de un manejo técnicamente adecuado de los mismos a fin de que no pierdan su capacidad de renovación. De esta idea central se han desarrollado planteamientos más consistentes sobre el cuidado de los ecosistemas y las interacciones con la biosfera en general; han surgido métodos y técnicas más amigables de producción, como la ciencia de la agroecología, impulsada ampliamente en programas locales y nacionales de desarrollo por agencias gubernamentales y no gubernamentales; se han desarrollado nuevos enfoques para la gestión del agua y de cuencas hidrográficas así como para la forestación y reforestación; la biodiversidad es parte de programas de manejo y conservación; se han desarrollado tecnologías con SIG y cartografía para manejar áreas de conservación; a nivel urbano han emergido conceptos y programas como el de ciudades sustentables y *el derecho a la ciudad*; el tema ambiental es considerado como un sistema dentro de los planes de desarrollo y ordenamiento territorial en interacción con el nivel económico, social, cultural e institucional.

Se han definido áreas protegidas como espacios geográficos para una gestión sustentable por medios legales, normativas y acciones amigables para su conservación por su alta biodiversidad biológica, riqueza paisajística, servicios ecosistémicos y patrimonio cultural. En Ecuador, se han definido 51 áreas protegidas que representan alrededor del 20% del territorio nacional conservado, esto es, alrededor de 19 millones de hectáreas

3 http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=19&cd_language=4

que se enmarcan dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) distribuidas en todo el país (MAE, 2010).

Por último, el desarrollo sostenible dio pautas para un entendimiento más integral del desarrollo, pues, además de incorporar el tema ambiental como elemento clave, anunció estrategias de participación social en la gestión de territorios, políticas públicas y financiamiento, temas de descentralización y hasta aspectos culturales. El desarrollo sostenible evolucionó en dos direcciones, hacia propuestas de capitalismo verde bajo formas de aprovechamiento de los recursos con tecnologías menos contaminantes y con propuestas de consumo responsable. Por otro lado, hacia propuestas de posdesarrollo con "cero crecimiento" como intento último por preservar los servicios ambientales de los ecosistemas que sostienen la vida planetaria.

En resumen, el Buen Vivir engarza con todo el bagaje sobre ambiente y desarrollo y ubica la problemática ambiental desde una perspectiva integral entre ser humano y naturaleza, reconociendo a esta la calidad de sujeto con derechos.

En el bloque de otros desarrollos, donde cabe el *desarrollo humano* y sus variantes (incluyendo las teorías de Amartya Sen y Manfred Max Neef sobre capacidades, libertades y necesidades), podemos señalar que los aportes más dinámicos tienen que ver con entender el desarrollo desde un enfoque multidimensional, señalando explícitamente que el énfasis en el crecimiento económico es absolutamente limitado como proyecto para nuestras sociedades. Ubica en el centro del desarrollo al ser humano y, desde esta perspectiva, se potencia un conjunto de discursos que señalan la importancia de los actores locales en la definición de las estrategias de desarrollo. Su énfasis radica en apoyar el fortalecimiento de capacidades para que estos puedan "agenciar" el desarrollo de acuerdo a sus necesidades identificadas. Se desprende de ahí una línea de gestión del desarrollo muy relacionada con la construcción de ciudadanía, de empoderamiento social, de derechos, de organización y participación, de educación de adultos, trasmutando la idea original de funcionalizar a la población para el desarrollo hacia una dimensión más política del empoderamiento a partir de la reflexión y la acción colectiva para producir cambios democráticos en las sociedades. El enfoque de género aparece como sustancial en los debates y programas de desarrollo al reconocer el rol fundamental que desempeñan las mujeres en la sociedad y en la satisfacción de las necesidades y la necesidad de atacar las inequidades que sufren por razones de género.

La corriente de *desarrollo local* cuenta también con relevantes contribuciones la construcción del Buen Vivir. El punto de atención central aquí es "lo local", que no es otra cosa que el territorio entendido como una construcción social donde interactúan las sociedades con su geografía específica. Desde el Buen Vivir se recupera el rol de los actores locales en la gestión del territorio, para planificar y gestionar el desarrollo a partir de objetivos estratégicos previamente concertados en procesos participativos. En este sentido, la constitución de una ciudadanía organizada con capacidad de analizar, de lograr consensos y de elaborar propuestas en interacción con los gobiernos locales es un aspecto básico para la gobernabilidad del Buen Vivir.

Además de estos aspectos se rescata de esta propuesta la necesidad de la descentralización político-administrativa de los territorios. Esta forma de organización estatal resulta para el Buen Vivir la única posibilidad real de convergencia, gobernanza y gobernabilidad nacional-local, por ello reclama una democracia territorial descentralizada como eje fundamental del desarrollo nacional.

De la conceptualización del *sumak kawsay* andino se recuperan los principios de integralidad entre seres vivos y la perspectiva de unidad entre el ser humano y la naturaleza, superando el antropocentrismo occidental. Este entendimiento de que somos parte de un ecosistema global nos liga indisolublemente a la reciprocidad y solidaridad con toda expresión de vida pues, por lógica existencial, la transgresión de los equilibrios sistémicos se traducirá en amenazas a la propia continuidad comunitaria, familiar e individual.

Filosóficamente, el *sumak kawsay* aporta elementos trascendentales sobre el sentido de la vida: el estar bien en comunidad tiene un sentido pleno y suficiente. En nuestra sociedad esto se interpreta como un estado de quietismo que contradice el emprendimiento y la competencia por "avanzar, ser más y mejor", que parece ser el verdadero sentido de la vida de los individuos en las sociedades occidentales. En esta visión cosificada de la vida el peligro que se evidencia es que toda organización social y económica gire en torno a la obtención de rentabilidad, ganancia, acumulación y consumo, espiral que termina por conflictuar el propio sistema social y ambiental que, en sus crisis, amenaza el ecosistema global en su conjunto. Este es el principal dilema que debe enfrentar un proyecto de sociedad como el Buen Vivir.

Además de estos elementos filosóficos, se consideran también las perspectivas de economía solidaria y determinados entendimientos anticapitalistas, sin la tensión de la competencia individualista y la acumulación de riqueza.

Las resistencias y los movimientos sociales son, finalmente, otra fuente que alimenta el proyecto del Buen Vivir. El contexto sociopolítico nacional y global de las últimas décadas del siglo xx, bajo el neoliberalismo, dejó estructuras socio-económicas, políticas e institucionales desconfiguradas y en crisis, pero, por otro lado, propició la emergencia de nuevas actorías y discursos innovadores más abiertos a las alianzas políticas y a la conformación de plataformas y redes, al reconocimiento de la diversidad y al ejercicio de prácticas menos burocratizadas, proactivas y participativas, contestatarias con el sistema y con perspectivas de poder.

Son organizaciones de nuevo tipo que entran en escena relevando a sindicatos obreros, federaciones campesinas, cooperativas y otras formas de organización gremial y popular que agotaron su convocatoria y discursos en la década de los setenta. Se trata de movimientos de mujeres, organizaciones ambientalistas y de derechos humanos, organizaciones comunitarias de base, movimientos urbanos, y hasta organizaciones no gubernamentales. Resaltan en este abanico las organizaciones de pueblos y nacionalidades que, ubicados hasta entonces en las fronteras del sistema, cobran ahora protagonismo al impulsar luchas anti-neoliberales cada vez más conectadas con pares o semejantes en la escala nacional y global, cuyas agendas comunes hacen relación a la exigencia de los

sectores excluidos por la participación democrática en la toma de decisiones de la política pública, del Estado y de gobiernos locales; critican el modelo extractivista depredador de la naturaleza y los ecosistemas, reclaman otras formas de producción y consumo, reivindican la interculturalidad, la plurinacionalidad, la democracia participativa, los derechos humanos, los derechos colectivos, la soberanías (de territorio, alimentaria, del cuerpo, del pensamiento) dando un salto cualitativo en sus programas y formas de acción colectiva.

Por su parte el movimiento de mujeres es otro colectivo que emergió con mucha fuerza en estas décadas incidiendo en varios de los cambios fundamentales en la legislación en temas de derechos reproductivos, salud y representación política (en toda lista de elección popular debe alternarse hombre-mujer o viceversa).

El sector ambientalista también se abrió espacio en esta fase, pues la crisis generalizada del país nos condujo a un total desorden en el acceso a los recursos naturales, que entraron como parte de la bandeja neoliberal a la feria del mercado para ser objeto de compra-venta y de la consiguiente entrega de extensiones de tierra a las transnacionales. Así, al módico precio de "dólar por hectárea", se concesionaron varios millones de hectáreas a empresas mineras (oro, plata, cobre, uranio, etc.) y petroleras. Igualmente se destinaron cientos de miles de hectáreas a empresas camaroneras en áreas de manglar que fueron taladas; la explotación maderera en la cordillera occidental de los Andes y en la Amazonía está marcando records históricos y mundiales en tasas de deforestación. En esta situación se ha desatado una alta conflictividad entre comunidades locales y empresas mineras, y en este conflicto, las organizaciones ambientalistas han tomado cuerpo y han ido conformando a nivel nacional un importante movimiento social que tiene su eco en la vida del país.

Contribuye en la formación y el fortalecimiento de movimientos y organizaciones sociales, así como en el desarrollo del pensamiento alternativo, la Teología de la Liberación o iglesia de los pobres, entre cuyos ideólogos más notables[4] destacan Pedro Casaldáliga, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Giulio Gerardi y, en nuestro país, el Arzobispo de los indios, Leónidas Proaño quien:

> *en vísperas de la anunciada celebración de los 500 años del "descubrimiento" de América, llamaba la atención críticamente sobre el saldo histórico negativo para la población indígena. Y, además, se unía a la denuncia de las consecuencias de la explotación indiscriminada de la naturaleza, particularmente de la región amazónica, porque comprometía la vida de comunidades originarias. En este contexto, Proaño reivindicaba el valor de las relaciones humanas, y de éstas con su entorno natural, que veían en el modo de vida indígena una base para un ordenamiento social más amplio: El indio piensa con el corazón que la tierra es su madre* (Cortez, 2011:8).

4 Entrevista personal con el diácono José Astudillo, catedrático de la Universidad de Cuenca (Ecuador), el 6 de septiembre del 2015, en el centro de postgrados de la Facultad de Economía de esta universidad.

Desde ONGs de tendencia progresista (ej. Intermón-Oxfam de España), movimientos sociales académicos y activistas sociales se creó, en los años ochenta y noventa, un potente discurso que, al margen del marxismo imperante en sindicatos y gremios, reivindicaba el protagonismo y acción directa de las organizaciones sociales en la esfera pública. Se fortalecen en este período los movimientos barriales, de mujeres, de jóvenes, grupos ecologistas y fundamentalmente el movimiento campesino e indígena en el caso ecuatoriano, donde una importante generación de dirigentes salta al escenario político nacional y, particularmente, el movimiento indígena se torna protagonista en el escenario del país.

Puede señalarse, además, que un fuerte contingente de sectores medios emerge a la vida política como negación a los partidos tradicionales, populistas y oligárquicos que dominaron la escena en estos últimos veinticinco años de historia ecuatoriana. Estos sectores entran en la escena pública exigiendo participación y romper los círculos viciosos y autocentrados de poder local y nacional. Se reclama una democracia directa y participativa, mecanismos de consulta, de transparencia y de rendición de cuentas, temas que la denominada partidocracia jamás tenía en mente.

El eje fundamental sobre el cual se tejen las respuestas es la crítica a la democracia representativa y formal, que pone en evidencia que el sistema político y jurídico no expresaba la diversidad cultural existente en nuestra sociedad. En la reivindicación de reconocimiento el movimiento indígena pasa a constituirse en la principal fuerza social desarrollando una propuesta política que va más allá de las situaciones puntuales de sus comunidades.

En todos estos procesos innovadores se produce un retorno a lo local, como espacio más factible de incidencia política y de concertación entre los actores, pues el nivel centralizado del Estado queda realmente lejos de las demandas ciudadanas y en esta fase se encuentra en pleno desmontaje su propia institucionalidad; es el ajuste macroeconómico, la deuda externa, las transnacionales y la omnipresencia norteamericana en sus decisiones lo que le obnubila. Queda en manos de los gobiernos locales hacerse cargo de la sociedad y la gente y en esta responsabilidad emerge una nueva forma de gestionar el desarrollo, nuevos espacios de participación, nuevas perspectivas para entender el territorio (Ramón, 2004). Experiencias múltiples se registran en varios espacios del Ecuador, sin embargo, resaltan los procesos en los cantones indígenas de Cotacachi al norte (Larrea, 1999) y Nabón al sur del Ecuador (Intercooperación, 2009). Estas experiencias sin duda constituyeron la avanzada popular para impulsar una plataforma que llevó a Correa al poder y que logró en la Asamblea Constituyente del 2008 incluir los aspectos más democráticos en una Constitución en toda la historia del Ecuador.

En la trama de resistencias se va configurando una suerte de programa que moviliza a las organizaciones sociales-populares y que pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

a. La participación ciudadana y política: por la necesidad de tomar parte en las decisiones sobre lo público y disputar espacios al poder constituido tanto en la escala local como nacional.

b. La defensa de territorios: por la arremetida extractivista que expulsa pueblos y comunidades de sus hábitats naturales en función de los intereses de las transnacionales.

c. La defensa de culturas: frente a la desestructuración de culturas y saberes por la globalización, se plantea la interculturalidad como sistema de convivencia social.

d. Soberanías: la plurinacionalidad.

Las Partes integrantes del Buen Vivir y sus dimensiones

Aceptando que el Buen Vivir constituye un sistema complejo de interacciones entre múltiples elementos, cuya integración y acoplamiento genera una dinámica positiva, incluyente de armonías para la realización de colectividades humanas en sustentabilidad y en compatibilidad con el equilibrio de ecosistemas, la tarea es explicar cuáles son las partes integrantes motrices y cuales sus funciones dentro del sistema.

Sin caer en visiones evolucionistas, deberemos señalar que el Buen Vivir está más allá del desarrollo convencional en el sentido de las realizaciones básicas que se asume que este, en cualquier sociedad y cultura, debería haber cumplido. Nos referimos a la obligación neta de cualquier gobierno por satisfacer las necesidades básicas de su población: agua, saneamiento, educación, salud primaria, vivienda y de elementales componentes de la democracia formal como el respeto a los derechos humanos. Esta afirmación podría llevarnos a incurrir en la errada deducción de que los países que han superado estos elementales requisitos están ya en la vía del Buen Vivir. Lo que afirmamos es que los elementos o partes que integran el Buen Vivir están más allá de la lógica desarrollista y que, aunque un régimen político de Buen Vivir deba asumir estas tareas, requiere un conjunto de estrategias diferentes para complementar el "bienestar" de su población con orientación a otras valoraciones de la vida y a través de otra organización de la sociedad.

Resulta de gran ayuda para identificar *las partes integrantes del Buen Vivir* la Constitución ecuatoriana del 2008; así lo señalamos tempranamente en un artículo, ese mismo año antes del referéndum aprobatorio, titulado «El Buen Vivir más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional del Ecuador» (Carpio, 2008) y publicado en varios medios digitales y luego en el pionero libro coordinado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (2009), donde se recopilan los aportes de varios autores para ese inicial debate.

La intención de entrar al entendimiento del Buen Vivir por la vía constitucional, tiene al menos tres apoyos: a) una intencionalidad política por demostrar que este paradigma tiene un sustento viable, construido participativamente con decenas de miles de ecuatorianos en una cruzada histórica de diálogo y concertación entre diversos y cuyo producto fue una "bitácora" o "pacto social" para construir una sociedad sustentada en patrones socioculturales y políticos propios y soberanos; b) por la importancia de los aspectos sustanciales y hasta transversales que representa esta carta constitucional

(Cortez, 2011); y, c) retomar las líneas innovadoras que marcan la diferencia con el modelo convencional y tradicional de organización societal, definiendo una nueva ruta civilizatoria alternativa al desarrollismo modernizador capitalista.

Asumimos también otro supuesto sustancial que nos distancia de los análisis más clásicos sobre Buen Vivir: que esta construcción paradigmática no es equivalente al *sumak kawsay* andino, básicamente porque los presupuestos que afirma el Buen Vivir están planteados para sociedades diversas, complejas, con referencias urbanas, tecnológicas, globalizadas, con estructura estatal y con sustento democrático, para millones de personas con formas de vida no necesariamente comunitarias; el *sumak kawsay* tiene como referencia el modo de vida andino, pues, «(…) el *sumak kawsay* es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitario y es aplicable solo en este sistema» (Maldonado, 2014:184), en una cosmovisión y cultura específica, la de los pueblos originarios, quienes mantienen una dinámica y cotidianidad que está referida a una relación directa con los elementos de la naturaleza como la tierra, las plantas, los animales, las montañas, la selva. Allí se recrea y potencia la comunidad con esa espiritualidad que implica la unidad originaria entre los seres vivos y la Pachamama.

Varios intelectuales indígenas como Maldonado, Macas, Chuji, comparten esta diferenciación, aunque desde otra perspectiva sostienen que:

> *En la Constitución ecuatoriana se ha traducido sumak kawsay como "Buen Vivir"; esa traducción es definitivamente deficitaria, no corresponde al significado etimológico (…) el concepto del Buen Vivir se procesa desde la visión occidental, que tiene correspondencia con el pensamiento, el sistema vigente y se inscribe en este modelo, que significa maquillar o mejorar este sistema. Por lo que, consideramos que el sumak kawsay y el Buen Vivir son dos concepciones totalmente contrapuestas* (Maldonado, 2014:184).

Ciertamente el *sumak kawsay,* como sostiene el indigenismo, es original y válido en un contexto socio cultural y socio-ecológico concreto. Por ello, en la búsqueda de alternativas que respondan a sociedades pluriculturales y a la construcción de un Estado plurinacional, los avances por configurar el Buen Vivir, tal como lo planteamos aquí, resultan de mayor consistencia y amplitud para abarcar justamente la diversidad en una sociedad democrática. Es entendible, sí, que todo paradigma con potencial de cambio es sujeto de ataques conceptuales e ideológicos para castrar esas potencialidades vaciando los contenidos de-coloniales y reemplazándolos con adjetivos de progreso y de desarrollo funcionales al sistema como señaló una compañera Kañari, en uno de los talleres para esta investigación: «El Buen Vivir está escrito pero no se práctica; el *sumak kawsay* no está escrito, pero se práctica en las comunidades».[5]

A pesar de las incompletitudes que conlleva la construcción de un nuevo paradigma, con la responsabilidad de ser aplicado en un contexto socio cultural y político específi-

5 Taller realizado en Chontamarca, cantón Suscal, el 13 de julio del 2013.

co, en la sociedad ecuatoriana el Buen Vivir constitucional representa un hito histórico porque apunta a la refundación del Estado (Sousa Santos, 2010) sustentado en versiones no típicamente occidentales de la vida, la política, el ambiente, la diversidad cultural y de la propia modernización y modernidad (Cortez, 2011).

Una estructuración sistémica del Buen Vivir abarca un conjunto de subsistemas en permanente dialéctica interactiva como las diversidades, las soberanías, las armonías y otras economías, cada cual a su vez constituido por dimensiones e indicadores específicos y con capacidad operacional en políticas, planes, programas y proyectos. La organización interactiva y sistémica de estos elementos marcará una lógica original de una sociedad en transición poscapitalista.

CUADRO 9
PARTES INTEGRANTES DEL SISTEMA DEL BUEN VIVIR

Elaboración: Carpio, 2015

Este conjunto de elementos estructurantes del sistema del Buen Vivir implica un reordenamiento estructural en la organización de la sociedad; pasa por ajustarnos a una nueva cultura colaborativa, de participación e involucramiento en los temas societales y del país; en asumir responsabilidades como ciudadanos y ciudadanas, como organizaciones y colectivos que miramos y dialogamos con otros diferentes, que asumimos diversidades y construimos plurinacionalidad; que buscamos liberarnos de la cadena de consumo y apostamos por la naturaleza con soberanía.

CAPÍTULO 4
DIVERSIDADES

Los elementos clave del *subsistema de las diversidades* en el Buen Vivir son cuatro: el *Estado plurinacional*, la *interculturalidad*, los *derechos colectivos* y la *democracia participativa*. Estos elementos constituyen a su vez sistemas específicos en la infinita red que implica la constelación de una organización sistémica.

Las interacciones se expresan de la siguiente manera: la interculturalidad es condición necesaria para el Estado plurinacional, no podría entenderse este sin una transversalidad intercultural; los derechos colectivos constituyen el fundamento de este tipo de Estado, pues los pueblos y nacionalidades, en su misión de continuidad histórica-cultural, sólo se protegen de su disolución en la cultura global dominante con derechos que protejan sus pautas culturales y territoriales, en un marco de interculturalidad. La democracia participativa constituye la estrategia política para la gobernabilidad a través de espacios y mecanismos por los cuales los diferentes sectores de la sociedad se expresen, propongan, decidan y controlen.

El Estado plurinacional

La *plurinacionalidad* es un concepto jurídico y político según el cual varias nacionalidades dentro de un mismo Estado y sujetas a una misma Constitución están reconocidas con derechos colectivos para su continuidad como pueblos particulares. En sí mismo, Estado plurinacional no implica un modelo de desarrollo específico, alternativo, o anticapitalista. En muchos países se debate esta opción de organización estatal y otros lo han asumido constitucionalmente aunque con especificidades, como es el caso de Bélgica, Suiza, Canadá o Rusia como el mecanismo más adecuado de inclusión de la diversidad cultural existente en sus jurisdicciones territoriales. En América Latina, en Ecuador y

Bolivia, luego de intensos debates en sus procesos constituyentes, se incorporó el concepto de Estado plurinacional como matriz en las nuevas constituciones (Clavero, 2014).

Es importante señalar dos aspectos centrales sobre la plurinacionalidad en Ecuador: primero, que la definición de Estado Plurinacional es un logro de la lucha de las organizaciones y nacionalidades ancestrales, y no una concesión del Estado uninacional hacia ellas; y segundo, que ese reconocimiento jurídico está referido a colectivos que se identifican históricamente como nacionalidades, es decir, pueblos o comunidades históricas con matrices identitarias comunes, idioma, cosmovisión, que comparten una organización social y económica propia, territorio y recursos naturales, con normas, principios y valores de convivencia, así como derechos, obligaciones, toma de decisiones y formas de gobierno y gobernanza legitimadas colectivamente, conjunto de elementos que constituyen "sistemas de vida" específicos e históricamente constituidos.[1]

La nacionalidad indígena es una construcción histórico-cultural, que implica la consolidación y desarrollo de un conjunto de relaciones sociales, económicas y políticas que configuran un territorio étnico, cuya unidad, cohesión, organización y defensa los transforma explícitamente en nacionalidad. Por tanto, grupos dispersos con especificidades culturales, sin capacidad de acción colectiva, fundamentalmente en el plano político, es decir, sin una organización que los represente, no logran expresión de nacionalidad.

La plurinacionalidad se pone en contraste con el concepto de Estado-nación, el cual, en contextos de pueblos que se asumen como nacionalidades, resulta excluyente en pro de la cultura dominante y su racionalidad. Así, en América Latina, «el Estado-nación es una construcción falsaria para dar poder a determinados elementos dentro de espacios políticos cuyas fronteras están determinadas no por principios nacionales, sino por eventualidades históricas muy variadas como es la conquista colonial» (Clavero, 2014). De hecho en nuestros países se fundan las repúblicas independientes bajo la matriz colonial. El Estado-nación que surge de los procesos libertarios independentistas recoge importantes aspectos sobre la democracia liberal que crecía en Europa, pero mantiene las estructuras de exclusión a los pueblos ancestrales para quienes no se extienden los derechos del individuo moderno como actor de la modernidad colonial, donde es la categoría de ciudadano el sujeto de derechos sociales, civiles, económicos, políticos y de propiedad. Hacia la población indígena se mantiene ese encasillamiento colonial de "inmadurez", ideología racista que se proyecta en el artículo 68 de la primera constitución ecuatoriana, que señalaba: «Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable» (Constitución del Ecuador de 1830).

1 En el marco del debate en Ecuador, *nacionalidad* es el conjunto de comunidades y pueblos que hablan un mismo idioma; los pueblos son unidades particulares más locales como los Kañaris, Saraguros, Otavalos o Puruhaes en la sierra ecuatoriana, pero les unifica el idioma por lo que se autodenominan nacionalidad Kichwa.

Es claro, entonces, que las nacionalidades ancestrales, en nuestros países latinoamericanos, fueron sometidas a los designios de una nación dominante, la cual desarrolló una forma de Estado a su imagen y semejanza buscando, bajo múltiples estrategias, una integración asimétrica, anulando su identidad histórica. El Estado-nación, por sí mismo, estructuralmente, ha sido incapaz de desplegarse con una democracia inclusiva para pueblos y nacionalidades. Por el contrario, se ha sustentado en el paradigma integrador que, enfáticamente, ha buscado asimilar a estos a una sola cosmovisión, la occidental. Por ello Bartolomé Clavero insiste en que:

> *(...) cuando nos planteamos lo de la plurinacionalidad del Estado no estamos defendiendo una alternativa entre otras, sino que lo que estamos poniendo de relieve es la necesidad de que los Estados existentes se replanteen a sí mismos, y vengan al reconocimiento de la realidad y a su reacomodamiento. Esta es la única manera para que dejen de funcionar como estructuras legitimadoras de poderes sociales, bajo la apariencia de que esos poderes son representativos de la sociedad entera* (Clavero, 2014).

Desde esta perspectiva, para el caso ecuatoriano y boliviano, la plurinacionalidad tiene un sentido profundamente decolonial, es un hito que marca el antes y el después del Estado-nación:

> *La plurinacionalidad es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas* (Sousa Santos, 2010:119).

En este sentido, tiene un significado (re) fundacional, pues implicaría deconstruir la estructura del Estado uninacional definiendo una nueva institucionalidad plurinacional, así como la propia organización territorial y un marco legal y político que le dé soporte, en la perspectiva de la descolonización del poder.

La demanda de plurinacionalidad y del Estado plurinacional resulta ser un acumulado histórico para los pueblos indígenas, para quienes la lectura de la historia tiene referentes epistemológicos diferentes pues parten de entenderse como sociedades en desarrollo que fueron desconfiguradas por la irrupción cronológica de procesos de conquista, colonia y república, bajo los cuales y con diferentes modalidades, han generado estrategias diversas de oposición/adaptación para su continuidad como culturas. La historia para ellos es, ante todo, historia de lucha y resistencia. Desde los años sesenta se va configurando un conjunto de demandas que van desde la lucha por la tierra o el fomento de la producción y la educación intercultural hasta la plurinacionalidad a finales de siglo. Nótese en este proceso el hilo conductor por la supervivencia y continuidad como pueblos ancestrales, pues «quizá las características más importantes y que le otorgan un diferen-

te carácter a nuestro movimiento son: la búsqueda de autonomía, libre de mediadores externos, y el haber dado a las reivindicaciones un carácter socio económico, cultural y político» (CONAIE, 1989:279).

Como factores adyacentes, en el desarrollo del programa político del movimiento indígena ecuatoriano se deben señalar los importantes intercambios y diálogos con las organizaciones indígenas continentales, particularmente las bolivianas (Schavelzon, 2015:87). Igualmente, intelectuales de izquierda como Alberto Acosta, quien dirigió la Asamblea Constituyente de Montecristi, y personalidades como Boaventura de Souza Santos, presidente del Foro Mundial, y muchos otros, contribuyeron a la construcción sistemática del proyecto de plurinacionalidad que fue incorporado en la Constitución del 2008.

Se debe mencionar también que los avances en esta materia por parte de la ONU representaron importantes espaldarazos en la legitimación de estas propuestas. Este organismo, a través de la OIT y su renombrado Convenio 169 sobre «Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes», se refiere al respecto de los elementos estructurantes de estos pueblos:

> *Este Convenio tiene dos postulados básicos: el respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas, y la consulta y participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del instrumento que fue adoptado en 1989. El Convenio garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencia, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. (…) reconoce la relación especial que tienen los indígenas con las tierras y territorios que ocupan o utilizan de alguna otra manera y, en particular, los aspectos colectivos de esa relación* (OIT, 2007).

La construcción del Estado Plurinacional implica una mediación entre lo sociocultural y lo político sin la cual la diversidad de pueblos y culturas no encontraría la viabilidad para la reproducción ni la convivencia democrática. La plurinacionalidad es entendida en el Buen Vivir como propuesta societal alternativa al modelo de desarrollo convencional y dominante en nuestros países. Se trata claramente de la construcción de una nueva democracia sustentada en la inclusión y en la participación ciudadana, creando espacios y formas de representación más allá de la democracia formal electoral, donde la representación está muy ligada al poder económico y a la partidocracia.

Entendida así, la plurinacionalidad representa un nuevo paradigma de organización societal en varias dimensiones: 1ª) en términos políticos, con el reconocimiento de los actores invisibilizados históricamente; 2ª) en términos constitucionales, con el reconocimiento de derechos colectivos a pueblos y nacionalidades en el marco de un Estado

unitario; 3ª) en términos jurídicos, ampliando la visión del derecho occidental a nuevas opciones de entender la justicia, los derechos y la institucionalidad; 4ª) en términos culturales, con el reconocimiento a la interculturalidad.

La plurinacionalidad articulada al paradigma del Buen Vivir implica el desarrollo de instituciones y de políticas públicas diseñadas y controladas por las nacionalidades y orientadas a fortalecer los sistemas de vida diversos subyacentes en pueblos y nacionalidades y a establecer estrategias y mecanismos de diálogo intercultural para el conocimiento y reconocimiento, valorización y respeto entre las culturas diversas poniendo efectivamente en valor el ideal de *unidad en la diversidad*.

Para las organizaciones indígenas el Estado plurinacional es el medio para concretar en la vida práctica el *sumak kawsay*, porque para ellos es en esta forma jurídica y política que se organiza la diferencia y se incluye a cada cual con derechos, cultura, saberes e instituciones:[2]

Por tanto, el Estado no legisla sobre las formas de organización social y política de los pueblos indígenas, o sobre sus sistemas de administración de justicia, o sobre sus instituciones ancestrales de salud, de justicia, etc. El Estado los reconoce, establece niveles de coordinación de competencias y de funciones con la estructura estatal y los sistemas judiciales, de educación, de salud, etc. En esa medida construye formas democráticas de interculturalidad (Maldonado, 2014b: 214).

Los derechos colectivos

Otro componente fundamental de las diversidades son los *derechos colectivos*. Estos derechos colectivos surgen y se desarrollan bajo la concepción moderna de los derechos humanos. Esto quiere decir que se estructuran con un sentido amplio y plural adecuado para un Estado plurinacional e intercultural, pues incorporan el pluralismo jurídico al concebir como sujetos de derechos a las colectividades y no solo a los individuos (Antón, John y García Fernando, 2009).

Los derechos colectivos están contemplados en un conjunto de declaraciones internacionales como el ya citado Convenio 169 de la OIT sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que establece en 46 artículos los derechos y las responsabilidades de los Estados signatarios para garantizar su aplicación.

Los derechos colectivos traen consigo la necesidad de implementar una democracia de naturaleza intercultural en correspondencia con un Estado plurinacional y también la necesidad de una nueva generación de derechos colectivos, cuyo reconocimiento como nuevos derechos fundamentales no esté en contradicción con los derechos individuales,

2 Taller sobre Plurinacionalidad con las organizaciones Kañari Zhamuy, en Chontamarca, el 13 de julio del 2013.

como el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales (Sousa Santos, 2008).

Aplicar los derechos colectivos es poner en práctica los grandes postulados que se orientan a la construcción de un Estado distinto, que recoge propuestas de agendas políticas de pueblos y nacionalidades que tienen otras concepciones de la vida, de la organización de la sociedad y del bienestar. Estas concepciones responden a otras lógicas e implican un profundo debate sobre el reconocimiento de las instituciones y de las instancias de gestión propias de pueblos y nacionalidades sobre las tierras y territorios; el control, uso y manejo de recursos naturales; la transversalización del enfoque de interculturalidad y plurinacionalidad en la estructura del Estado y de la sociedad.

El texto constitucional ecuatoriano (2008) incorpora muchos de los planteamientos de pueblos y nacionalidades indígenas sobre los derechos colectivos[3] (véase el cuadro Nº 10). Lo innovador del texto constitucional es que estos derechos contienen dos elementos clave (Sousa Santos, 2008):

a. El Estado reconoce a los pueblos y nacionalidades indígenas como actores colectivos y se relaciona con ellos de manera colectiva, además del relacionamiento individual con cada ciudadano perteneciente a las distintas nacionalidades y pueblos.

b. El cumplimiento de los derechos colectivos es una garantía de la implementación del Estado plurinacional e intercultural en correspondencia y complementariedad con el Buen Vivir.

3 El Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007, son la base para varios de los planteamientos realizados por la CONAIE a la Asamblea Constituyente de 2008.

CUADRO 10
DERECHOS COLECTIVOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR DEL AÑO 2008

CAPÍTULO CUARTO
Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades

- **Art. 56.-** Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.
- **Art. 57.-** Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:
  1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
  2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
  3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
  13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador.

  El Estado proveerá los recursos para el efecto.
  15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.
  16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.
  18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.
  19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.
  21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.

  El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres.

Bajo esta consideración, es posible hacer la siguiente lectura de algunos derechos colectivos constitucionales, que pueden ser considerados como ejes del estado plurinacional y elementos constitutivos del Buen Vivir.

El derecho a las tierras y territorios como base material y espiritual de la existencia e identidad de los pueblos y nacionalidades indígenas. Este derecho hace referencia a que no hay pueblos y nacionalidades sin territorio. La territorialidad y la tierra son la base material y espiritual de su existencia, identidad y bienestar. El reconocimiento del acceso y posesión de la tierra y de los territorios indígenas como un bien colectivo garantiza la continuidad histórica y cultural de un pueblo o nacionalidad. En este sentido los pueblos indígenas consideran:

> *(...) que nuestra vida tiene estrecha relación con la naturaleza y el territorio y de lo que pase con la naturaleza y las formas en que se manejen nuestros territorios indígenas, depende la vida de nuestros pueblos… El territorio para los pueblos indígenas significa vida, espacio en el que desarrollamos nuestra cultura, cosmovisión, espiritualidad, idiomas, organizaciones propias, justicia e interactuamos con la naturaleza* (Muiba, 2009:2).[4]

La tierra desde esta perspectiva no es un bien transable, no es un bien de capital al que se le debe sacar los mayores beneficios en el menor tiempo posible. Existe una dimensión espiritual en el territorio, fundamentada en la concepción de éste como el espacio donde la persona reconoce lo sagrado y la necesidad de interactuar con los espíritus creadores y protectores de todas las vidas. Es la base material y simbólica de la vida a través de las generaciones.

El *derecho al acceso, uso y manejo de recursos y áreas naturales*, incluyendo un tema innovador en el Artículo 12, el cual establece el derecho humano al agua como fundamental e irrenunciable. El agua constituye un patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida.

Estos derechos están relacionados con la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad y están directamente vinculados con el derecho a controlar los territorios y tierras comunitarias y los recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado los pueblos indígenas. El Buen Vivir no es posible si no se garantiza el derecho de los pueblos a ser consultados a fin de obtener su consentimiento libre e informado, antes de que se realice cualquier actividad extractiva o que pueda generar impactos ambientales, sociales y culturales sobre sus territorios y recursos.

El agua también es un elemento fundamental para la vida de los pueblos y ha sido un eje transversal en las agendas políticas y organizativas de los pueblos indígenas andinos. Constituye un elemento vital para la naturaleza y para la existencia de los seres humanos. La gestión comunitaria del agua es necesaria para garantizar su manejo equitativo, eficiente y sustentable.

---

4 Indígena, líder boliviano.

Los derechos colectivos y justicia son fundamentales en el Estado plurinacional, ya que es necesario establecer un marco especial de derechos, garantías y deberes para los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos, no con el fin de segregarlos, sino de propiciar medidas especiales que permitan su recuperación económica y afirmación política e identitaria, para incrementar y dignificar su participación dentro de la economía, la política y la cultura del conjunto de la nación. Este punto será tratado más adelante como pluralismo jurídico y justicia indígena.

El derecho a la autonomía política y administrativa y ejercicio del autogobierno y la libre determinación están estrechamente vinculados a los territorios. La autodeterminación es entendida por pueblos y nacionalidades como el derecho a la libre determinación, a elegir libremente su propio sistema político y modelo de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico en un territorio plenamente definido dentro del marco del Estado Plurinacional.

El principio político ideológico de democracia plurinacional comunitaria es entendido como una forma de garantizar la plena y permanente participación de pueblos y nacionalidades en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político. Esto significa comprender que la democracia no se circunscribe a los límites de la democracia representativa, sino que da paso a una democracia participativa que implica el reconocimiento de los pueblos y nacionalidades no solo como actores sociales, sino como sujetos de derechos colectivos dentro de la construcción política del Estado.

El espacio para el ejercicio de la autonomía política y administrativa y de la democracia plurinacional es el territorio comunitario de las nacionalidades y pueblos de acuerdo a los usos, costumbres y derecho propio de los pueblos. Esto se refiere también al ejercicio de la autoridad indígena y al control, administración, gestión y ordenamiento del territorio. Existen interesantes evidencias de aplicación de este derecho, por ejemplo, en el cantón Nabón al sur de la ciudad de Cuenca, donde la municipalidad opera un enfoque de plurinacionalidad en su gestión a partir de la organización indígena en forma de comunas, las mismas que gobiernan sus territorios articuladamente con el gobierno local por medio de la planificación, los presupuestos participativos, las asambleas comunales y el control social.[5]

El derecho a la educación intercultural y a la salud intercultural será tratado en interculturalidad y educación bilingüe. *La salud intercultural* se vincula al ejercicio de otros derechos, entre ellos, al agua, a la alimentación, a la educación, a la cultura física, al trabajo, a la seguridad social, a los ambientes sanos y a todos aquellos que sustentan el Buen Vivir. La institucionalidad que requiere un estado plurinacional, para la aplicación de este derecho, tiene que revitalizar y valorar la medicina indígena con sus prácticas y conocimientos acumulados por generaciones basadas en el uso y aprovechamiento de

5 Entrevista con Magaly Quezada, alcaldesa de Nabón y dirigentes de cuatro comunas (Shiña, Puca, Chunasana y Morasloma) el 20 de noviembre del 2015, en la municipalidad de Nabón.

sus plantas medicinales, animales y minerales. Para ello es necesaria la aplicación de protocolos interculturales que faciliten la implementación progresiva de la medicina ancestral y alternativa con visión holística en los servicios de salud pública y privada.

El Derecho de pueblos y nacionalidades a determinar su propio proceso de desarrollo económico y social se relaciona con la necesidad de contar con un Estado equitativo, que promueva iguales condiciones y oportunidades para hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos, así como para todos los sectores sociales que conviven en el país, privilegiando a quienes históricamente han tenido menos oportunidades. Se relaciona con la economía comunitaria, entendida como una forma de organización social y un sistema de organización de la economía familiar.

Para los pueblos amazónicos este derecho quiere decir afirmar principios y valores donde el ser humano sea sostenible. Estos valores permiten vivir con dignidad en los territorios, con base en la cosmovisión del pueblo, entrecruzando sistemas de relaciones que involucran a seres humanos y ambientes naturales, en profunda sincronía con el mundo espiritual, en el cual se alimenta la vida diaria del individuo y de la colectividad (COICA, 2005).

Derecho de pueblos y nacionalidades a su identidad cultural promoviendo la interculturalidad es el reconocimiento de las diferencias y de la diversidad cultural. No implica un proyecto divisionista del país; implica, sí, un reconocimiento de los derechos específicos de los pueblos y nacionalidades a vivir la diferencia (CONAIE, 1994).

Por último, este conjunto de derechos no otorga privilegios a unas culturas sobre otras, simplemente reconoce las particularidades específicas de culturas ancestrales que perviven con diferentes niveles de interacción con la sociedad nacional, para cuyos miembros, en su conjunto nos rigen los derechos humanos.

Pluralismo jurídico y justicia indígena[6]

El Buen Vivir plasmado en la Constitución ecuatoriana conlleva un pluralismo cultural y también jurídico. Lo plural debe ser entendido como aceptación de la heterogeneidad y en términos jurídicos significa la existencia de varios sistemas jurídicos (uno oficial, formal, y otros de orden consuetudinario) que apuntan en condiciones contextuales (culturales) a resolver conflictos de orden social dentro de un mismo Estado.

Sin embargo, el sistema convencional de justicia excluye cualquier versión que coexista con aquella oficializada por el Estado-nación. Para Sousa de Santos (2010), el constitucionalismo plurinacional rompe con este paradigma al establecer que un mismo sistema jurídico no necesariamente debe ser uniforme:

6 El pluralismo jurídico y la justicia indígena son parte de los derechos colectivos, pero al ser considerados por las comunidades con las que hemos interactuado parte sustancial de los mismos les damos un tratamiento diferenciado.

> *En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral —ya presente en varios países del continente— adquiere un sentido todavía más fuerte: es una dimensión central no solamente de la interculturalidad sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias* (Sousa Santos, 2010).

Efectivamente, en un estado plurinacional es necesario que los pueblos tengan facultades jurisdiccionales que reconozcan a las autoridades de justicia indígena para solucionar los conflictos o problemas (*llaki*) dentro de sus tierras y territorios, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio o consuetudinario. Las decisiones de las autoridades de la jurisdicción indígena tienen que ser respetadas por las instituciones y autoridades, dejando a la Corte Constitucional la potestad de revisar dichas decisiones (Eguiguren, 2011).

La Constitución ecuatoriana reconoce el ejercicio de la función de justicia a pueblos y nacionalidades. Sin embargo, la tarea central en esta apuesta es complementar y articular estas concepciones sin contradicción ni con la constitución, ni los convenios internacionales y los derechos universales. El artículo 57 la Constitución explícitamente señala: «Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes» (Constitución del Ecuador, 2008). Esto quiere decir garantizar su autonomía, jurisdicción y autoridad, como entidades autónomas al interior del Estado, con derecho a autogestionarse y decidir sobre sus propios asuntos, sin apartarse del destino del conjunto del país.

Esta demanda se plasma en el artículo 171 sobre justicia indígena:

> *Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.… El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria* (Constitución del Ecuador, 2008).

Conceptualmente la justicia indígena busca ante todo la reinserción de víctima y agresor a la comunidad, posibilitando la reparación de las transgresiones a los principios y valores comunitarios a través de la recomposición, la compensación y/o la remediación de los daños causados. Por el contrario, para la justicia ordinaria, la transgresión se sanciona con castigos y penas.

En Ecuador desde el año 1998 se empieza hablar de la validez de la justica indígena para los distintos pueblos y nacionalidades. Se reconoce como un derecho colectivo en cuanto es parte de la autodeterminación de los pueblos; también como una práctica con sentido comunitario, pues supone un procedimiento de sanación a la persona o las personas involucradas, que hayan cometido algún acto inmoral, para que no se vuelva a repetir la acción que no es digna para el pueblo o la comunidad, para que se recuperen las normas, costumbres y buenas prácticas propias en cada pueblo, para recocer los derechos y a su vez reanudar los deberes, para mantener armonía con los integrantes de la comunidad.

Al respecto, el Convenio 169 de la ONU y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas constituyen una entrada para legitimar la justicia indígena, ejerciendo prácticas y costumbres para cumplir los principios comunitarios fundamentales de *ama killa*, *ama llulla*, *ama shua*.[7] Las comunidades[8] consideran que el reto de la justicia indígena está en la responsabilidad para promover las buenas prácticas y motivar a las nuevas generaciones para que conozcan, valoricen y activen espacios de integración comunitaria que están ligados a procedimientos propios, ancestrales. Se debe promover —señalan— la capacitación ampliada sobre la aplicación de la justicia indígena hacia los jóvenes, en temas de jurisdicción no solo indígena sino también ordinaria, para que se puedan resolver problemas comunitarios conforme manda la Ley y la Constitución, sin violar derechos de cada persona. Las autoridades, por su parte, deben tener el compromiso comunitario y estatal para ordenar y ejercer los derechos propios y necesarios para lograr armonía con el pueblo de cada nacionalidad de acuerdo con el pluralismo jurídico.

Por último, es preciso, señalar que el tema de la justicia indígena ha levantado un fuerte debate en la sociedad ecuatoriana. Las críticas más comunes en las calles califican a las prácticas de "justicia por la propia mano" como aplicaciones "salvajes", "folclóricas", "irracionales", "primitivas que atentan contra los derechos humanos". Se pone como ejemplo la existencia de organizaciones *de hecho* como la *Ronda Campesina*, conformada por campesinos y organizada para combatir el abigeato. Estas personas castigan a los ladrones de acuerdo con sus propias normas que no tienen ninguna relación con la Constitución ni las leyes y generalmente violentan derechos, y estas imágenes son las que los medios de comunicación publicitan como justicia indígena, la cual tiene otras raíces y otros conceptos (OFIS, 2014).

7 No robar, no mentir, no ser ocioso.

8 Planteamientos de participantes en el taller de Justicia Indígena, Socarte-Cañar, 25 de mayo del 2013.

CUADRO 11
TESTIMONIO DE LA APLICACIÓN DE LA JUSTICIA INDÍGENA DENTRO DEL PUEBLO KAÑARI

En el caso del pueblo Kañari, el principal determinante de la justicia indígena es el perdón y reconciliación con ellos mismos y la comunidad. Se dice que «los indígenas pueden vivir comunitariamente porque sus jueces saben hacer perdonar».[9]
Para realizar un procedimiento ancestral de justicia indígena y proceder al acto de sanación, se convoca a Asamblea Comunitaria tanto a directivos como a miembros de la comunidad, y en ella, el presidente o presidenta de la comunidad, da a conocer públicamente el delito cometido señalando a los protagonistas del mismo: agresor/a y agredido/a; la Asamblea delibera y por consenso definen la pena o sanción al agresor o agresora; a través de un acta, hechos todos los análisis, se llega un acuerdo para la aplicación de la sanción, mismo que es firmado por el implicado y el perjudicado con un garante. Como acto final se procede a ejecutar la sanción.
La justicia indígena es una acción que se ve reflejada en las leyes y normas propias de cada comunidad, pueblos y nacionalidades que se encuentran registradas en la actual Constitución ecuatoriana.
Para el pueblo Kañari la cárcel no aplica en códigos penales; el pueblo Kañari tiene sus propios procedimientos y normas que deben ser respetadas. La cárcel no es una opción de corrección de malas prácticas, porque así no se obtiene la armonía en la comunidad, ni la paz; la sanación es la opción de cambio y de convivencia comunitaria. Los robos, asesinatos, violaciones, etc. son sinónimos de tristeza (*Lluqui*), más no un delito:
Para nosotros el daño y hasta la muerte de una persona de la comunidad por causa de algún agresor de la misma comunidad, nos causa mucha tristeza, no sólo por la afectación que ha sufrido esa persona, sino también por la persona que le causó ese dolor, porque nos está diciendo que es alguien que ha enfermado el alma y necesita sanación y no castigo; el castigo de la cárcel le enfermará aún más y no podrá volver a la comunidad como una persona completa.[10]

Fuente: Taller de Justicia Indígena, Socarte-Cañar, 25 de mayo del 2013
Sistematización: P. Carpio 2015

Para el historiador Juan Paz y Miño (2013), la justicia indígena envuelve al menos tres problemas: 1º) ¿cuáles son las "tradiciones ancestrales" y el "derecho propio" de los indígenas?; 2º) ¿cuál es el alcance de los "conflictos internos" en el "ámbito territorial", sobre los cuales puede operar, en forma exclusiva, la justicia indígena?, y 3º) ¿cuándo las "normas y procedimientos propios" del mundo indígena pueden estar en contra de la Constitución y de los derechos humanos, que son los que prevalecen frente a cualquier tradición ancestral?. Las respuestas a estos temas seguirán siendo objeto de debate, pero merecen responderse en la medida en que es un tema de alta sensibilidad social, y debe estar enmarcado claramente para inmunizarlo de abusos y malas prácticas sin conexión con el Buen Vivir que se plantea en la Constitución.

9 Expresión de un participante en el taller de Justicia Indígena, Socarte-Cañar, 25 de mayo del 2013.

10 Participante del Taller de Justicia Indígena, Chontamarca-Cañar, 13 de julio del 2013.

La Interculturalidad

La interculturalidad en el Buen Vivir conforma una unidad coherente con la plurinacionalidad y es parte de los derechos colectivos y transversales en la Constitución ecuatoriana. La interculturalidad es un concepto que involucra dimensiones complejas, como las inequidades étnica, racial, cultural y hasta de género. Expresa «otra dimensión de la desigual distribución del poder» (Naranjo, 2014:68) que caracteriza a estados como el de Ecuador. Desde las nacionalidades está relacionado con el reconocimiento de la diversidad histórica étnico-cultural de un país o región, así como con las demandas de los pueblos ancestrales y las políticas de reconocimiento e inclusión constitucional (Walsh, 2008).

Es posible constatar que el Ecuador, al igual que en la mayoría de los estados, «no suele ser practicante de la interculturalidad ni la tiene entre sus objetivos prioritarios. Más bien sucede todo lo contrario: sus prácticas monoculturales son lo habitual» (Tortosa, 2005:3). Las estructuras, leyes, instituciones políticas, educativas, de justicia, formas de gobierno y autoridad corresponden a una lógica, lengua y racionalidad: las de la cultura dominante (Walsh, 2008), demostrándose que en realidad, no hay interés por construir la interculturalidad, es más, el sentido histórico de las clases dominantes ha sido el de consolidar una sociedad uniforme por encima de la evidente constatación de que «las relaciones entre las diferentes culturas y diversos sectores de la sociedad se caracterizan por el racismo, la pobreza y la exclusión social» (Ayala, 2014:13).

Para la CONAIE una de sus demandas más importantes como movimiento de pueblos y nacionalidades indígenas ha sido el respeto y valoración de sus culturas, de sus idiomas, costumbres, cosmovisiones, en definitiva, de su *ser diferentes* y *tener sus propias identidades*. Este reconocimiento de la diferencia cultural es la piedra angular de la propuesta de plurinacionalidad y de su proyecto político (Eguiguren, 2011:46), pues constituye:

> *La primera organización indígena que combina reivindicaciones sociales con demandas étnicas; conceptos de igualdad con conceptos de diferencia y derechos específicos para los pueblos y nacionalidades indígenas y afro. Estos derechos se refieren al control autónomo sobre el territorio que habitan y a la representación de los pueblos y nacionalidades a nivel nacional mediante instituciones específicas. Básicamente, "plurinacionalidad" significa más derechos para las llamadas minorías étnicas y más democracia y participación para todo el pueblo* (CONAIE: 2001:14)

La interculturalidad en su relación con la plurinacionalidad genera debates y críticas en todos los niveles: académicos, sociales y políticos. Este debate se convierte en una oportunidad para que el concepto de interculturalidad evolucione en el movimiento indígena desde el proyecto político de la CONAIE, que inicialmente sólo lo mencionaba en referencia a la educación intercultural bilingüe, hasta un concepto basado en el derecho a la coexistencia pacífica entendido como el reconocimiento y respeto mutuo entre las nacionalidades, pueblos y demás sectores sociales existentes en el Ecuador. La interculturalidad llega a ser entendida como la *unidad en la diversidad*, y como elemento

fundamental de un estado plurinacional, es decir de un régimen político basado en la participación y la autodeterminación (CONAIE, 2001).[11]

Este es el enfoque que recoge la Constitución de la República (2008). Desde el ámbito de lo normativo, declara al Ecuador como un Estado intercultural, con lo cual reconoce implícitamente que esta es una condición para la construcción de un Estado constitucional de derechos y plurinacional. Para ello considera que es necesaria la reestructuración y desconcentración de las instituciones públicas para lograr la congruencia entre la pluralidad de la sociedad civil y la unidad de la sociedad política estatal, conformando un Estado plural, que respete y fomente la diversidad sociocultural de la población civil y afirme su identidad. Hay que enfatizar lo que ya indicamos al inicio:

> *El reconocimiento constitucional de la interculturalidad en el contexto de la realidad ecuatoriana no ha sido una concesión de una Asamblea Constituyente, sino que su advenimiento ha sido el resultado de una lucha de larga data, emprendida por una serie de movimientos sociales, cuyas posturas, finalmente fueron escuchadas y plasmadas en el texto constitucional* (Naranjo, 2014:77).

El reto del reconocimiento de las diversas identidades de los pueblos y nacionalidades es lograr la congruencia entre la pluralidad de la sociedad civil y la unidad de la sociedad política estatal, conformando un Estado plural, que respete y fomente la diversidad sociocultural de la población civil y afirme su identidad. Esto quiere decir que visibilizar la forma de pensar de los pueblos indígenas puede ser un aporte importante para el necesario diálogo desde la diversidad.

CUADRO 12
RETOS DE LA PLURINACIONALIDAD[12]

«El principal desafío que tenemos que enfrentar es la descomposición cultural, la pérdida de tradiciones en cuanto a valores, alimentación, formas de vestir, costumbres, etc.»
«Si la identidad se pierde y la base cultural se desvanece en el mundo mestizo, entonces no existe pluriculturalidad, solo una cultura occidental única y ahí ya no tendrá sentido un estado plurinacional».
«El fortalecimiento de nuestra identidad con perspectiva futura recae en los jóvenes como protagonistas del nuevo proceso, son ellos los llamados a no tener vergüenza de lo que son, a retomar la lengua kichwa y a defenderla».
«Nos falta avanzar. El Ecuador está declarado como un Estado único, plurinacional, pluricultural. Lo que pasa es que nosotros no tenemos leyes secundarias para el estado plurinacional. El *sumak kawsay* es complejo y diverso y hay que comprender las 14 nacionalidades y 18 pueblos diversos del Ecuador».
«Se habla y se escribe, pero no se practica».

Elaboración: Carpio, 2015

11 En: www.conaie.org

12 Conclusiones del Taller realizado en Chontamarca-Cañar, el 13 de julio del 2013 con delegados de las comunidades y organizaciones de la organización parroquial Zhamuy.

Democracia participativa

La democracia es en sí misma un proceso de acción y representación popular que limita el poder de las clases que lo han detentado de manera absoluta o totalitaria y redistribuye los recursos para la satisfacción de las necesidades de la mayoría generando espacios de expresión de esas mismas mayorías (Resnick, 2007).

La Revolución Francesa, la independencia de las Américas o la Revolución Rusa son ejemplos de la pugna histórica de las sociedades por encontrar formas de organización política acorde a las aspiraciones de todos los sectores que la conforman. La tensión por la extensión del poder se refleja en las formas de ejercicio de la democracia: representativa y participativa-directa.

Ziccardi caracteriza la democracia representativa o delegativa por el manejo del poder exclusivo de las élites políticas, la misma que se sustenta en el voto, las elecciones libres y secretas y la delegación de decisiones de los ciudadanos en los representantes electos. Se puede decir que existe cierto consenso sobre los límites y el desencanto generado por la democracia representativa como forma de gobierno capaz de garantizar una mejor calidad de vida para el conjunto de la ciudadanía (Arciniegas, 2015; Maíz, 2006).

Por su parte, las ideas originales de la democracia participativa (Resnick, 2007) tendrían como objetivos los siguientes:

- Que la política sea entendida como el medio de crear ciudadanía activa con la participación de la gente.
- Que las decisiones sobre asuntos públicos sean concertadas con la sociedad civil.
- Que se generen espacios legítimos de expresión, participación, decisión de la ciudadanía.

Siendo así, una verdadera democracia implica una ciudadanía activa, interesada, motivada y comprometida con su realidad social:

> *Este tipo de democracia incluye a una pluralidad de actores ciudadanos, que de manera individual o colectiva ejercitan su derecho de intervenir en los procesos decisorios y reorientar el uso de los recursos en función de sus aspiraciones colectivas y sociales, incrementando de esta manera su autonomía, afirmando su identidad y reconociendo su interés como parte de la comunidad política mediante formas de democracia directa en todas las esferas de la sociedad y del Estado* (Arciniegas, 2015:19).

Para Maíz (2006:15) las principales diferencias entre los dos sistemas de democracia son:

CUADRO 13
DIFERENCIAS ENTRE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA Y DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA LIBERAL	DEMOCRACIA PARTICIPATIVA
Representación	Identidad
Agregación	Participación
Libertad negativa	Libertad Positiva
Privado	Público
Intereses	Virtudes
Votantes	Ciudadanos
Mandato representativo	Mandato imperativo
Mayorías	Bien Común
Política instrumental	Política autotélica
Neutralidad estatal	Estado intervencionista
Liberalismo	Democracia

Elaboración: Carpio, 2015

En el análisis comparativo realizado por ese autor, la democracia es un ejercicio que facilita el acceso directo y el respeto de las preferencias del pueblo en la toma de decisiones, lo cual implica un acercamiento identitario entre gobernantes y gobernados. La participación en la toma de decisiones es crítica con el discurso de la democracia representativa «basado en la excelencia política del gobierno de 'los virtuosos'» (Maíz, 2006:16).

La democracia participativa está en directa relación con la institucionalización de los derechos, sin los cuales el Buen Vivir no será posible. Un sistema democrático se sustenta en los derechos constitucionales y en los derechos universales, los cuales son la base del desarrollo de los nuevos derechos del Buen Vivir, como son los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, los derechos de la naturaleza, el derecho a un ambiente sano, al derecho al agua y a la alimentación, a la justicia indígena, etc.

Contribuye en esta perspectiva democrática del Buen Vivir el desarrollo de una ciudadanía activa, con información y capacidades para el ejercicio de instrumentos de participación ciudadana y control social de manera autónoma del Estado, de tal manera que impida la separación tradicional y convencional entre la clase política y sociedad civil,

donde históricamente los elegidos para funciones políticas y los nombrados para funciones públicas asumen intereses particulares, extraños a los del pueblo que los eligió; la revocatoria de mandato, es un instrumento efectivo dentro del control social.

La participación ciudadana es un proceso de involucramiento de los individuos y colectivos en la toma de decisiones y control social en los asuntos públicos que los afectan. Este proceso fomenta el crecimiento de la democracia comunitaria y la implicación de los individuos en la convivencia social. La participación ciudadana, por tanto, es un proceso relacionado con los derechos universales, fundamentalmente los relacionados con la libertad de pensamiento, opinión, reunión, organización, participación política y defensa de un orden social coherente con dicha declaración (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948).

En América Latina se empieza a hablar de democracia participativa en los años ochenta del siglo pasado, en un momento en que el continente sale de las dictaduras militares y el neoliberalismo impone severas restricciones a las incipientes democracias. Es la movilización social y ciudadana la que pone sobre la mesa la discusión sobre la naturaleza, forma y contenido de las democracias formales vigentes en nuestros países. La democracia empieza a ser vista como «el resultado de un proceso en construcción a partir de un recorrido histórico, fruto de la organización y movilización de las personas, pueblos y grupos sociales diversos, en búsqueda de mejorar sus condiciones de vida y de incidir en la vida social y política del país» (Carrera, 2015:2). En el caso concreto de Ecuador, las movilizaciones sociales contribuyeron de manera activa en el proceso constituyente, que tiene como resultado la Constitución del Ecuador 2008. En dicho proceso se plantea un modelo de democracia directa que reconoce el derecho a la participación, derecho que se institucionaliza como el "Quinto poder" y para el que se crea el Consejo Nacional de Participación y Control Social, con resultados que serán analizados más adelante al abordar la implementación de las políticas públicas para el Buen Vivir. De esta manera, la Constitución del Buen Vivir inaugura un sistema de democracia participativa en el que:

> *las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarían de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad (…) La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria* (Constitución del Ecuador, 2008: art.95).

En el artículo 61 sobre «Los derechos de participación» se establecen los ámbitos de la participación: a elegir y ser elegidos, participar en asuntos de interés público, presentar proyectos y leyes, ser consultados, fiscalizar al poder público, revocar el mandato, desempeñar funciones públicas, conformar asociaciones políticas (Constitución, 2008). En esta gama de espacios se pueden distinguir la correlación entre elementos de la de-

mocracia representativa y de la democracia participativa, conjugación complementaria pues en la democracia moderna deberán existir momentos, espacios y mecanismos para cada una. Dependerá ciertamente de las fuerzas sociales enfatizar una u otra.

Como ya se ha anticipado, un mecanismo establecido por la Constitución de 2008 es la función de transparencia y control social con el objetivo de impulsar el control de las entidades y organismos del sector público y fomentar e incentivar la participación ciudadana para proteger el ejercicio y cumplimiento de los derechos y prevenir y combatir la corrupción. Para su aplicación la Constitución prevé la creación del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. Por su parte, el Plan Nacional del Buen Vivir (SENPLADES, 2009) y sus 12 objetivos están genéricamente atravesados por alusiones a la participación; se sostiene en el marco justificativo que:

> *Por primera vez se reconoce la democracia comunitaria, además de la directa y representativa, de tal suerte que esta última se enriquece desde los diversos modos personales y colectivos de practicarla, lo que propicia su innovación constante. Los sujetos de la participación, en el marco constitucional, ya no son únicamente las y los ciudadanos a título personal, sino también las comunidades, pueblos y nacionalidades. De este modo, las personas y colectividades pueden incidir en la planificación, presupuestación, gestión, control y evaluación de las políticas públicas* (SENPLADES, 2009).

Prevalece aquí la idea de construir una sociedad de derechos por medio de la participación activa en la toma de decisiones sobre el bien común; esta participación será promovida por el gobierno institucionalizando mecanismos adecuados para su cumplimiento como la adecuación de los modelos de gestión pública, buena gobernanza, acceso a la información para el control social y la rendición de cuentas (SENPLADES, 2009). Están también planteados otros mecanismos de participación ciudadana orientados básicamente en relación con los gobiernos locales a través de asambleas ciudadanas y consejos de participación para la planificación local; la "silla vacía",[13] como mecanismo de deliberación y propuesta de la ciudadanía en los Consejos Cantonales sobre temas de interés local, etc.

Por último, en términos de Buen Vivir como paradigma societal, la democracia participativa y la participación ciudadana tienen una función fundamental en el sistema político, pues con su ejercicio se incorpora en las deliberaciones sobre la gestión pública a los diversos sectores involucrados o con posiciones en aspectos específicos de orden público. Es la base para la creación de espacios y mecanismos de diálogo y concertación ante conflictos de orden ambiental que van surgiendo por afectaciones mineras, petro-

13 Es un mecanismo de participación aplicable en los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) en las sesiones oficiales en la que puede ser ocupada por un representante de la ciudadanía en relación con los temas que se traten, con la finalidad de participar en el debate y en la toma de decisiones en asuntos de interés general. Las personas que participen con voto serán responsables administrativa, civil y penalmente. Las normas para su funcionamiento están determinadas por cada GAD (Art. 311, COOTAD; Art. 77, Ley Orgánica de Participación Ciudadana).

leras o de megaproyectos y que son contestados por amplios sectores organizados en los territorios, y que, por consiguiente, podrían ser tratados bajo el cumplimiento de lo explicitado en la Constitución y las leyes de participación. Esto es aplicable también a una serie de fracturas sociales que generan alta conflictividad sociopolítica como la educación bilingüe, la institucionalidad plurinacional, el ejercicio de derechos, el financiamiento de programas y proyectos y la formulación de leyes y políticas desde los poderes legislativo y ejecutivo. Los derechos de pueblos y nacionalidades bajo el presupuesto de la democracia participativa en el Estado plurinacional serían viables, y el diálogo intercultural sería un importante espacio de solución de conflictos sociopolíticos al entenderse las diferentes actorías sociales y étnicas como partes integrantes de una totalidad en igualdad de condiciones. He ahí su rol en el Buen Vivir.

CAPÍTULO 5
ARMONÍAS, OTRAS ECONOMÍAS Y SOBERANÍAS

El subsistema de armonías pone la mirada en la relación entre el ser humano y la naturaleza, y recupera la idea sustancial del *sumak kawsay* andino del todo como unidad indisoluble, pero contextualizándolo en sistemas complejos. La teoría de la complejidad que inspira nuestro análisis sostiene que el todo sistémico es dinámico y en contradicción, y cada unidad que constituye un sistema genera orden y desorden a la vez. La armonía es entonces para nosotros un mundo de conexiones precisas para que la dinámica y energía del sistema social fluya generando posibilidades de expansión o despliegue de cada una de sus partes, respetando las interacciones funcionales entre las mismas en un infinito proceso de cambio-adaptación-continuidad (Morin, 1993).

Los elementos que conforman este sistema de las armonías son el *biocentrismo y los derechos de la naturaleza*, *los derechos territoriales y la descentralización*. El biocentrismo tiene en los derechos de la naturaleza su mayor fortaleza de realización y en la reterritorialización la garantía de recuperación de la armonía hombre-naturaleza. La descentralización se presenta en este esquema como condición de gobernanza territorial, sin la cual la territorialización y los derechos de la naturaleza no tendrían realización completa.

Biocentrismo, reterritorialización y descentralización

El *biocentrismo* es parte de la ética: el derecho a la existencia autónoma de todos los seres vivos, a su desarrollo y expresión; considera que la especie humana por su nivel organizacional, sus necesidades y su sentido existencial socialmente construido y manifiesto en los modelos de desarrollo en los que se desenvuelve, es la especie que tiene mayor responsabilidad en la continuidad del ecosistema global. Este entendimiento supera la visión instrumental y antropocéntrica de la naturaleza, y pretende recuperar la concien-

cia de que ser humano y naturaleza corresponden a una misma unidad, por ello, «hay que entender que lo que hacemos por la Naturaleza, lo hacemos por nosotros mismos» (Acosta, 2012:117).

El punto nodal del Buen Vivir yace en este entendimiento biocéntrico de la naturaleza, que desde este paradigma es concebida como *sujeto* con derechos y con determinados límites biofísicos —como todo ser vivo— que deben reconocerse y respetarse.

Es la modernidad capitalista la que fragmenta al hombre de la naturaleza y las ciencias económicas las que legitiman su disolución, al entender que la naturaleza tiene valor en la medida que el ser humano le asigne (valor de cambio). Un aspecto clave en estas posturas «es su visión dualista, donde el ser humano se separa y es distinto de la Naturaleza, y en tanto es medida, origen y destino de todos los valores, se apropia de los recursos naturales al entenderlos únicamente como medios para nutrir los procesos productivos contemporáneos» (Gudynas, 2010:49). La naturaleza queda reducida a mero "recurso" para los procesos de transformación industrial o de servicio ambiental, y sólo entonces adquirirá determinado valor económico.

El Buen Vivir incorpora los derechos de la naturaleza, entendiéndola como fuente-madre-sostén de toda vida (Pachamama), por lo que se la debe entender como ser con derechos orientados a preservar su integridad y la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (Constitución del Ecuador, 2008). La naturaleza de esta manera es entendida como sujeto de derechos y no como objeto de explotación; sus elementos pueden ser tomados siempre y cuando no afecten ni a la estabilidad de los ecosistemas ni a poblaciones humanas, para las cuales existirán procedimientos de consulta previa y estudios científicos para determinar opciones, o no, de extracción.

Para de Sousa Santos (2010) la construcción y reconocimiento de los derechos de la naturaleza es ante todo una tarea epistemológica, que implica romper con la concepción occidental de los derechos basada en que solamente los que son susceptibles de ser sujetos de deberes tienen derecho a ser sujetos de derecho. Este avance jurídico, cuestiona el mito de la modernidad que advierte que «si protegemos la naturaleza la gente tendrá cada vez menos», y sólo «a través de la explotación y destrucción de la naturaleza podemos proveer más a los seres humanos; y por ello, debemos destruir, pedazo a pedazo, el mundo, debemos destruir cada bosque, cada selva, para poder tener crecimiento» (Shiva, 2011:163).

La Constitución del Ecuador de 2008 al estipular en el Artículo 71 el derecho integral a la existencia de la «naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida»,[1]

1 Artículo 71: «La naturaleza o Pachamama, 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

también establece la potestad de «toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad» para exigir ante las autoridades el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. El Artículo 72 establece la *restauración* como un derecho de la naturaleza independiente de las indemnizaciones a individuos y colectividades afectados por daños ambientales, e implica una de las más importantes y profundas transformaciones constitucionales en América Latina porque con él «se consagra una perspectiva intercultural al homologar el entendimiento occidental de la 'naturaleza' con la 'Pacha Mama' propia de los pueblos y nacionalidades indígenas del país; porque establece una justicia ecológica que demanda la *restauración* del medio ambiente vulnerado, no sólo compensaciones a los seres humanos afectados» (Cruz, 2014:16).

El Artículo 73 de la Constitución de 2008 establece la obligación del Estado de aplicar «medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales». Obligaciones que implican prevenir desastres y proteger estos derechos aplicando un principio fundamental que es el de *precaución***,** que requiere «reconocer las restricciones y limitaciones de las actividades productivas» (Martínez, 2011:12).

El reconocimiento de derechos a la naturaleza tiene implicaciones a todos los niveles del quehacer humano, lo que ratifica la trama de interacciones existentes y su relación con el Buen Vivir:

- En términos de interculturalidad: entender, reconocer y aceptar el sentido y valor filosófico y ecológico milenario de la Pachamama como fundamento de las culturas andinas y la necesidad de reencontrarnos en la unidad sistémica con la naturaleza para lo cual es necesario generar valores culturales que consideren la ética ecológica o bioética en nuestra cotidianidad.

- En términos de conocimiento: ubicar a las ciencias de la tierra en relación con las ciencias humanas de manera horizontal y complementaria, pues sólo desde la complejidad podemos abordar la complejidad. La necesidad de dialogar con la naturaleza a través de la ciencia es un imperativo para los procesos de reterritorialización y ordenamiento de las actividades humanas en los ecosistemas.

- En términos jurídicos: ampliar los conceptos del derecho y la justicia para un nuevo marco de convivencia con la naturaleza.

- En términos económicos: considerar que toda actividad humana genera impactos sobre la naturaleza, por lo que es necesario identificar dónde, cómo, cuánto, por qué y para qué desarrollamos esas actividades, para lo que será necesario profundizar las exigencias de ordenamiento territorial ya instituidas.

---

e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. // El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para qué protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema».

Pasemos ahora a los derechos territoriales y la gobernanza territorial: para Alberto Enríquez (2006) el territorio es un actor multifacético, con intereses y necesidades complejas que requiere de un entendimiento sistémico para una equilibrada relación con las necesidades e intereses de los humanos; es una fracción de la naturaleza apropiada por un colectivo humano para constituir-reproducir su comunidad, proceso dialéctico que genera identidad, simbolismos, cultura; por esta simbiosis se considera al territorio como una construcción social, determinada a su vez por relaciones de poder (Herner, 2009), las mismas que en última instancia determinarán las relaciones que allí se establezcan a favor o en perjuicio de su sustentabilidad.

Gómez Orea prefiere denominar a este conjunto de relaciones territoriales *sistema territorial* y lo plantea como una «construcción social inevitable, que representa el estilo de desarrollo de una sociedad, que se va formando desde la noche de los tiempos, y seguirá formándose inexorablemente hacia el futuro» (2001); es un sistema en cuanto está constituido por la interacción de sus dimensiones ambiental, físico-espacial, cultural (identitaria, simbólica), económica (en referencia a las actividades productivas que allí se desarrollan y del uso y usufructo de sus recursos naturales) y política en términos de organización para su administración, gestión y control, a más de las infraestructuras y asentamientos humanos (Gomez Orea, 2001). El territorio está determinado por el modelo de desarrollo y este por el poder instituido que lo maneja; el territorio es naturaleza transformada por la sociedad que se lo ha apropiado, pero, y aquí el punto de conflicto, también por actores externos que pretenden sus recursos.

A estos procesos de cambio y adaptación que conlleva el territorio los denominaremos *dinámicas territoriales*, las cuales están determinadas por un conjunto de relaciones sociopolíticas, ecológicas, culturales y económicas cuya lógica interna se sustenta en la forma o modo que el poder en las sociedades humanas adopta para su interacción con el territorio; las especificidades resultantes las denominamos —siguiendo a Gilles Deleuze— *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización* (Herner, 2009).

Por *territorialización* entenderemos al proceso de apropiación, organización y convivencia originaria entre las sociedades humanas y la naturaleza. Es un proceso interactivo, continuo y progresivo de transformación de las dos partes que se encuentra mediado por la *inteligenciación social* y la *capacidad de acogida* de los ecosistemas, dando como resultado una espiral de cambio-adaptación-cambio. La *inteligenciación social* es la capacidad humana para desenvolverse cada vez de manera más satisfactoria en un contexto ecosocial específico, mientras *la capacidad de acogida de los ecosistemas* hace relación al límite en la bondad que la naturaleza tiene para responder a las crecientes necesidades humanas; cuando la reciprocidad se quebranta, entonces los ecosistemas en desarmonía tienden a expulsar comunidades humanas; algunas evidencias de estos desajustes son los procesos migratorios por erosión y desertificación de suelos no aptos ya para la producción.

La apropiación implica un proceso de identificación de la comunidad o sociedad con su territorio, el desarrollo por tanto de culturas específicas que crecen y se enriquecen en la interacción con su propio territorio y con las dinámicas extraterritoriales:

> *Desde el punto de vista cultural e identitario el territorio también se valoriza, eso sí, dentro de una dialéctica globalizadora producida por la confrontación entre las tendencias homogeneizadoras tanto tecnológicas como culturales y la defensa del ser individual y colectivo. ¿Quién se quedaría impávido ante una pérdida completa de la identidad, reemplazada por una alienación total? ¿Quién vería con indiferencia la pérdida de la nacionalidad en favor de una imaginaria ciudadanía corporativa? ¿Quién preferiría ser "ciudadano de la Coca-Cola o de la Mitsubishi" en vez de ser chileno, o argentino, ¿por ejemplo? […] Por algo el exilio es considerado como una pena extrema. Si alguien todavía tiene dudas acerca de nuestra irrenunciable naturaleza de "animal territorial", puede preguntar a judíos y palestinos si acaso el territorio "importa" o no* (Boisier, 2006:455).

Para los pueblos y nacionalidades de nuestros países latinoamericanos, y del Ecuador en particular, la lucha por el territorio tiene un sentido estratégico, pues para ellos los territorios ancestrales hacen relación a aquellas áreas habitadas milenariamente y de uso productivo, simbólico y espiritual, y en cuya relación han desarrollado cultura, identidad y sentido de pertenencia. Para los pueblos andinos, la relación con la tierra y el territorio es sagrada y primordial, su ruptura y fragmentación es la amenaza más fuerte para su continuidad como culturas. Igual ocurre en los espacios urbanos —pueblos y ciudades— donde los habitantes nos hemos territorializado por varias generaciones y hemos construido identidades locales profundas, las mismas que nos diferencian y que nos amalgaman en proyectos comunes para una convivencia en bienestar.

La *desterritorialización* es un proceso más complejo, pues implica la desestructuración territorial fundamentalmente por determinaciones externas. Otras inteligenciaciones organizadas en sistemas de mayor complejidad imponen en territorialidades originarias nuevos ordenamientos generalmente por medio de la violencia. Se implementan así mecanismos de expropiación, expulsión y control político del territorio para acceder a sus recursos con actividades extractivas, usos intensivos del suelo (agricultura comercial) y explotación de la mano de obra.

La desterritorialización ha sido una constante en la historia de la humanidad: «el territorio se puede desterritorializar, esto es, abrirse, en líneas de fuga y así salir de su curso y se destruye. La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios 'originales' se rompen ininterrumpidamente» (Guattari y Rolnik, citado en Herner 2009:168). Este postulado significa que la desterritorialización implica en sí misma reterritorialización bajo nuevos usos, proceso que tiene que ver con el poder, la dominación, la liberación y la reconfiguración.

Para los pueblos andinos, la desterritorialización no se inicia con la invasión europea, pues antes, en el imperio Inca, a determinadas nacionalidades que no se sometían por completo a su mandato, se les aplicaba la estrategia de *mitimaes*, es decir, desarraigar comunidades enteras y reasentarlas en espacios lejanos. Esta lógica debilitaba la capacidad de acción colectiva de los desplazados, quienes debían concentrarse por generaciones, en su readaptación al nuevo entorno ecosocial.

La invasión europea, el período colonial, la era del capitalismo y el desarrollo significan sendos procesos de desterritorialización. La territorialidad de los pueblos originarios fue desconfigurada, desterritorializada, reorganizada y reterritorializada bajo otras pautas en cada fase de dominación externa. Las lógicas de dominación, así como los modelos de desarrollo, han incidido en la fragmentación territorial y en la ruptura de las identidades de los pueblos originarios dando por resultado fuertes procesos de descomposición comunal, migraciones y desarraigo.

La reacción de indígenas y campesinos a la desterritorialización históricamente ha sido la lucha por la tierra que constituye su espacio de "sobrevivencia". En ese espacio se han recreado estrategias socio económicas familiares para su reproducción y se han reclamado reformas agrarias que nunca implicaron cambios estructurales en el sistema piramidal de tenencia de tierra en nuestros países. Fue a partir de los años ochenta y noventa del siglo pasado que las organizaciones indígenas se plantean la lucha por el territorio: «la diferencia entre la lucha por la tierra y la lucha por el territorio es que para los pueblos indígenas el territorio no es simplemente la tierra agrícola, sino la raíz misma de su identidad cultura» (de Sousa Santos, 2012:s/p).

Hoy, América Latina surge de las entrañas del colonialismo con sus diversidades y sus propias perspectivas de soberanía. Sin embargo, un nuevo proceso neocolonial en el marco del capitalismo globalizado está incidiendo profundamente para reprimarizar sus economías y desterritorializar aquellos territorios con potencial natural para el mercado mundial. Hablamos de tierras aptas para cultivos industriales y biocombustibles como palma africana, soja, maíz; zonas de bosque donde se extraen maderas preciosas (chonta, cedro, caoba, copaiba, machinga, etc.) y la reforestación en esos mismos espacios con plantaciones maderables comerciales propias y exóticas como la teca:[2]

> *En este sentido, queda claro que la demanda cada vez mayor de los países desarrollados hacia los países dependientes, en términos de materias primas o de bienes de consumo, ha conllevado una peligrosa expansión de las fronteras: del petróleo, del gas, de la minería, de las plantaciones celulósicas, de la soja transgénica; expansión que genera transformaciones mayores, reorientando completamente la economía de pueblos enteros y amenazando en el mediano plazo la sustentabilidad ecológica* (Svampa, 2008).

Para muchos analistas del pensamiento crítico es la "maldición de la abundancia" (Acosta, 2009), que convirtió a los países latinoamericanos desde la época colonial en exportadores de materias primas sin preocuparse por agregarles valor y ganar soberanía. Esta asignación en la división internacional del trabajo está perjudicando principalmente a

2 En entrevista con funcionarios de los gobiernos provincial y municipal de la provincia de Orellana y ciudad capital Coca, frente a la ejecución de un proyecto sobre alternativas a la deforestación, ellos manifestaron que «no se trata de frenar la deforestación sino de que esta sea selectiva, y se debe promover entre los colonos dicha actividad para aprovechar sustentablemente ese recurso frente a los altos índices de pobreza existente» (Coca, 27 de octubre del 2015).

CUADRO 14
DESTERRITORIALIZACIÓN EN EL PUEBLO KAÑARI: TESTIMONIO

Para nuestros pueblos el despojo de territorios y la imposición cultural luego de quinientos años, reclamamos la restitución de derechos sobre lo que nos queda, para garantizar a los renacientes la continuidad como pueblos, originarios de estas tierras y portadores de cultura milenaria. El nuevo territorio es siempre productivo, es por esta razón que el mundo es un territorio que debe ser siempre territorializado, ocupado, reconstruido, habitado; una tensión que sólo puede satisfacer la intensidad de una acción creativa múltiple.

En el caso del pueblo Kañari por ejemplo, éste habitó gran parte de lo que los Incas denominaron el Chinchasuyo (región norte del Tahuantinsuyo), desde Socarte al límite con Chimborazo hasta el valle del Jubones al sur. Somos uno de los pueblos que mayor fragmentación ha sufrido, quedando en Hatun Cañar lo más representativo de la cultura originaria, pero subsisten también comunidades en los cantones Biblián y Déleg en la provincia del Cañar y en el cantón Nabón de la provincia del Azuay, continúan vigentes Shiñas y Chunasanas.

Los antiguos Kañaris cuando se hicieron sedentarios y empezaron a cultivar sus alimentos a través de la agricultura en los valles de Chordeleg y Sígsig, permanecieron en la cueva de Chobshi y se dieron cuenta cuán grande e importante es la Pacha Mama pues empezaron a cultivar la planta sagrada de maíz y ésta se convirtió en el alimento principal para las primeras familias dedicadas a la agricultura.

Con los procesos de reforma agraria, nuestras familias y comunidades formaron parte de la redistribución de la tierra en el Ecuador, pero como uno de los grupos más afectados, pues fueron acreedores de los terrenos menos productivos de la zona sur del país, quedándose los grandes hacendados con las mejores tierras y dejándonos las tierras altas y las pendientes para la construcción de las viviendas de las familias y el trabajo agrícola. Al ser herederos de este proceso histórico, los Kañaris como los otros pueblos del Ecuador, tenemos el reto de defender, resignificar y potenciar nuestro territorio, considerándolo como el pilar fundamental para la construcción permanente del *sumak kawsay*.

Fuente: Taller de investigación-acción (17 de agosto del 2013) sobre «Ley de Tierras». Suscal-Cañar. Participante Indígena del Pueblo Kañari.
Sistematización: Carpio, 2015

los campesinos e indígenas y a sus territorios, donde sus fronteras son violentadas por el avance de la deforestación, las grandes obras de infraestructura como vías y represas, la minería a gran escala, la explotación petrolífera, la privatización de la tierra y el impulso de cultivos agroindustriales, transgénicos y agrocombustibles. Irónicamente, esta arremetida extractivista fue prevista en las constituciones de Ecuador y Bolivia —países que más concesionan territorios en América Latina— con un interesante articulado en defensa de pueblos indígenas y naturaleza (Svampa, 2008; de Sousa Santos, 2012).

Esta ola de nueva desterritorialización tiene fuertes implicaciones para los territorios en términos gente-naturaleza. Por un lado, las comunidades que conviven en aquellos territorios sufren las consecuencias directas de la contaminación (como las comunidades

amazónicas ecuatorianas con el caso Texaco-Chevron) o son directamente desplazadas (como el caso de las comunidades en Tundayme, Zamora Chinchipe al sur del Ecuador, donde el estado concesionó a la empresa china Ecuacorrientes alrededor de 10.000 hectáreas para la exploración y explotación de oro, plata y cobre, desalojando militarmente a comunidades que allí habitaban). El caso más emblemático quizá lo representa la *iniciativa Yasuní* donde se evidencia la dificultad estructural para caminar por otras vías civilizatorias alternativas al capitalismo extractivista. Por su parte los territorios con su naturaleza sufren transformaciones irreparables a nivel de sus ecosistemas y sus elementos vitales como las fuentes de agua y la biodiversidad de la cual muchas especies son únicas y en extinción.

Los gobiernos nacionales a tono con los intereses de las transnacionales implementan políticas y normativas para rebasar lo que las constituciones señalan respecto a los derechos colectivos y derechos de la naturaleza. Lo justifican con elaboraciones discursivas en los que irónicamente se denomina a las áreas en codicia como "territorios vacíos" (vacíos de gente y llenos de recursos) o "territorios en sacrificio" por el costo sociocultural para las comunidades y ambiental para la naturaleza, pero minimizados en función de las regalías que se obtendrían para garantizar un supuesto desarrollo de toda la población; el falso dilema que mediáticamente ponen los gobiernos es entonces: «territorios en sacrificio *vs* bien común»[3] (de Sousa Santos, 2012; Gudynas, 2010; Bonilla, 2012; Acosta, 2012). Así, estos gobiernos, mientras castigan a los habitantes que allí habitan, premian a las transnacionales con inversiones en infraestructuras y conectividad como vías, aeropuertos, puertos, oleoductos y demás requerimientos en claro ejercicio de los *intercambios desiguales* denunciados por los estructuralistas latinoamericanos hace medio siglo.

La realidad es que el desarrollo capitalista es intrínsecamente "desterritorializante", pues apela con su fuerza modernizadora a disolver todos los vínculos tradicionales con el fin último de envolvimiento a toda cultura en la espiral de la acumulación y el consumo. En función de estos propósitos el capitalismo reorganiza los territorios, reterritorializa, pero toda desterritorialización, a más de su impacto fragmental, tiene otro vital, la reterritorialización como respuesta de nuevas convivencias. Así lo entiende también Boaventura de Sousa cuando señala que:

> *Todo el extractivismo vino también a territorializar las relaciones económicas y políticas y es esa la gran contradicción de la globalización, ya que, si se pensaba que ésta iba a desterritorializar todo al mismo tiempo, una serie de factores nos obligan a pensar que al final la desterritorialización es apenas uno de los lados de nuestra condición. El otro lado es, en contraposición a ella, la reterritorialización* (Souza Santos, 2012:s/p).

3 Discursos del gobierno ecuatoriano y boliviano frente al extractivismo y a los grupos opositores de pueblos y nacionalidades y de los movimientos sociales.

La *reterritorialización* es en realidad un proyecto de nueva convivencia, representa una respuesta de inteligencia colectiva a la desterritorialización que el neoextractivismo produce en los territorios; pasa por una reapropiación consciente y concertada del territorio por parte de sus cohabitantes, por la autoidentificación-unificación con el mismo y por tanto de un compromiso identitario y de sustentabilidad para su defensa en base a formas de organización, resistencia y lucha.

CUADRO 15
DINÁMICAS TERRITORIALES

Elaboración: Carpio, 2015

El Buen Vivir busca recuperar el territorio a través de estrategias y mecanismos para reinsertarlo en la naturaleza, no desde la ecología profunda,[4] esto es como elemento natural puro, sino desde la ecología popular donde los pueblos organizados se involucran activamente en procesos de sustentabilidad (Martinez Alier, 2005); el Buen Vivir, considera a la geografía y a los territorios continente de la actividad humana, que estando en permanente interacción-transformación deberá armonizarse, equilibrarse con el ecosistema natural del cual es parte, ordenando las actividades humanas de acuerdo al carácter de dicho ecosistema tanto en el nivel urbano como rural.

4 Para Joan Martínez Alier, la ecología profunda es aquella que en esencia propone la conservación de los ecosistemas importantes asignándoles formalmente alguna categoría de protección ambiental dejando fuera a la gente; la ecología popular, por el contrario, expresa las luchas y resistencias de los pueblos y nacionalidades, de los campesinos y pobladores, por su territorio contra la desigualdad social y en favor de la convivencia sustentable tanto a nivel local como global.

Desde esta perspectiva, es necesario abrir el debate sobre el sentido estratégico de la planificación territorial desde el enfoque del Buen Vivir. El ordenamiento territorial está definido como una «política de Estado y proceso político-técnico-administrativo planificado y concertado, con el que se pretende configurar, en el largo plazo, una organización del uso y la ocupación del territorio y orientar su transformación en el espacio-tiempo» (Massiris, 2014) y tiene por objetivo «velar para que las actividades humanas con repercusión directa sobre los usos del suelo se implanten y desarrollen en el territorio de forma coordinada, equilibrada y compatible entre sí, de modo que a largo plazo se consolide un modelo de utilización racional o inteligente del territorio en el que se cumplan tanto los objetivos de sostenibilidad y cohesión territorial como el objetivo de la competitividad» (Hildenbrand, 2014). En el Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas del Ecuador, que rige la planificación en los gobiernos autónomos descentralizados, el artículo 41 dice literalmente: «Los planes de desarrollo son las directrices principales de los GAD respecto de las decisiones estratégicas de desarrollo en el territorio» (COPFP, 2010).

Como se deduce de estas conceptualizaciones y legislación, el ordenamiento territorial tiene dos dimensiones: como instrumento de planificación y como política pública restringida al uso del suelo de un territorio, donde la prioridad parecería recaer en armonizar las actividades humanas entre sí para mantener la capacidad de carga de ese territorio desde la visión de los planificadores (y desde los actores si el proceso conlleva un nivel participativo).

Visto así, el ordenamiento territorial corresponde a un instrumento coherente con el enfoque del desarrollo sostenible, donde la sostenibilidad está, en última instancia, referida a las actividades humanas y no al territorio. Dicho de otra manera, se pretende manejar el territorio bajo determinadas pautas para que este pueda seguir siendo utilizado y explotado indefinidamente por los humanos. No se cuestiona la forma, ni el contenido, menos aún el sentido de las actividades humanas. No se valora el modelo de desarrollo ni las inequidades que genera; tampoco la estructura de tenencia de la tierra. Ni contempla ni resuelve las grandes contradicciones entre el Estado y las comunidades o los derechos del capital *vs* los derechos colectivos y de la naturaleza. Por último, no tiene un alcance para "ordenar el territorio" desde una perspectiva plurinacional, lo que implicaría entender otras formas de gestión territorial diferentes a las del desarrollo. Con estos razonamientos, concluimos que los principales desordenadores del territorio son el Estado, el modelo de desarrollo y el capital.

Un punto nodal en la discusión sobre este tema es que el territorio, bajo este enfoque, se considera *objeto de planificación* y no como *sujeto de derechos*. Esto contradice cualquier reconocimiento de los derechos de la naturaleza, derechos que por extensión le corresponden también al territorio. Este entendimiento se explica por la visión antropocéntrica del desarrollo y la idea de progreso y dominio de la naturaleza a través de la ciencia y tecnología, donde el ordenamiento territorial representa un mero instrumento "técnico", "neutro", orientado a imponer una lógica, la del desarrollo, sobre el "recurso territorio" (Bonilla, 2014).

Desde el Buen Vivir, hablamos de *reterritorialización* en contraposición al ordenamiento territorial, incorporando un enfoque biocéntrico que implica entender al territorio como sujeto y actor con derecho propio (art. 71 de la Constitución). Aquí el protagonismo gira del ser humano al territorio donde la sociedad y la naturaleza están en igualdad de condiciones, como unidad indisoluble. En consecuencia, *no se trata de territorializar el desarrollo sino de armonizar el territorio*. Estas definiciones no representan un juego de palabras, sino que expresan más bien profundos contenidos ecosociales que arrancan de un conocimiento que se ha ido construyendo desde el diálogo interactivo de saberes entre los dos actores protagonistas: el propio territorio, a partir de entender su dinámica, funciones, capacidades, bondades, limitaciones, y, por otro lado, los colectivos humanos que hacen la convivencia territorial, disponen de los conocimientos, ejercen prácticas de interacción, generan simbolismo, identidad, cultura. Sólo así lograremos concretar aquello de «cada cosa en su lugar y un lugar para cada cosa»,[5] incorporando la diversidad y desestatizando la planificación territorial, y sobre todo asumiendo los derechos fundamentales del Buen Vivir: los derechos colectivos y los derechos de la naturaleza (Bonilla, 2014).

CUADRO 16
DIFERENCIAS ENTRE ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y RETERRITORIALIZACIÓN

ÁMBITOS	ORDENAMIENTO TERRITORIAL PARA EL DESARROLLO	RETERRITORIALIZACIÓN PARA EL BUEN VIVIR
Conocimiento	Para administrar y gestionar	Para la convivencia en armonía
Cosmovisión	Antropocéntrica	Biocéntrica
Organización Territorial	Nacional/local	Plurinacional/local/CIT[6]
Control	Estatal y de gobiernos locales	Social e intercultural
Enfoque	Primacía técnica de carácter neutral	Primacía de los derechos de la naturaleza y derechos colectivos

5 Slogan asumido por el pueblo Kicwa-Colta, en el Plan de Vida o de Desarrollo y Ordenamiento territorial de su Cantón, 2010.

6 Circunscripciones Indígenas Territoriales establecidas en el Art. 57 y 257 de la Constitución ecuatoriana.

Objetivo estratégico:	Normar las actividades humanas para la sostenibilidad del desarrollo	Armonizar el territorio para el Buen Vivir
Base teórica	Teoría de sistemas; estructural-funcionalismo	Teorías de la complejidad

Elaboración: Carpio, 2015

Hoy, el espacio nacional, con sus múltiples territorios y diferentes dinámicas territoriales, ya representa otra realidad donde múltiples culturas y sociedades han organizado territorialidades diversas y superpuestas con la diezmada (desconfigurada) territorialidad ancestral. En este escenario, el Buen Vivir propone una reterritorialización integral, sistémica y plurinacional en contraposición a la reterritorialización desarrollista que tiene un sentido excluyente, vertical, antropocéntrico, monocultural y asimétrico. Bajo esta orientación la Constitución ecuatoriana plantea algunas directrices innovadoras y que están permitiendo a los movimientos sociales, legitimar sus luchas y reivindicaciones. Los puntos centrales sobre territorios ancestrales son los siguientes:

CUADRO 17
LOS TERRITORIOS ANCESTRALES EN LA CONSTITUCIÓN

CAPÍTULO CUARTO
Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades

· **Art. 57.-**

4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos
5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.
11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.

    Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos.

· **Art. 60.-**
Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación.

Elaboración: Carpio, 2015

Por último, es importante señalar que los procesos de reterritorialización en el Ecuador y América Latina cuentan con experiencias concretas interesantes como referencias de su potencial movilizador. Para las comunidades los principales desafíos frente a la amenaza de fragmentación de sus territorios, es movilizarse por el cumplimiento de las normas constitucionales: «preservar las fronteras comunitarias, las tierras comunales, las tierras de producción, las áreas de protección ambiental, patrimoniales, culturales y las áreas de asentamientos humanos para lo cual la estrategia socio política es la de captar los poderes locales, ya sean parroquias, municipios o provincias, pues desde esos espacios de poder será posible implementar la Constitución y las leyes y hacer prevalecer los derechos comunitarios, fortalecer el tejido social y la articulación de patrimonios ancestrales; proteger la producción y no poner en riesgo la seguridad agroalimentaria de los territorios mediante el reestablecimiento del equilibrio con la naturaleza».[7]

Resulta imprescindible finalizar este apartado con una referencia a la *descentralización*. Entendemos por descentralización un proceso integral —económico, político, institucional y sociocultural— cuya esencia radica en la transferencia de poder desde el Estado hacia una nueva institucionalidad sustentada en la participación y el control ciudadano. La descentralización es más que la organización del territorio, abarca una concepción de desarrollo, un modelo económico y de democracia (Azpur, 1999). Este enfoque implica un cambio radical en el modelo de gestión pública y de su relación con la ciudadanía, que pasa a tener un protagonismo sin mediaciones.

La descentralización surge de la dialéctica del propio sistema centralista, es decir, es una suerte de metástasis de su evolución, un cambio cualitativo de su propia acumulación histórica para responder a las nuevas vicisitudes de creciente urbanización (necesidad de ampliación de servicios públicos), de globalización (apertura económica), desarrollo de las tecnologías informáticas (que reducen tiempos y espacio para la gestión), de deslocalización de los centros de producción, de emergencia de nuevos actores y de desarrollo de capacidades locales, de la necesidad de democracia y participación, de los requisitos para la inversión y competitividad territorial.

Debe quedar claro que la descentralización tiene mayor trascendencia y profundidad en las transformaciones estructurales del Estado que la reforma administrativa a la que

7 Síntesis del taller *Ley de Tierras y Territorialidad* desarrollado en Suscal el 17 de agosto del 2013 con comunidades pertenecientes a las organizaciones parroquiales de Zhud, Chontamarca, Socarte y Suscal de la provincia del Cañar, en el marco del proyecto *Promoviendo capacidades en las organizaciones sociales de los pueblos ancestrales,* y dirigido por el autor.

determinados sectores la quieren reducir, pues afecta a las relaciones que históricamente el centralismo ha construido entre Estado y sociedad civil e implica un nuevo contrato social, una nueva forma de distribución espacial del poder, una rearticulación social y política entre los actores tanto del Estado como de la sociedad (Boiser, 2002).

La propuesta democrática de descentralización debe ser integral e integradora. Integral, pues no abarca exclusivamente el campo administrativo y económico, sino que debe afectar una reestructuración política del Estado que alcance la esencia del poder establecido. Y debe ser integradora en la medida que articule las regiones equitativamente bajo un paraguas de un Estado con competencias fundamentales para armonizar la estructura nacional y el propio desarrollo como país que busca identidad y presencia en un concierto internacional globalizado. Aquí, los conceptos de participación, autogestión, gobierno local o concertación sirven para profundizar la democracia de base a partir de una ciudadanía autónoma, crítica y propositiva organizada en base a objetivos regionales y nacionales, y que es capaz de plantearse estrategias de acción colectiva con altos niveles de concertación.

La descentralización democrática resulta fundamental para la gestión territorial desde lo local, pues «sin un adecuado proceso autonómico fortalecido por la descentralización del Estado, es difícil la implementación de políticas de desarrollo local, pues sus objetivos no serían viables sino subsumidos en perspectivas definidas externamente que normalmente recaen en los grupos centralizados de poder y/o en objetivos transnacionales» (Carpio, 2006:10). Más aun, una jurisdicción territorial descentralizada requiere de mecanismos de retención de recursos financieros allí generados para reinvertirlos en función de ampliar y fortalecer el aparato productivo local, exige modificar el sistema de ciencia y tecnología acorde a las necesidades locales (Boiser, 2002), proteger y preservar su riqueza natural, crear una institucionalidad dinámica que responda a las nuevas competencias y un sistema de participación y control social con una base jurídica acorde.

La descentralización en el Buen Vivir supone la existencia de actores con capacidad estratégica de acción colectiva como condición necesaria para ejercer el poder autonómico. Sin esta capacidad de decidir sobre el futuro de su propio territorio, estaríamos entrampados en el localismo. Para sobrepasar esta limitación propia de la estructura centralista del Estado es absolutamente imprescindible que la acción estratégica de los actores locales esté imbuida de acción política para incidir sobre los poderes tradicionales que mantienen las estructuras excluyentes del maldesarrollo y lograr transformaciones con altos niveles de autonomía local. Por consiguiente, la definición de prioridades locales y objetivos estratégicos en dicha escala pasa por la construcción y cualificación de la ciudadanía y la profundización de la democracia. Esto implica que los procesos de concertación se impulsen sobre la base de la participación con una ciudadanía propositiva, creativa y responsable (Carpio, 2011).

Las capacidades territoriales para decidir con autonomía tienen necesariamente que entenderse dentro de un proyecto político altamente democrático, con apropiación ciudadana, con enfoque en la diversidad étnica y territorial, que garantice la plurinacionali-

dad efectiva y con equidad, con equilibrio técnico-político concertado entre el gobierno central y los niveles locales. Sólo así se garantizaría una descentralización sostenible, enraizada en la base territorial y sin retorno al viejo y absorbente centralismo.

Las demandas por la descentralización y autonomías en el Ecuador surgidas desde los gobiernos locales y sectores de la población se concretan en el 2008 en la Constitución. El espíritu con el que se escriben los temas de organización territorial del Estado estaba enmarcado en distribuir el poder a los territorios y a sus actores locales como mecanismo para fomentar la democracia territorial hacia el Buen Vivir, superando históricas disparidades regionales (como centros y periferias) e inequidades espaciales (como lo rural con lo urbano). En la constitución del 2008, en el tema territorial se insertan —según Fernando Buendía—[8] varios elementos innovadores relativos a: 1) la modificación de la estructura del Estado (de centralista a descentralizado); 2) la autonomía de los gobiernos locales a nivel legislativo y administrativo con competencias y recursos; 3) la posibilidad de asociatividad territorial por afinidades entre las jurisdicciones subnacionales; 4) la clarificación de quién hace qué en el territorio; 5) la promoción de la equidad y la democracia territorial, evitando la conformación de súper regiones; 6) la entrega de competencias desde el gobierno local a las unidades más pequeñas de administración como las parroquias (Buendía, 2009).

La descentralización y la autonomía territorial dentro del Estado plurinacional está en estricta relación con los procesos de gestión territorial y control de recursos naturales, derechos de la naturaleza, participación ciudadana y control social, territorialidad indígena y de las nacionalidades. Es parte constitutiva de la democracia del Buen Vivir en la medida que inaugura una forma de organización territorial bajo conceptos de equidad, especificidad, autonomías y articulaciones solidarias, recíprocas y complementarias entre territorios.

Otras Economías

Tal vez es la dimensión económica la que resulta más compleja de integrar en el sistema del Buen Vivir, tanto en su conceptualización como en su aplicación práctica por las interacciones y enraizamientos en el modelo de crecimiento económico y, en general, en el sistema capitalista globalizado en el cual nos desenvolvemos. Plantearse otras economías dentro de este sistema representa un reto central de una revolución que implica un cambio de paradigma. Por eso Coraggio (2011) y Acosta (2012) prefieren hablar de economías en transición hacia un mundo postcapitalista. Desestructurar las relaciones capitalistas de producción resulta ciertamente un proceso altamente complejo. Un elemento de ese proceso consiste en potenciar la denominada economía social y solidaria, cuyas bases tienen más sustento en la satisfacción de necesidades y en intercambios justos que en la maximización de valor y acumulación capitalista.

8 Asesor del Legislador Virgilio Hernández, presidente de la Comisión de Autonomías y descentralización 2009-2012.

Estas economías deben estar directamente relacionadas con el entorno ambiental, con las necesidades de la población, deben apuntar a la soberanía y seguridad alimentaria; no pueden ser mecanismos de enriquecimiento de unos a costa del trabajo de otros o estar organizadas en función de intereses transnacionales. La nueva economía debe solventarse en la organización de productores que asumen patrones de producción, de tecnología, de agregación de valor y comercialización desde un enfoque cooperativo, solidario, justo, sustentable y en función de las necesidades de la población.

En el Buen Vivir se pretende desarrollar una economía social y solidaria alternativa al "maldesarrollo" global (Tortosa, 2011). Ese maldesarrollo está caracterizado, entre otros aspectos, por la crisis ambiental, el extractivismo transnacional de base depredadora, la violencia estructural y la pobreza en la escala mundial, y es el escenario donde fermentan otras economías que constituyen señales sobre rutas diferentes al modelo vigente. Esas referencias se construyen a partir de las prácticas campesino-indígenas de solidaridad, cooperación y reciprocidad ligadas al *sumak kawsay* y que se mantienen con determinados sincretismos y simbiosis con la economía de mercado. Estas alternativas muestran otras formas de relaciones económicas, constituyen sistemas de intercambios urbanos, manifestaciones del comercio justo, de las finanzas populares, de la economía del cuidado o feminista. Tienen diferentes trascendencias, fundamentalmente a niveles comunitarios y locales, y aunque no constituyen aún alternativas determinantes al sistema instituido, se consideran referencias válidas e inspiradoras para las propuestas de desarrollo endógeno local.

La economía social y solidaria marca una racionalidad diferente a la economía convencional capitalista, pues pretende garantizar la calidad de vida de las personas, familias, comunidades y sociedades, hoy y en el futuro, sin sacrificar los sustentos que ofrece la naturaleza ni coartar el despliegue de las libertades y capacidades de los seres humanos (Sen, 2000). Se encuentra en sintonía con los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, característica que afirma su sentido orientacional: no pretende la acumulación de capital como meta de la actividad y organización económica sino la suficiencia a partir de relaciones de cooperación y complementariedad y el ejercicio de la solidaridad (Acosta, 2012).

¿Con quién se solidariza este tipo de economía? Esta economía es solidaria porque no se sustenta en la competencia sino en la colaboración; no se centra en intereses privados sino en los de la comunidad y la naturaleza, ubicando sus capacidades para resolver necesidades sociales en contextos más amplios y complejos. Y es social «porque produce sociedad y no sólo utilidades económicas, porque genera valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades generalmente de base territorial, étnica, social o cultural y no está orientada por la ganancia y la acumulación de capital sin límites» (Coraggio, 2011:45-46).

Estas otras economías no obedecen a modelos o esquemas organizacionales normados o instituidos, pues representan formas consuetudinarias o espontaneas que van surgiendo en contextos diversos de acuerdo con situaciones concretas. Toman forma para responder a necesidades de un colectivo optimizando el trabajo sin que medie el capital y su

relación esencial de obtención de plusvalía a través de la explotación del trabajo. El capital puede estar presente, y puede ser necesario, pero castrado de su esencia y sustituido por la cooperación y la redistribución. En definitiva, es una economía que se sustenta en el trabajo y no en el capital (Coraggio, 2011).

En la Constitución ecuatoriana se define al sistema económico como social y solidario y sus relaciones con las formas organizativas de la economía: pública, privada, popular y solidaria que incluye el sector cooperativista, asociativo y comunitario. Señala que su objetivo es buscar un equilibrio entre Estado, naturaleza y mercado y se plantea como fin último el Buen Vivir (Constitución del Ecuador, 2008, art. 283)[9] de acuerdo con las siguientes perspectivas:

- La sustentabilidad: el impulso de procesos económicos en subordinación y relación armónica con los ecosistemas y sus ciclos ecológicos y de reproducción, de manera que no se violente su vocación y capacidad para acoger la actividad humana.

- La satisfacción: está centrado en la satisfacción de necesidades en base al trabajo colaborativo de quienes se involucran en los procesos productivos.

- La equidad: para combatir la explotación, el desempleo y la pobreza a través de emprendimientos productivos asociativos, familiares, comunitarios, de pequeña y mediana escala, con involucramiento de jóvenes y mujeres.

- La articulación: con encadenamientos productivos desde el productor hasta las otras formas de economía, incluyendo la empresarial y la pública. Se promueve desde las esferas locales para satisfacer necesidades de mercados locales y regionales. Se vincula selectivamente según las posibilidades y potencialidades al mercado nacional y mundial. Establece relaciones de reciprocidad a nivel urbano-rural.

- Soberanías: requiere de soberanía territorial para que, desde los Gobiernos locales y con los productores, decidir qué se produce, dónde y para quién; reclama igualmente el respeto a las tierras y territorios de los pueblos ancestrales, a sus valores tradicionales y a su patrimonio genético frente a las semillas transgénicas certificadas que erosionan su soberanía alimentaria.

9 Artículo 283: «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».

- Institucionalidad: para el fomento de estas economías a través del dialogo de saberes, el apoyo tecnológico y financiero, el desarrollo de redes de comercialización y la implementación de infraestructuras de soporte a la producción.

- Producción limpia: sin contaminantes tóxicos y con procesos de reciclaje que eliminen el exceso de desperdicios, así como el uso de energías alternativas y renovables.

- Participación y democracia: requiere de apertura y creatividad política para involucrar a todos los actores de un territorio en un diálogo para la cooperación y la determinación de objetivos de largo plazo, con organizaciones de productores con capacidad de incidencia y de propuesta para la planificación y diseño de políticas públicas concertadas.

La economía social y solidaria se ha desplegado en diferentes experiencias concretas a nivel local, que implican señales sobre su viabilidad. En el cantón Nabón, en la provincia del Azuay, se desarrolla un proceso generalizado de economía solidaria. Parte de una iniciativa concertada entre la cooperación internacional, el gobierno local y las organizaciones indígenas-campesinas (Intercooperación, 2009).[10] En una primera fase se desarrollaron las infraestructuras productivas (riego por aspersión) y se capacitó a los productores en agroecología; se fomentó la asociatividad y en base a subsidios se trabajó en las fincas familiares con producción para la seguridad alimentaria y el mercado local. En una segunda fase, las organizaciones y el gobierno local implementaron sistemas de planificación participativa a nivel cantonal, se creó la mesa de desarrollo económico local y se involucró a la institucionalidad gubernamental y no gubernamental en las necesidades e intereses locales garantizando la sostenibilidad del proceso. El financiamiento de la producción está a cargo de una cooperativa de ahorro y crédito del sistema de finanzas populares.

En visita de campo[11] efectuada para valorar el proceso (de cerca de veinte años), en una reunión con la máxima autoridad municipal y los dirigentes de las organizaciones, se explicó que se estaba buscando iniciar una tercera fase que los protagonistas denominaron de transformación productiva, esto es, de agregación de valor a partir de procesos agroindustriales locales y de comercialización directa con alianzas estratégicas. Este proceso es una clara evidencia de que, en territorios marcados con altas tasas de emigración, alcoholismo, bajísima utilización de suelos, etc., este modelo de economía social resulta factible y favorece una transformación hacia un Buen Vivir.

---

10 Existe una importante bibliografía que da cuenta de este proceso. También el autor de este libro ha publicado varias sistematizaciones de estas experiencias para la ONG suiza Intercooperación.

11 Visita de campo realizada el jueves 26 de noviembre, en compañía del catedrático Domingo Gómez Orea de la Universidad Complutense de Madrid, para constatar un modelo alternativo de gestión territorial. La Fundación OFIS, que dirige el autor de este libro, fue la que, con el gobierno local y las organizaciones indígenas, inició el proceso en el año 1996. Hoy el proceso continúa bajo un enfoque de democracia y sostenibilidad.

No obstante, las barreras que enfrenta esta economía son varias. Tal vez la más importante es la relacionada con las políticas públicas desde el Estado. Si el Buen Vivir no se enraíza en políticas, planes y programas concretos, será un eufemismo para discursos de políticos y académicos sin conexión con la realidad. Otro problema es que esta economía requiere de un gran diálogo entre los actores involucrados de cara a diseñar un camino adecuado para la mayoría de la población, y en este ámbito no existen ni recetarios ni modelos preestablecidos.

Soberanías

Las soberanías son indispensables para el entendimiento y la funcionalidad del Buen Vivir. Debe entenderse por soberanía el poder de un sujeto para gobernar un ámbito, que en nuestro caso hace referencia a la política, a la economía, a la cultura, a la alimentación, a la energía y hasta al propio cuerpo. Gobernar desde su propio interés y sin mediaciones o interferencias.

Desde el punto de vista político la soberanía reside en el pueblo y se ejerce por medio de sus órganos constitucionales representativos dentro de una organización estatal. La soberanía tiene como condición *sine qua non* la independencia de un pueblo para crear sus propias leyes, administrar sus recursos, desarrollar su cultura y establecer vínculos, en otras palabras, es el derecho que tienen los pueblos de gobernarse a sí mismos sin injerencia de otros estados u organismos supranacionales. Es un atributo esencial del poder y el fundamento de la personalidad internacional de un Estado con capacidad de autodeterminación para crear su propio marco legal de convivencia (Corral, 2013). En este sentido, es una cualidad sustantiva del poder de un Estado que no admite otras potestades concurrentes y que se autodetermina, política, jurídica y administrativamente sin subordinación a otros poderes.

La soberanía de un país en el ámbito económico se sustenta en su capacidad para adoptar decisiones de acuerdo con los intereses nacionales, lo que implica estar libre de cualquier presión, sometimiento o imposición de potencias extranjeras u organismos internacionales, así como de grupos económicos internos. Al menos esto es lo que señala la teoría, sin embargo, en períodos de globalización la interdependencia es el signo de los tiempos y lo deseable es mantener esa interdependencia en términos positivos de beneficio mutuo. La Constitución ecuatoriana en su artículo 280 hace referencia a la soberanía económica cuando establece los contenidos estratégicos de lo que debe ser la política económica.

La soberanía es condición también para que un Estado tenga identidad en el ámbito internacional en igualdad de condiciones con otros estados y asuma libremente sus compromisos frente a ellos, es decir, ejerza su independencia y su capacidad de autodeterminación. Sin embargo, ello no exime a un Estado de someterse a reglas pactadas en tratados y convenios internacionales incorporados a la legislación local. No hay que olvidar que el poder soberano, tanto en lo interno, como hacía el exterior, está sustentado en un sistema de reglas expedidas legítimamente dentro de un marco legal, que generan un deber jurídico general de subordinación.

A nivel interno, la soberanía de los pueblos y nacionalidades se contempla en la Constitución del 2008 bajo el amparo de los derechos colectivos (art. 57, inciso 9 y otros) donde se reafirma su derecho a autogobernarse en sus territorios.

En el marco de la globalización y de la pugna geopolítica de las potencias por controlar áreas con riqueza en recursos naturales, el ejercicio de la soberanía en nuestros países se debilita sustancialmente, principalmente por la declinación de los gobernantes frente al exterior (organismos internacionales, corporaciones transnacionales, países hegemónicos como Estados Unidos, China o la Unión Europea), violentando los derechos de pueblos y nacionalidades que contienen los recursos naturales codiciados.

El advenimiento de gobiernos de corte progresista en la mayoría de los países de la subregión, luego de la fase neoliberal, supuso una recuperación de la soberanía. Sin embargo, ese logro fue relativo en la medida que no cambió la matriz productiva y las economías de los países latinoamericanos, que siguieron dependiendo del extractivismo y la agroexportación, y que ha significado desde siempre la entrega de sus recursos naturales para luego importar productos elaborados, tal como dice Martínez Alier refiriéndose a Europa: «importamos barato y exportamos caro, mientras que muchos países del Sur siguen religiosamente la regla de San Garabato, 'compre caro y venda barato'» (Martinez Alier, s/p). Se mantiene de esta forma una dependencia que impide que nuestros países tengan verdaderas posibilidades de desenvolvimiento y alcancen el sueño del Buen Vivir.

Uno de las estrategias más efectivas para diezmar soberanía de la periferia desde el capitalismo central, y en complicidad siempre con las élites desnacionalizadas, ha sido el endeudamiento externo, que según Stiglitz (2004) es parte de una estrategia prediseñada entre el Departamento de Tesoro de EE UU, el FMI y el Banco Mundial, implementada en todo su esplendor en las décadas del 80 y 90 mediante el neoliberalismo en casi todos los países del Sur. En una entrevista señaló Stiglitz al respecto:

> *Hoy, el país se enfrenta a una crisis y el FMI le dice que, si quiere más dinero, tiene que hacer tal, tal y tal cosa. Hay una fotografía muy significativa, en la que Michel Camdessus (anterior responsable del FMI) está sentado así, mirando por encima del hombro al presidente de Indonesia, mientras éste firma la cesión de la soberanía económica. Hay incluso una farsa permanente, que consiste en que el país redacta una carta de intenciones, en la que detalla lo que piensa hacer, y la envía al FMI; pero es el FMI el que le ha dicho previamente lo que tiene que escribir. Se lo han dictado* (Stiglitz)[12].

La lógica del consenso de Washington todavía ronda en Latinoamérica, después de una aparente recuperación de las soberanías nacionales. Las cartas de intención de los organismos multilaterales como el Banco Mundial, FMI, BID son fantasmas que siempre

12 Entrevista a Joseph E. Stiglitz, Nobel de Economía, fue vicepresidente del Banco Mundial y asesor del Clinton, hoy crítico del FMI, 2003.

regresan, sobre todo en países como el Ecuador que ha vuelto por el camino de un endeudamiento agresivo que mina la soberanía, pues no hay que olvidar que la deuda externa ha sido «la llave maestra para abrir la puerta a los programas de estabilización y los planes de ajuste estructural impulsados por el Consenso de Washington» (Acosta, 2010:16). Hoy el Ecuador tiene un intenso endeudamiento, siendo su principal acreedor China, lo que demuestra que el sistema capitalista no tiene un solo centro y sus matrices espaciales giran permanentemente, aunque las interrelaciones centro-periferia se mantengan. El FMI ha firmado en el 2019 una nueva carta de intención con el gobierno ecuatoriano donde nuevamente aparece el recetario neoliberal de los noventa.

Especial atención merece la *soberanía alimentaria*. En el Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria, celebrado en la Habana el año 2001, se afirmó que «entendemos por soberanía alimentaria el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental» (2001:6). En esta declaración está resumida lo fundamental de la soberanía alimentaria de los pueblos, como el derecho a definir sus políticas alimentarias, a proteger y reglamentar su producción, a un comercio internacional justo y a contar con productos alimenticios bajo estándares de calidad. La soberanía alimentaria es un tema de seguridad y de poder real de un país, por eso no puede estar supeditada a influencias externas o a instrumentos de presión que de una u otra manera pongan en riesgo su seguridad.

La soberanía alimentaria es una base esencial del Buen Vivir. Involucra una serie de componentes como la tierra, el agua, las semillas, los productos fitosanitarios, la comercialización, el transporte, etc. que inciden de forma directa o indirecta en la producción, calidad y consumo de alimentos. Por ello, cuando en 1996 la ONU acuñó el concepto de seguridad alimentaria, las voces de protesta de los sectores organizados de la sociedad civil no se hicieron esperar, calificando el concepto de simplista porque no consideraba la procedencia de los alimentos, ni su calidad ni su relevancia cultural; además, tampoco «cuestionaba el modelo de concentración corporativa que es la principal causa de hambre en el mundo y da cabida a varias prácticas nocivas de alimentación de los pueblos» (Carrera, 2010:76).

El concepto de soberanía alimentaria fue acuñado por la organización internacional Vía Campesina y ha sido favorablemente acogido por organizaciones sociales a nivel mundial que lo han enriquecido y difundido. Javier Carrera resume con claridad cuál es la significación real de soberanía alimentaria:

> *Busca sentar las bases para el acceso permanente a alimentos sanos, culturalmente apropiados y producidos localmente, principalmente por la población campesina. Pone énfasis en el derecho de los pueblos de controlar los elementos claves de la producción: tierra, agua, semilla, así como la implementación de procesos de comercialización equitativos y solidarios* (Carrera, 2010:77).

El cumplimiento de estos propósitos necesariamente implica romper con las prácticas dominantes en este campo, es decir, oponerse a la concentración y apropiación del mercado mundial de alimentos en manos de las corporaciones transnacionales, a la sustitución de productos nacionales por productos importados y a la pérdida de calidad de los alimentos. Todo ello ha sido fomentado por la economía capitalista que no otorga ninguna importancia a las economías locales, a las culturas e identidades y al bienestar humano que, por el contrario, son la preocupación central de la soberanía alimentaria (Cruz, 2014).

La Constitución ecuatoriana del 2008 ha sido la primera Carta Magna de América Latina que ha integrado en su texto la soberanía alimentaria. El artículo 281 señala: «La soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiados, de forma permanente». Este mandato constitucional implica que la soberanía alimentaria es un objetivo estratégico del Estado y que todas sus políticas deberán ir enfocadas hacia esa meta, ya que constituye un eje transversal a todas ellas.

Una parte fundamental de la soberanía alimentaria es el rescate de los alimentos que ancestralmente ha consumido la población. Este propósito es harto difícil porque implica enfrentarse con el aparato publicitario de las empresas transnacionales de alimentos, dirigido a generar en el imaginario de la gente la idea de que los alimentos propios de nuestra tierra, cultivados por los campesinos o pequeños productores agrícolas, son de baja calidad, no observan reglas de higiene y, por lo tanto, son nocivos para la salud; por el contrario, los alimentos que ellos producen, supuestamente garantizan la calidad nutricional, son enriquecidos con valores adicionales (vitaminas, proteínas, etc.), son inocuos y seguros para el consumo humano. Millones de dólares diarios gastan en publicidad las industrias de alimentos, y la mayor parte es engañosa porque oculta aspectos como el uso de colorantes, conservantes y otros productos químicos y sintéticos cuyos efectos en la salud de los consumidores ha sido convenientemente ocultada. Frente a ellos, los alimentos cultivados en los huertos y campos son productos de la tierra en los que se han empleado saberes tradicionales, desde la selección de las semillas hasta la cosecha, en su cultivo no se han utilizado químicos porque se conoce el manejo para cada etapa de desarrollo de la planta, de manera que son productos sanos que han alimentado históricamente a nuestros pueblos. Javier Carrera expone lo siguiente:

> *Nuestro concepto de lo que es sano debe ser muy diferente. Más realista. La pequeña y mediana producción tiene más capacidad de controlar la calidad y sanidad de los alimentos, más cuando los productos se distribuyen a través de mercados locales. En primer lugar, porque al no ser masificada, se evitan muchos de los riesgos que corren los alimentos masificados en los momentos que entran en contacto con otras grandes cantidades. En segundo lugar, porque al no ser propiedad de empresas anónimas y lejanas, cuyo objetivo es el lucro (…) puede ser controlada mejor por organismos locales y por los propios consumidores* (Carrera, 2010:82-83).

Esta necesidad de privilegiar el consumo de alimentos propios, producto del trabajo de pequeños y medianos productores agrícolas o ganaderos, coincide plenamente con el artículo 13 de la Constitución ecuatoriana: «Las personas y colectividades tienen derecho al acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos; preferentemente producidos a nivel local y en correspondencia con sus diversas identidades y tradiciones culturales».

La soberanía alimentaria contribuye al Buen Vivir porque protege la salud humana con alimentos frescos libres de aditivos, tiene relevancia cultural y económica porque respeta la producción local y redunda en el fortalecimiento de la economía de las comunidades, alimentando sus circuitos comerciales y generando empleo. Además, al incentivar una producción diversificada reduce el monocultivo y favorece una producción agroecológica. Un aspecto concomitante con la soberanía alimentaria, sin el cual sería muy complicado alcanzarla, es la preservación y cuidado de la naturaleza, por ello en la Constitución se norma que «la Soberanía Alimentaria, depende de que la naturaleza pueda mantener y recuperar sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (Carrera, 2010:87).

Al hablar de *soberanía energética* se está haciendo referencia, a su vez, al control autónomo que un Estado ejerce sobre una variedad de recursos, finitos o permanentes, que son esenciales para garantizar su desarrollo a mediano y largo plazo (Galeano, 2009). Esta primera aproximación conceptual concibe la soberanía energética como el pleno dominio del Estado nacional sobre las fuentes de recursos energéticos y recursos naturales existentes en su territorio. Luis Rodríguez (2011) propone tres significados:

> *1°) Significa que todos los recursos energéticos deben permanecer bajo la propiedad nacional, el control y la gestión del Estado; 2°) que la matriz energética de cada territorio y cada comunidad debe realizarse prioritariamente a partir de las propias fuentes energéticas, de manera que disminuya al máximo la dependencia energética externa, y 3°) que cada territorio debe utilizar sus propios recursos de energía de un modo sustentable, procurando no contaminar otras zonas del país con su explotación* (Rodriguez, 2011)

En la Constitución ecuatoriana se proclama la soberanía energética como un elemento básico gestionado por el Estado en los artículos 15, 284 y 304. En el artículo 15 se hace referencia a la necesidad de promover en el sector público y privado el uso de tecnologías limpias y de energías alternativas no contaminantes, como una forma de preservar el medioambiente y no poner en riesgo la soberanía alimentaria. En el mismo artículo se habla de la prohibición de armas químicas, biológicas y nucleares por considerarlas perjudiciales para la salud humana (Montesdeoca, 2011). El mandato constitucional en relación con la soberanía energética solo puede hacerse efectivo cuando se impulse un verdadero proceso de transformación de la matriz energética. Como señala Alberto Acosta «hay que instaurar un adecuado esquema de usos de la energía disponible, reorientando el consumo en función de las necesidades energéticas del Ecuador, sobre todo para el aprovechamiento de fuentes de energía renovables» (2010:32). El potencial del país en este campo todavía no ha sido aprovechado.

Mención aparte merece la *soberanía cultural*. Un pueblo soberano es aquél que genera su propia cultura, que ejerce el derecho de conocer sus raíces y las defiende resguardando y difundiendo sus tradiciones, creencias, hábitos, etc. Un pueblo soberano es aquel que no teme a la diversidad, sino que la entiende como un gran tesoro.[13] La cultura engloba todas las manifestaciones y formas de expresión que tiene una sociedad, costumbres, ritos, sistemas de creencias, música, vestimenta, arte, artesanía, es decir, todas las habilidades y la información ancestral que se materializa en la forma de ser y actuar de un conglomerado humano siempre en constante cambio y adaptación; esta comunión dota a los pueblos de identidad y sentido de pertenencia, de ahí que la cultura es la base de la nacionalidad (Jiménez, 2011).

El respeto a las manifestaciones culturales de los diferentes pueblos y nacionalidades que conforman el Ecuador es la base de una nueva forma de convivencia ciudadana que procura la igualdad en medio de la diversidad como forma de alcanzar el Buen Vivir, ya que en ello está involucrado el respeto a la dignidad de las personas y las colectividades.

El idioma es uno de los soportes básicos de la cultura, por ello el Buen Vivir sostiene la necesidad de precautelar los idiomas ancestrales, más aún cuando existe una lengua dominante, como en el caso del Ecuador, el castellano, que obnubila a las lenguas originarias que tienden a desaparecer. Debido a ello, el artículo 2 de la Constitución reconoce, además del castellano, el kichwa y el shuar como «idiomas oficiales de relación intercultural». Este mandato señala también que «los idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde se hablen». Este mandato fortalece la soberanía cultural porque está reconociendo la coexistencia de las nacionalidades y la pluriculturalidad.

Un elemento básico de la soberanía cultural de un país es la comunicación. El numeral 1 del artículo 16 de la Constitución dispone que la comunicación, además de libre, debe ser intercultural, diversa y participativa, es una forma de garantizar que las manifestaciones culturales de las diferentes colectividades puedan ser difundidas. Este mandato tiene relación con el derecho a construir y mantener la identidad cultural, como se señala en el artículo 21 de la Carta Magna, en el que además se deja en libertad a las personas a decidir su pertenencia a una o varias culturas y a expresar libremente dichas elecciones.

La educación es tal vez el ámbito más propicio para ejercer la soberanía cultural. En el artículo 27 de la Constitución se hace hincapié en que la educación debe ser intercultural e incluyente. Esta disposición se refuerza en el artículo 28 que expresa el derecho de toda persona y comunidad a interactuar entre culturas y promover en el campo educativo el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones. La Constitución además dispone que la dignidad y diversidad de las culturas, sus tradiciones y aspiraciones históricas se reflejen en la educación pública (art. 57, inciso 21).

13 Tomado de http://musiqueando1.weebly.com/soberaniacutea-cultural-definicioacuten.html

La soberanía cultural implica necesariamente el ejercicio de derechos. En este sentido la Constitución de la república dedica todo un capítulo a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (Capítulo IV). En el artículo 57, numeral 1, se señala como uno de los derechos «mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social»; en el numeral 12 se hace relación al desarrollo de sus ciencias, tecnologías, saberes ancestrales, prácticas de medicina tradicional «con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares y rituales sagrados». Las referencias que hemos venimos haciendo a los textos constitucionales permiten afirmar que en la Constitución ecuatoriana está visualizada la soberanía cultural como puntal del Buen Vivir. Sin embargo, estos mandatos representan un proceso en construcción que tienen que ser fortalecidos tanto desde los gobiernos como desde los pueblos, comunidades y sociedad no indígena.

Finalmente, también cabe hablar de la *soberanía del cuerpo* en íntima relación con el enfoque de género. Este enfoque se construye y opera como estrategia y política de ruptura con el estado patriarcal y la sociedad androcéntrica. Por ello, el tratamiento que aquí enfatizamos como soberanía del cuerpo tiene relación con la búsqueda de la equidad y la libertad de las mujeres en el seno de la familia y la sociedad. La soberanía del cuerpo tiene necesariamente que pasar por el reconocimiento de que «el cuerpo de la mujer es de ella y nadie más» (Sendón, 2014), y que lo que está en juego es la propiedad y el control del cuerpo de las mujeres, su libertad plena para ser lo que ellas quieran ser sin que nadie les imponga un rol de sumisión o una obligación, como la de ser madres. Romper con el sistema patriarcal que impone una serie de limitaciones, principalmente a la sexualidad de las mujeres y a la reproducción, es una condición imprescindible para el Buen Vivir, pues solo será posible cuando las mujeres puedan gozar libre, informada y responsablemente de su cuerpo.

El carácter androcéntrico de nuestra sociedad queda de manifiesto cuando los derechos de las mujeres todavía se ven limitados y, en algunos casos, conculcados a pesar de la lucha denodada que, por décadas, han protagonizado las organizaciones femeninas en todos los ámbitos. Si bien existe un avance significativo, todavía persisten formas de dominación que se expresan en aspectos como la desvalorización del trabajo en el hogar, remuneraciones laborales inferiores a las de los varones, dificultades para su autodeterminación económica, explotación sexual, feminicidio y negación del derecho de soberanía sobre sus cuerpos, entendido éste como el reconocimiento de la capacidad de las mujeres para tomar decisiones autónomas y sin imposiciones.

PARTE III

EL BUEN VIVIR: ¿ES ALTERNATIVA?

CAPÍTULO 6
UN BALANCE

El Buen Vivir, para constituirse en alternativa de poder, debe enfrentar los tres grandes paradigmas que sostienen la noción de desarrollo y sus prácticas instituidas: la colonialidad, el crecimiento económico y la teoría de la modernización. Este es, como se ha señalado en la primera parte de este libro, su principal reto.

Se hace necesario hacer un balance del camino recorrido allí donde el Buen Vivir ha inspirado las políticas públicas, como es el caso de la República del Ecuador. Con ello pretendemos ofrecer un marco que permita desarrollar un balance técnico a nivel cualitativo de las políticas públicas referidas a las partes integrantes del Buen Vivir, entendiéndolo como un sistema dinámico en el cual la interacción de sus diversos elementos configura una sociedad de armonía, no en términos de un estado final de realización individual/social, sino de convivencias equitativas entre las diversidades culturales y entre los seres humanos con la naturaleza. El análisis tomará como referencia la versión institucional del Buen Vivir, generada por el Estado ecuatoriano; específicamente se contrastarán los enunciados plasmados en la Constitución del 2008 y en el plan nacional de desarrollo del gobierno de Rafael Correa, denominado Plan Nacional del Buen Vivir, con las políticas sectoriales, leyes secundarias y programas o proyectos gubernamentales. Se trata, por lo tanto, de una lectura de los discursos y las prácticas sobre el Buen Vivir aplicada a la realidad de Ecuador.

Dado que el Buen Vivir es un sistema, los cambios en uno o algunos de sus elementos influyen en los demás. Sin embargo, para facilitar la exposición se analizarán por separado cada una de las partes integrantes del Buen Vivir señaladas en el capítulo tercero. Con ello se busca hacer un balance de los logros y las limitaciones en los años transcurridos desde que se promulgó la nueva Constitución ecuatoriana. Sólo así es posible suscitar reflexiones de interés respecto a los desafíos aún pendientes para hacer realidad

el paradigma del Buen Vivir en tanto utopía en construcción que va más allá de su versión institucional.

Plurinacionalidad, derechos colectivos e interculturalidad

Como se expuso anteriormente, en el subsistema de las diversidades interactúan cuatro dimensiones: el Estado plurinacional, la interculturalidad, los derechos colectivos y la democracia participativa. Iniciaremos el balance a partir de la evaluación de las tres primeras.

La Constitución del 2008 reafirma el principio de interculturalidad y la vigencia de los derechos colectivos como garantía para el ejercicio pleno de la diversidad cultural. El Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 plantea la complejidad de este enunciado y la relación con el logro de una sociedad realmente democrática. Al respecto dice:

> *La plurinacionalidad tiene como horizonte la construcción de una sociedad incluyente, de respeto a la diversidad y de complementariedad para el bienestar individual y colectivo del país. Busca conseguir las condiciones materiales y simbólicas que permitan a la ciudadanía vivir la diversidad en igualdad de derechos. Se requiere avanzar en la construcción del Estado plurinacional con sus implicaciones territoriales, institucionales, culturales y políticas. Algunos han sido los avances en este ámbito, pero aún quedan importantes retos por asumir* (SENPLADES, 2013:94).

Antes de la Constitución del 2008, Ecuador había alcanzado algunos logros especialmente en la generación de políticas públicas que garantizaran el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como en el fortalecimiento de espacios de reconocimiento a la diversidad cultural con miras a la creación de una sociedad intercultural. En cuanto al primero, se puede establecer como un hito el reconocimiento de zonas intangibles en territorios de pueblos en aislamiento voluntario, como son los grupos Tagaerei y Taromenane, en la Amazonía.[1] En cuanto al segundo aspecto, el estatuto oficial de los así llamados sistemas de educación bilingüe intercultural[2] y de salud intercultural significaron un fortalecimiento de los sistemas de vida de los pueblos originarios. Las experiencias de implementación de programas de educación bilingüe intercultural y de salud intercultural, administrados y regulados desde el ámbito público con amplia participación de las organizaciones indígenas y de organismos no gubernamentales, demostraron ser no solo espacios para la formación académica o la atención sanitaria, sino pruebas palpables de que es posible la unidad en la diversidad. Estos procesos, aunque fueron experiencias circunscritas a dos esferas de la vida, evidenciaron lo factible de constituir un Estado plurinacional.

---

1 Zona Intangible Tagaeri-Taromenane se crea por Decreto Ejecutivo N. 552, del 2 de febrero de 1999 (Registro Oficial, Suplemento 121, 1999).

2 Oficializada en 1988, Gobierno de Rodrigo Borja, como Sistema Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, cuya ejecución estuvo a cargo de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIB).

La nueva constitución ratificó estas experiencias en salud, educación, régimen territorial y participación ciudadana. En cuanto a educación, la Constitución del 2008 (art. 57, inciso 14) establece que el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador comprende desde la estimulación temprana hasta el nivel superior. Está destinado a la implementación del Estado plurinacional e intercultural, en el marco de un desarrollo sostenible con visión de largo plazo, como reconocimiento de la realidad multilingüe plurinacional y, por lo tanto, al derecho que tienen las nacionalidades indígenas a contar con su propia educación al igual que los demás pueblos (Valdivia, Huancavilca, Manta, Yumbo, etc., y las poblaciones negra y mestiza) que habitan en el país.

Después de la aprobación de la Constitución, se emitió la nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural (Asamblea Nacional, 2011), que implicó un avance cualitativo respecto a la normativa anterior. Por primera vez toda la educación nacional (desde la preescolar hasta el bachillerato) se define como intercultural; anteriormente,[3] la Ley de Educación normaba la enseñanza-aprendizaje para la población hispano hablante, mientras que la educación para la población indígena —única reconocida como intercultural— estaba normada por un reglamento especial. Este cambio de enfoque se expresa una vez más en el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017, cuando señala como objetivo de la política educativa «asegurar que los contenidos curriculares y sus procesos reflejen la pluralidad de saberes y culturas del país y del mundo, evidenciando la interculturalidad y el dialogo de saberes dentro de las instituciones educativas» (SENPLADES, 2013:172).

En la gestión de la educación para la población indígena se evidencian diversos logros. Uno de ellos se refiere al acceso a la educación, como se expresa en la evaluación hecha por SENPLADES:

> *En 2012, la tasa neta de matrícula en educación básica llego al 92% en la población indígena, al 96% en la afroecuatoriana y al 95% en la mestiza, casi alcanzando la universalización de la educación básica (INEC, 2010a) (…) Dentro del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe se han registrado 46588 estudiantes y se ha capacitado a 4406 docentes en 2012* (SENPLADES, 2013:162).

Pese a los logros señalados, los cambios en el sistema de educación para población indígena no han estado exentos de conflictos. El gobierno de Rafael Correa señaló en su día como causas de estos los intereses de la dirigencia de las organizaciones indígenas

3 «Art. 1.- Ámbito. -La presente Ley garantiza el derecho a la educación, determina los principios y fines generales que orientan la educación ecuatoriana en el marco del Buen Vivir, la interculturalidad y la plurinacionalidad; así como las relaciones entre sus actores. Desarrolla y profundiza los derechos, obligaciones y garantías constitucionales en el ámbito educativo y establece las regulaciones básicas para la estructura, los niveles y modalidades, modelo de gestión, el financiamiento y la participación de los actores del Sistema Nacional de Educación» (Asamblea Nacional, 2011:8)

CONAIE y ECUARUNARI por controlar el proceso.[4] Esta respuesta surgió luego de que las organizaciones indígenas, campesinas y del magisterio declararan a Correa «enemigo de la educación bilingüe» (Redacción Plan V, 2015:1) en el IV Encuentro Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, realizado en junio del 2015.[5]

El analista Milton Luna[6] resalta el trasfondo de estas tensiones al apuntar que el problema no es solo educativo, sino que podría configurar un "etnocidio", pues el cierre de las escuelas no solo afecta a la educación, sino a la reproducción de las culturas indígenas. Cree Luna que «cuando la escuela deja de funcionar, se altera la dinámica de la comunidad y empiezan procesos de disolución de las comunidades», y precisa que el proyecto educativo del actual régimen se basa en parámetros y dispositivos que van alineando a todos los centros educativos en un entorno que impide el desarrollo de iniciativas e innovaciones y procesos locales.: «a la larga el concepto del sistema es homogeneizante, que no respeta las diversidades de ningún tipo» (Redacción Plan V, 2015:3).

Armando Muyolema, académico kichwa e importante gestor de la educación intercultural en América Latina, señala que el conflicto se origina en una visión errónea de la institucionalización de este proceso. Señala que:

> *formalmente sigue vigente el antiguo régimen con escuelas y colegios que son nominalmente clasificados como bilingües o no bilingües sin importar la composición étnica y lingüística de la población estudiantil. La vigencia del antiguo régimen de jurisdicciones en la clasificación de las escuelas sólo sirve para encubrir que en la práctica no se ofrece educación bilingüe en ninguna de las escuelas* (Redacción Plan V, 2015:2).

Y agrega respecto a la nueva ley educativa que los problemas de exclusión que se pretendían superar siguen vigentes:

---

4 «Aquí lo que se está confrontando son dos modelos. El modelo de la dirigencia de la CONAIE y de la Ecuarunari que pretende que la educación intercultural bilingüe siga siendo una educación de piso de tierra, pared de caña, techo de zinc, profesor bachiller, generalmente amigo, pariente de algún dirigente, y el otro, en el cual nosotros pensamos que hay que cambiar el modelo, considerando la cosmovisión indígena que fue trabajado con las nacionalidades, y que se aplica en nuevas unidades educativas modernas, con tecnología de punta» (Declaraciones del Ministro de Educación, en Ecuavisa, 9 de agosto del 2015). «El Presidente Rafael Correa, durante el Enlace Ciudadano, recordó que antes se usaban los recursos destinados a ese segmento de la educación a favor de los exdirigentes, mientras la formación de los jóvenes era precaria» (Declaración tomada de *El Ciudadano*, 08 de agosto del 2015).

5 El origen del conflicto entre las organizaciones y el gobierno obedece a que, en el afán de concentrar a los estudiantes en las llamadas Unidades Educativas del Milenio, se cerraron más de cien escuelas comunitarias, muchas de ellas unidocentes. Las organizaciones indígenas y campesinas señalaron que el cierre masivo de escuelas bilingües y rurales, impedía y limitaba «el cumplimiento del derecho universal de acceso libre a la educación de calidad, cercanía y con calidez a los sectores indígenas, campesinos, urbanos pobres» (Redacción Plan V, 2015:1).

6 Para el 2019, Miltón Luna es Ministro de Educación en el Gobierno de Lenin Moreno

> *Una cuestión crítica es la redefinición de la oferta educativa bilingüe que debe estar basada en criterios territoriales, demográficos, socioeconómicos, lingüísticos y culturales, teniendo como horizonte la implementación de la interculturalidad en todo el sistema educativo nacional* (Redacción Plan V, 2015:7).

En sus críticas a la gestión de la educación bilingüe en esta etapa señala, además, los siguientes aspectos: una concepción estandarizada de los sistemas de evaluación que responden a modelos internacionales hegemónicos; la eliminación de la autonomía de la que gozaba la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe dentro del Ministerio como espacio de dignidad y reconocimiento de los pueblos indígenas y sus organizaciones; o el intento de cooptación por parte del ejecutivo a ciertos dirigentes para convertirlos en burócratas. Pero, en esencia, lo que dice es que está en juego dos visiones de la modernidad, la propugnada por los pueblos indígenas y la que desea imponer el gobierno a todo el país:

> *Hay modernidades alternativas que se gestan en las dinámicas vivas de las sociedades en contradicción con las lógicas homogeneizadoras de los "aparatos ideológicos del estado" como las "escuelas del milenio", el discurso de la calidad ligada a parámetros internacionales, y las "comunidades del milenio", auténtica actualización de las "reducciones" coloniales* (Redacción Plan V, 2015:8).

En el campo de la salud, en concordancia con la Constitución, el gobierno ha hecho propuestas de inclusión de un enfoque intercultural en la salud; sin embargo, hasta el momento, estos no se han concretado sino parcialmente. El gobierno reconoce que en este campo se ha avanzado en dos temas: la adecuación de los servicios para atención de partos y la inclusión de las parteras en la red de atención primaria. Sin embargo, estos dos elementos resultan insuficientes frente al significado profundo de la interculturalidad en salud, que «implica una interrelación entre distintas culturas sanitarias, (y) una estrategia que requiere la sensibilización y capacitación de talento humano» (Agudelo, 2014:34).

La Ley Orgánica de Salud plantea la obligación de promover y regular las medicinas tradicionales y alternativas. Para ello se debe reformar la institucionalidad y los procedimientos del sistema de salud integralmente.[7] El Ministerio de Salud Pública ha hecho esfuerzos mínimos por incorporar al sistema de salud a las agentes tradicionales de los distintos pueblos, sus prácticas terapéuticas y, menos aún, sus concepciones acerca de la salud y la enfermedad.

Un último aspecto que merece una reflexión es el relativo al régimen territorial, planteado en la Constitución del 2008, en los Planes del Buen Vivir y en la práctica concreta. Al

7 Según Agudelo, en ese sentido se ha avanzado solamente en dos aspectos: «el Reglamento de las Medicinas Tradicionales que está en elaboración y discusión aún, (…) existen otros documentos como una Guía de Adecuación de Servicios Maternos con Enfoque Intercultural, así como también un desarrollo de indicadores específicos en el tema, que también están en construcción con la ayuda de organizaciones internacionales como Family Care International y el ORAS-CONHU» (Agudelo, 2014:36).

respecto, la Constitución (art. 60) introdujo un elemento demandado por el movimiento indígena desde los años noventa: el reconocimiento de los territorios ancestrales; lo hizo a través del mecanismo de las *circunscripciones territoriales* (Asamblea Nacional Constituyente, 2008:39). Al momento no hay ninguna concreción al respecto. En cuanto al tratamiento de los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario, la Constitución establece (art. 57), que estos son irreductibles e intangibles y que en ellos está vedada cualquier tipo de actividad extractiva (Asamblea Nacional Constituyente, 2008:39).

La realidad contradice estos enunciados. La expansión de la frontera extractiva afecta directamente a los territorios de las nacionalidades indígenas. Sólo en la zona sur oriental del país, seis nacionalidades (shuar, achuar, shiwiar, andoa y zápara) enfrentan conflictos territoriales por la licitación de nuevos bloques petroleros y las concesiones mineras a empresas internacionales. El gobierno ha rechazado todos los pronunciamientos en contra de las actividades extractivas en territorios indígenas esgrimiendo el argumento de que han sido sometidas a procesos de consulta previa, pero que esta no es vinculante para el Estado. Al respecto, la organización no gubernamental Acción Ecológica señala que:

> *este Decreto 1040 también reduce la consulta previa a un mero procedimiento de trámite en la ejecución de actividades extractivas ante las cuales las nacionalidades indígenas no tienen ninguna posibilidad de oponerse. Declara que las opiniones de las nacionalidades serán incluidas en la medida de que sean técnica y económicamente viables, y que en caso de que las personas de la nacionalidad afectada no acudan a los eventos de la consulta, se continuará con el proyecto; aunque también dice que serán inejecutables los proyectos en los cuales no se haya realizado el proceso de consulta, en ningún momento se refieren a la decisión de la comunidad* (Acción Ecológica, 2011:17).

El caso más grave de afectación territorial a un pueblo indígena ocurre con el inicio de las actividades de explotación en los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini, que se ubican dentro de la zona intangible Tagaeri-Taromenane y del Parque Nacional Yasuní. Organizaciones sociales nacionales e internacionales, sectores académicos, actores políticos expresaron su desacuerdo con estas intervenciones; hoy las afectaciones continúan y al igual que en Bolivia, Colombia y otros países, en Ecuador el gobierno de Lenin Moreno está empeñado en eliminar las restricciones a la actividad extractiva como la consulta previa e informada establecidas en el artículo 57 y 398 de la Constitución que está siendo utilizado con resultados favorable para los pueblos y nacionalidades en resistencia a la desterritorialización y a la violación de derechos humanos y de la naturaleza.

En síntesis, en Ecuador la relación entre los pueblos indígenas y el Estado sigue, de acuerdo con las evidencias, enmarcado más en un enfoque formal de multiculturalidad y reconocimiento de la diversidad que en un camino hacia la constitución de un Estado plurinacional.

Democracia participativa, participación ciudadana y control social

Los años 2007 y 2008 fueron años de intensa participación de la ciudadanía en la vida política, a través de movilizaciones, diálogos directos y consultas populares.[8] A propósito de la formulación de la nueva Constitución, miles de organizaciones locales, regionales y nacionales debatieron en sus cantones y provincias, acudieron a la Asamblea Constituyente a presentar sus propuestas y fueron escuchadas por las distintas mesas de trabajo.[9] Muchas de sus propuestas fueron incorporadas en el texto constitucional. Alberto Acosta señala que el objetivo central del gobierno de la Revolución Ciudadana para estimular esta dinámica fue: «propiciar un modelo participativo a través del cual todos los ciudadanos y las ciudadanas puedan ejercer el poder, formar parte de la toma de decisiones públicas y controlar la actuación de sus representantes políticos» (A. Acosta, citado en Minnaert y Endara, 2015:152). Los resultados constitucionales, expresaron esa opción política:

> *El título IV de la Constitución establece el protagonismo de las ciudadanas y los ciudadanos en la toma de decisiones, en la planificación y en la gestión de los asuntos públicos, y lo reconoce como un derecho. Además, determina una serie de mecanismos de relacionamiento Estado-sociedad, en diferentes ámbitos de la acción pública, y reconoce las expresiones de la soberanía popular y la organización colectiva* (SENPLADES, 2013:86).

Uno de los ejes del Buen Vivir constituye la participación ciudadana como un elemento sustantivo en la construcción de ciudadanía y de una nueva democracia, que no se restrinja a las votaciones en las elecciones, sino que además implica la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones y el control de la ciudadanía del poder político y de las políticas públicas. El proyecto de la revolución ciudadana planteaba la visión de una nueva democracia, basada en la participación ciudadana (Larrea, 2015). En el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 se radicaliza el discurso, ya no sólo se habla de una democracia participativa sino de un nuevo Estado.

---

8 «El 2008 se caracterizó por las presiones, medidas de hecho y demandas dirigidas desde diversos sectores sociales hacia la Asamblea Constituyente. A diferencia del 2007 en el que los eventos críticos se centraron en las disputas entre el ejecutivo y los partidos, en el año analizado la búsqueda de plasmar en el nuevo diseño constitucional los intereses de grupos organizados fue la tónica de los intercambios. De hecho, entre enero y octubre de 2008 se presentaron 343 casos de conflictividad, mientras que en el mismo período del 2007 se registraron solamente 287 eventos de características similares» (Basabe-Serrano, 2009:381).

9 «Las mesas constituyentes tuvieron la siguiente conformación temática: derechos fundamentales y garantías constitucionales; organización, participación social y ciudadana y sistemas de representación; estructura e instituciones del Estado; ordenamiento territorial y asignación de competencia; recursos naturales y biodiversidad; trabajo, producción e inclusión social; régimen de desarrollo; justicia y lucha contra la corrupción; soberanía, relaciones internacionales e integración latinoamericana, y legislación y fiscalización» (Basabe-Serrano, 2009:406).

> *Un nuevo periodo de gobierno nos exige continuar con el desmantelamiento del Estado burgués en procura de un Estado democrático y ciudadano, un Estado popular para el Buen Vivir; nos obliga a profundizar programáticamente las transformaciones estatales y a hacerlas irreversibles. Se requiere consolidar una institucionalidad democrática y eficaz, dar vitalidad a la movilización ciudadana, dinamizar la organización social y mantener vivo el poder constituyente, base de la soberanía popular* (SENPLADES, 2013:86).

Para valorar estos enunciados y propósitos, revisaremos las condiciones en que se ha dado la participación ciudadana en el último ciclo democrático correspondiente al gobierno de la Revolución Ciudadana. Para ello, se tomarán en cuenta tres aspectos: i) normatividad; (ii) control social; y (iii) democracia directa.

Respecto al primer aspecto, es claro que Ecuador cuenta con una constitución y normativa secundaria muy avanzadas respecto a la democracia participativa. Los principios constitucionales se han plasmado en leyes y reglamentos, que establecen mecanismos de participación (desde la democracia directa, a través de consultas hasta la opción de la silla vacía) y control social (veedurías, observatorios y la creación del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social). Sin embargo, esos cambios normativos no siempre son aplicados. Al respecto, Massal, citando a Hevia, señala que:

> *Hevia (2007) reconstruye un panorama de los cambios constitucionales en la mayoría de países latinoamericanos, y de leyes secundarias en seis países (Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Venezuela). Esto podría dar pie, a primera vista, a considerar esta región latinoamericana como muy propensa a creer en la democracia directa o en procesos participativos, y esta es su imagen internacional. Sin embargo, el análisis de los cambios legales y constitucionales revela una situación contrastada y matizada* (Massal, 2010:8).

En unos casos, esas limitaciones obedecen a la actual relación de fuerzas de los actores sociales y políticos; ilustra esta situación el hecho de que, pese a que la Constitución plantea que los proyectos de ley deben ser socializados, es decir, sometidos a un debate nacional, estos se han convertido en reuniones con simpatizantes del régimen. Un caso sintomático de ello fue el proceso de debate alrededor de las enmiendas constitucionales planteadas por el gobierno. El "diálogo nacional" se redujo a algo más de un centenar de talleres con organizaciones sociales afines al régimen que involucraron a no más de 60.000 personas. En otros casos las limitaciones en la aplicación del texto constitucional también obedecen a las complejidades de que se ha revestido su implementación, como es el caso del procedimiento para consultas de iniciativa popular. El procedimiento es tan complejo y debe pasar por tantas instancias que aprueben cada paso, que desde el 2008 hasta el momento no se ha logrado concretar ninguno de los procesos de consulta popular planteados por actores sociales.

Respecto al control social, como elemento central de una democracia participativa, es necesario comprender que este, en Ecuador, tiene una historia generada desde la sociedad civil. La Comisión Cívica de Control de la Corrupción investigó y denunció casos

de corrupción que forzaron, en algunos casos, procedimientos judiciales contra los implicados. La Constitución del 2008 resolvió fortalecer estos espacios de control y creó un cuarto poder: el de control social. Sin embargo, en la práctica, la Constitución del principal organismo de control social ha resultado incapaz de traducir en hechos los enunciados constitucionales.

> *El traslado de las facultades de nominación y designación de funcionarios clave, de un órgano que es el resultado de la elección popular como es el Poder Legislativo hacia un Consejo de Participación Ciudadana y Control Social (CPCCS) que carece de representación alguna, da cuenta de lo expuesto. En la misma línea, el hecho de que en todos los niveles de gobierno se conformen instancias de participación en las que intervendrán no sólo las autoridades electas sino también representantes del régimen dependiente y de la sociedad (art. 100) es otra muestra de lo afirmado. Finalmente, los llamados consejos ciudadanos no constituyen otra cosa que instancias paralelas a las entidades representativas, lo que significa establecer un tutelaje sobre la voluntad popular (Pachano, 2008). En conclusión, el nuevo diseño constitucional conduce a erosionar la voluntad ciudadana, sometiéndola a las decisiones de pequeños grupos* (Basabe-Serrano, 2009:387)

Otros mecanismos de control social, como la exigibilidad de la rendición de cuentas, han tenido un desarrollo negativo en la última década, especialmente en el ámbito del gobierno central. Al inicio del gobierno de Correa, se instauraron los llamados gabinetes itinerantes como mecanismo de diálogo directo con la ciudadanía junto con la rendición de cuentas de la acción gubernamental. Poco a poco, el objetivo de la rendición de cuentas como un mecanismo democrático de control de la ciudadanía a sus mandantes se ha ido convirtiendo en un espacio para confrontar a los adversarios políticos del gobierno. Básicamente, la rendición de cuentas no tiene un efecto concreto en la política pública, porque los funcionarios del Estado no están obligados a justificar su accionar. Es más, el riesgo de ser procesado judicialmente[10] por denunciar posibles actos de corrupción, demuestra que la participación de la ciudadanía en el control social no tiene ninguna relevancia actualmente. Las negociaciones políticas que antes primaban entre actores diversos y que hacían casi imposible el control social, han sido reemplazadas por la judicialización de las denuncias ciudadanas. Los avances en esta dirección son casi nulos, como lo explica Santiago Basabe-Serrano:

> *En cuanto a rendición de cuentas —accountability— horizontal, hay que anotar que Ecuador tuvo en el pasado un amplio abanico de agencias encargadas de ejercer el control y supervisión de los Poderes del Estado. Procuraduría, Fiscalía, Contraloría, Tribunal Electoral, Tribunal Constitucional y Defensoría del Pueblo fueron algunas de ellas. Dichos organismos fueron piezas clave para asegurar la formación de alianzas políticas entre el gobierno y la oposición, de modo que*

10 Un caso emblemático de esta situación es el juicio seguido a los periodistas Juan Carlos Calderón y Christian Zurita por publicar el libro *El gran hermano*, en el cual denuncian el tráfico de influencias por parte del hermano del presidente Correa.

> *establecieron de facto un sistema de pesos y contrapesos para regular el ejercicio del poder político (Mejía et al., 2008). Al haberse trasladado la selección y nombramiento de las autoridades de tales entidades del Legislativo al CPCCS no sólo se produce un efecto negativo sobre el balance y mutuo control entre Poderes del Estado, sino que se restringen los incentivos otorgados al Ejecutivo para rendir cuentas* (Basabe-Serrano, 2009:340).

Finalmente, respecto a la concreción de los enunciados sobre democracia directa, Ecuador cuenta con el mecanismo constitucional de consulta popular y plebiscito. El mismo proceso constituyente del 2008 se logró apelando a una consulta popular. Desde el inicio del gobierno de Correa se han dado tres consultas populares: para convocar a la Asamblea Constituyente, para aprobar o negar la nueva Constitución y para introducir reformas constitucionales. En los tres procesos las tesis del gobierno han resultado ganadoras, aunque en el tercer momento el triunfo se alcanzó con una diferencia mínima. Por el contrario, ninguna de las iniciativas ciudadanas de consulta popular ha sido aprobada, en la mayoría de los casos por razones de interpretación reglamentaria.

El espíritu constitucional que buscaba «que la política sea entendida como el medio de crear ciudadanía activa con la participación de la gente; que las decisiones sobre asuntos públicos sea concertada con la sociedad civil y que se generen espacios legítimos de expresión, participación, decisión de la ciudadanía» (SENPLADES, 2009. 17), está siendo cuestionado por la práctica de los poderes del Estado. El afán de crear un poder ciudadano real, expresado en la Ley de Participación,[11] no ha superado el plano del discurso.

Derechos de la naturaleza

Como un avance importante para las culturas occidentales, plantean la armonía con la naturaleza; para los indios amazónicos no se trata de la armonía con la naturaleza, sino de la armonía en la naturaleza
Taita Miguel[12]

En el sistema de las ecoarmonías evaluaremos el tratamiento gubernamental a los derechos de la naturaleza y a los procesos de descentralización. Bajo el postulado de que sin derechos de la naturaleza no hay derechos humanos, la Constitución elaborada en Montecristi consagró por primera vez en la historia del país los derechos de

11 Ley de Participación Ciudadana, Título III Del poder ciudadano, Art. 29.- La participación y la construcción del poder ciudadano.- «El poder ciudadano es el resultado del proceso de la participación individual y colectiva de las ciudadanas y ciudadanos de una comunidad, quienes, de manera protagónica participan en la toma de decisiones, planificación y gestión de asuntos públicos; así como, en el control social de todos los niveles de gobierno, las funciones e instituciones del Estado, y de las personas naturales o jurídicas del sector privado que manejan fondos públicos, prestan servicios o desarrollan actividades de interés público, tanto en el territorio nacional como en el exterior».

12 Dirigente de la Confederación de Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA, en el Parlamento Europeo, mayo 2002

la naturaleza, constituyendo un avance significativo en materia ambiental. Concordante con esto, los primeros años de gobierno de Alianza PAÍS se caracterizaron por declaraciones y acciones de protección de la naturaleza. Por ejemplo, en el 2007, el gobierno resolvió que todas las concesiones mineras se revirtieran al Estado para que estas sean otorgadas de manera transparente y que las personas y empresas interesadas cuenten con planes de manejo ambiental. Se establecieron también procedimientos para el control ambiental en las minas artesanales. Igualmente, la propuesta de dejar el petróleo bajo tierra y no ampliar la explotación petrolera en parques nacionales y áreas de reserva, fortaleció esta idea de un gobierno enmarcado en la nueva disposición constitucional. La iniciativa Yasuní se convirtió en un símbolo de esta postura y planteó un desafío a la comunidad internacional en los años 2008 y 2009. El Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 expone como un tema prioritario:

> *Promover el manejo sustentable de los recursos naturales, particularmente, en las áreas protegidas y parques nacionales; así como ejecutar planes de gestión responsable de actividades extractivas y el fomento de emprendimientos productivos basados en las potencialidades de la zona, inclusive los de la minería que generen empleo que disminuya la migración* (SENPLADES, 2009).

Luego de siete años de vigencia de la Constitución, los derechos de la naturaleza han quedado como enunciados, sin implicaciones prácticas. La legislación secundaria no sólo no traduce los preceptos constitucionales en normas prácticas, sino que en algunos casos los contradice. Las contradicciones más fuertes se evidencian en la Ley Minera y en el tema de la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní.

Algunas de las disposiciones de la Ley de Minería no son fieles a la letra y espíritu de la Constitución vigente. No se establecen reglas claras en relación con la prelación entre el uso del agua para fines de explotación minera, la conservación del medio ambiente, la conservación de las fuentes de agua, la salud de las poblaciones y el consumo humano. Como lo resume Alberto Acosta en el marco de la demanda de inconstitucionalidad de la Ley Minera:

> *El artículo 71 de la Constitución reconoce derechos a la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida. Allí se dice textualmente que la Naturaleza tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. La Ley de Minería abre la puerta a la actividad minera a gran escala y a cielo abierto, modalidad extractivista incompatible con la conservación y uso sostenible del medio ambiente, sobre todo en zonas de elevada diversidad ecológica y alta sensibilidad social* (Consideraciones de Alberto Acosta respecto a la Ley de Minería, 2009:6).

Lo conflictos principales en la actualidad se producen en las provincias de Zamora, Chinchipe, Azuay, Pichincha[13] (Observatorio de conflictos mineros de América Latina, 2015); como indica Castro, estos ocurren porque las poblaciones que habitan en territorios de explotación minera sienten ya los impactos ambientales y sociales de esta actividad:

> *Ante la imposición autoritaria de la Ley de Minería empezó a incubarse la explosión social con ocasión del trámite de la Ley del Agua, lo que desató el último levantamiento de la CONAIE que obligó al Gobierno de Rafael Correa a incluirlos en el debate de la nueva legislación del agua, lo que seguramente recreará la disputa sobre el tema de la minería metalúrgica a gran escala y a cielo abierto, y consecuentemente sobre el modelo de economía del socialismo del siglo XXI* (Castro, 2010:99).

Los numerosos conflictos que ocurren hoy en Ecuador entre comunidades y empresas mineras demuestran que no se ha dado un salto cuantitativo que supere la lógica de extracción-explotación-exportación del recurso natural y que incorpore la tesis de la defensa y cuidado ambiental —es decir los derechos de la naturaleza— como elemento constitutivo del buen vivir.

Diversas organizaciones sociales han rechazado la Ley Minera. El testimonio de las organizaciones de mujeres, reunidas en el año 2014, ilustra el sentir de este sector:

> *Hoy nos juntamos mujeres afectadas por petróleo y minería. Mujeres que luchan incansablemente contra la amenaza de la expansión minera con el Proyecto Mirador en Zamora Chinchipe, el proyecto Panantza San Carlos en Morona Santiago; estamos mujeres de comunidades amenazadas de ser expulsadas de su territorio en Intag por el proyecto Llurimagua; mujeres que nos enfrentamos a la violencia de la militarización tanto sobre nuestros territorios como sobre nuestro hijos, primos hermanos, padres; mujeres que somos criminalizadas por resistir a la minería en Quimsacocha, porque defendemos el agua y la vida; mujeres amazónicas que caminaron desde la selva a la capital ecuatoriana para demandar al gobierno la no explotación petrolera en los territorios Shiwiar, Kichwa, Sápara y por la No explotación del Yasuní; nos juntamos hoy mujeres de pueblos que dan la cara ante la evidente vulneración de los derechos de los pueblos indígenas, campesinos y de la Pachamama* (Encuentro de mujeres, 2014:3).

La CONAIE, en su exposición de motivos en la demanda de inconstitucionalidad advierte que: «la ley minera vigente contiene preceptos que permiten el desplazamiento, la división y el gravamen del territorio de las nacionalidades indígenas del Ecuador, mediante el establecimiento obligatorio y discrecional de servidumbres para la actividad minera» (Demanda de inconstitucionalidad de la ley minera por parte de CONAIE, 2009:22). En

13 Cordillera del Cóndor; Tundayme; Río Blanco, Molleturo; Mirador; Intag y Quimsacocha son los conflictos que actualmente se encuentran en una etapa de confrontación abierta.

este mismo texto, CONAIE también denuncia que dicha ley «consagra además la libertad de prospección por la cual se permite a cualquier persona irrumpir en territorio de las nacionalidades indígenas para realizar actividades de prospección» (p. 22).

En cuanto al tema petrolero, ocurre algo similar a lo indicado respecto a la minería. Las reformas a la Ley de Hidrocarburos contradicen los preceptos constitucionales y constituyen una amenaza a los derechos de la naturaleza y a los derechos colectivos de los pueblos indígenas que ocupan ancestralmente los territorios sujetos a la explotación. Al respecto, Acción Ecológica denunció que:

> *En junio del 2010 se convocó a licitación para entregar 5 nuevos campos marginales incluyendo el polémico campo Armadillo donde se tiene evidencia de la presencia de grupos indígenas en aislamiento voluntario. Se ha anunciado también para octubre del 2011 la licitación de los bloques del sur este de la Amazonía para lo cual tuvieron que acomodar el marco jurídico porque antes la ley no lo permitía Estos bloques se encuentran en territorios indígenas y no fueron explotados anteriormente precisamente por la oposición de estos* (Acción Ecológica, 2011:8).

Lo cierto es que la frontera de exploración y explotación petrolera se ha ampliado en los últimos cinco años. Esta tendencia se ha agudizado con la caída de los precios del petróleo que presiona al gobierno a compensar el déficit incorporando nuevos campos a explotación. Estas circunstancias no tendrían que haber ocurrido de haberse alcanzado el pretendido cambio en la matriz energética y productiva que propugnan los planes nacionales del Buen Vivir.

> *Actualmente hay mucho más territorio destinado a la actividad petrolera en el país. Se observa también que la mayoría de bloques están en manos de las empresas públicas lo cual puede ser importante desde el punto de vista de la soberanía pero en los aspectos social, ambiental y cultural es completamente perjudicial para la población porque las actividades petroleras han demostrado que causan graves impactos negativos e irreversibles. Además, es contradictorio con propuestas del mismo Gobierno como la del Yasuní ITT y es contradictorio con la necesidad que tiene el país de iniciar una transición hacia un Ecuador post petrolero* (Acción Ecológica, 2011:14).

Descentralización y control de territorios

El proceso de descentralización se inició en Ecuador hace décadas (desde 1995) con la reforma incorporada en la Constitución de 1998 que estableció destinar el 15% del presupuesto general del Estado a los gobiernos seccionales. A partir de la Constitución del 2008, este proceso debía adoptar una dinámica integral y radical como lo enuncia SENPLADES:

> *En ese contexto, la nueva organización territorial fue uno de los pilares de la propuesta de recuperación y transformación del Estado; la tesis de caminar hacia un Estado regional autónomo, que supere la histórica y aberrante inequidad territorial, se fue consolidando. Para ello, se requirió de un Estado que, a más de recuperar sus facultades de rectoría, planificación y regulación, se gobernase de manera profundamente descentralizada, entendiendo a ésta como una forma de redistribución del poder y de ejercicio corresponsable en la obligación de satisfacer las demandas de la ciudadanía. La descentralización, por lo tanto, no es un proceso tecnocrático sino democrático* (Consejo Nacional de Competencias, 2012:8).

Para alcanzar este propósito, la Constitución del 2008 creó el Consejo Nacional de Competencias, integrado por delegados de todos los niveles de gobierno. Este Consejo debía lograr con una perspectiva estratégica la transformación del sistema de gobierno. El Plan de Descentralización 2012-2015 propone 3 objetivos estratégicos: 1) Garantizar que el proceso de descentralización promueva la equidad social, territorial y fiscal en el país; 2) Impulsar la integralidad y excelencia de la gestión pública a través del proceso de descentralización; 3) Garantizar que el proceso de descentralización sea transparente, participativo y responda a las realidades y necesidades territoriales (Consejo Nacional de Competencias, 2012:12). Estos objetivos deberían hacer realidad el espíritu de la Constitución del 2008:

> *Se trata de un cambio de época. "El Estado a tu lado" es nuestra consigna. Los territorios son ya parte del territorio nacional. Las autonomías significan integración y no autoaislamiento ni fragmentación* (Consejo Nacional de Competencias, 2012:8).

Los ejes transversales de este nuevo enfoque de la descentralización son el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado para garantizar los derechos culturales, la participación como piedra angular de la democracia, la garantía plena de los derechos individuales y colectivos, y una nueva organización territorial que responda a la realidad sociohistórica y ambiental de las regiones.

La concreción del régimen se plasmó en la emisión del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) en el 2010. Desde entonces se ha fortalecido, al menos normativamente, la planificación local, como lo reconocen los actores directamente involucrados:

> *La recuperación de la planificación local se impulsa en el marco de la recuperación de la planificación en el Estado. La ley respectiva ordenó que en el año 2011 todos los gobiernos locales desarrollen dos planes: el de Desarrollo y el Plan de Ordenamiento Territorial. Dicha actualización o creación implicó fortalecer en todos los GADs la función de planificación, sea mediante la contratación de consultorías o con la formación de equipos internos* (Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador CONPOPE, 2013:5).

Sin embargo, de esta legislación el mismo Consejo Nacional de Competencias reconoce que:

> *Pese a lo anterior, a la existencia del COOTAD y los grandes avances en materia constitucional y legal, el proceso presenta un vacío legal en otras áreas igualmente importantes para asegurar un Estado descentralizado. A manera de ejemplo, la ausencia de leyes como la de agua, patrimonio, ambiente, cultura, caminos y vialidad, ocasionarán algunas dificultades en el proceso de transferencia de competencias relacionadas con estos sectores* (Consejo Nacional de Competencias, 2012:20).

La evaluación hecha a propósito de diseñar el Plan Nacional de Descentralización 2012-2015 establece logros y limitaciones existentes en los años anteriores (del 2008 al 2012). Entre los logros se señala el incremento y regularidad de las asignaciones a los gobiernos descentralizados:

> *El actual modelo de equidad territorial en la provisión de bienes y servicios públicos entrega el 21% de ingresos permanentes y el 10% de ingresos no permanentes del Presupuesto General del Estado para los GAD,*[14] *y elimina las leyes de preasignaciones que hacían de la descentralización fiscal un proceso engorroso altamente complejo* (Consejo Nacional de Competencias, 2012:28).

Entre las limitaciones señala que no se ha logrado constituir regiones que debían lograr superar la tradición localista; por el contrario, las provincias siguen siendo las unidades intermedias de gobierno y planificación territorial, se mantiene una lógica de planificación central por parte de los niveles intermedios de gobierno que no recogen ni articulan los procesos de planificación local. Una segunda limitación expresada en este balance se refiere a la «falta de una cultura de transparencia en la gestión de los GAD. Pese a que la ley lo exige, el 73.76% de los cantones, el 88.79% de las parroquias y el 37.5% de las provincias no entregaron un informe de rendición de cuentas en el 2010. Es fundamental entonces, avanzar hacia una cultura de mayor participación ciudadana, transparencia y control social, como elementos fundamentales para garantizar mayor justicia económica y democrática en el territorio» (Consejo Nacional de Competencias, 2012:40).

Pese a los señalamientos de la Constitución y al nuevo marco legal, el proceso de descentralización sufre un estancamiento y paulatinamente se retorna a un proceso de recentralización de la planificación, toma de decisiones y gestión. El proceso de transferencias automáticas a los Gobiernos Autónomos Descentralizados, independientemente de su posición política, cambia a partir del 2009. Los GAD sufren la presión del gobierno central para alinearse políticamente, incluso se han dado acciones de intervención en sus competencias; el caso de la Prefectura del Azuay ilustra lo dicho. Este gobierno provincial manejaba el peaje de las carreteras; la recaudación se destinaba al mantenimien-

14 Nota del editor: Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD).

to vial y se apoyaba a las Juntas Parroquiales Rurales. El gobierno central revirtió la concesión a la Prefectura y las carreteras del territorio pasaron a ser administradas por el Ministerio de Obras Públicas. Esto significa una contracción en los presupuestos de los gobiernos descentralizados que, en promedio, conforman una tercera parte de estos (CONGOPE, 2013).

El proceso de descentralización se encuentra detenido por un enfoque administrativo que prioriza las funciones y limita el poder local:

> *Desde lo nacional, parecería que existe una visión de la rectoría desde la "articulación del poder público" en el proceso de fortalecimiento del Estado. Y en determinados momentos, también una visión de las administraciones locales como entes con menores competencias y capacidades para la gestión, por lo que se requiere de una fuerte supervisión, y en muchos casos, de la gestión directa del territorio por parte del Ministerio (con una comprensión extraña del principio de subsidiaridad). En ese marco, programas nacionales "aterrizan" en el territorio local sin conocimiento de las autoridades locales* (Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador, CONGOPE, 2013:27).

La economía social y solidaria

Uno de los ejes centrales de la propuesta electoral de Alianza País en el año 2006, que se mantuvo en los debates alrededor del proceso constituyente del 2007 y que se plasmó en la nueva Constitución, fue lograr un cambio radical en el modelo de desarrollo nacional, altamente inequitativo, concentrador de la riqueza y destructor de la naturaleza. Se planteó, entonces, una estrategia —como lo establece el Plan Nacional del Buen Vivir— para modificar los esquemas de acumulación, redistribución y distribución con un enfoque territorial que permita reducir las inequidades en conformidad con la voluntad expresada en la Constitución del 2008.[15]

Esta estrategia implica el fortalecimiento de la economía popular y solidaria —cuyo aporte a la economía nacional ha sido secularmente invisibilizado— mediante el apoyo estatal. Este apoyo, se propuso, debía incluir los aspectos técnico, financiero y regulaciones jurídicas para controlar los monopolios y oligopolios en la producción y comercialización y abrir oportunidades al sector. En esa dirección se creó en el año 2008 el Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria (IEPS), adscrito al Ministerio de Inclusión Social. De esta manera se institucionalizó la experiencia desarrollada en la década anterior por el Programa de Reducción de la Pobreza y Desarrollo Rural Local —PROLOCAL—, que operó en los 41 cantones más pobres del país entre el 2001 y el 2007 (Endara, 2015). La gestión del IEPS también se orientó a la consolidación de

15 «En contraste, en la economía social y solidaria que proclama la Constitución del 2008, el mercado pierde esa centralidad en el sistema económico para convertirse en un mecanismo más, junto con otras formas de intercambio justo y de organización económica de tipo comunitario, público, autónomo o mixto, según el Artículo 319» (Trujillo & Grijalva, 2010).

alianzas con las grandes cadenas de comercialización masiva y la compra directa o privilegiada a los pequeños productores locales para los programas alimenticios del Estado. Los resultados de esta propuesta son muy bajos: menos del 1% de los productos locales se comercializan a través de las grandes cadenas. El IEPS tiene actualmente cobertura nacional; sin embargo, el presupuesto asignado para inversión en la proforma 2015 del presupuesto general del Estado es de algo más de 16 millones de dólares (Ministerio de Finanzas, 2014). Esta cifra, en términos relativos, es menor al presupuesto que manejó PROLOCAL en su fase de inversión: 24 millones durante el año 2005 (PROLOCAL, 2007:29), siendo su cobertura mucho menor.

Otro programa creado para concretar el fortalecimiento del sector de la economía social fue el de crédito "5-5-5", gestionado durante los años 2007 y 2008 por el Banco Nacional de Fomento. El programa consistió en la adjudicación de créditos de cinco mil dólares, al 5% de interés y hasta cinco años a los actores de la economía social y solidaria: microempresas, emprendedores individuales y pequeños productores campesinos. Como un mecanismo para mejorar el acceso al crédito de este sector, se creó la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria, como organismo de control y fortalecimiento de las entidades financieras cooperativas, antes reguladas por el Ministerio de Inclusión Económica y Social. El programa "5-5-5" perdió vigencia por la alta morosidad presentada (algo más del 33%) y la canalización de este hacia actividades de comercio antes que de producción (Vela & et.al., 2012).

El gobierno de Rafael Correa propuso en sus inicios mantener transitoriamente el programa Bono de Desarrollo Humano, ejecutado por el Ministerio de Inclusión Económica y Social, que consistía en un subsidio directo a las personas en condición de extrema pobreza. La propuesta era mantener este subsidio hasta lograr que los beneficiarios se incorporasen a la producción o a un trabajo estable, salvo en el caso de personas de la tercera edad que no tengan seguro social y personas con discapacidades. En esta línea se impulsó el programa "Hilando el desarrollo" que permitió la incorporación de 5.000 mujeres a la formación de microempresas familiares y asociativas textiles (Ministerio de Inclusión Económica y Social, 2007). El bono de desarrollo humano se expandió de 700.000 beneficiarios a 1.600.000 beneficiarios y se incrementó el subsidio de 30 a 50 dólares mensuales (Registro Oficial, 2013); la propuesta de incorporar paulatinamente a los beneficiarios del bono a la economía social y solidaria quedó archivada por el costo político de suprimir el subsidio directo.

Históricamente, los organismos no gubernamentales cumplieron un papel importante en apoyo a este sector de la economía; estas entidades han desarrollado programas de asistencia técnica, apoyo financiero, fortalecimiento organizativo, comercialización asociativa, control de calidad, generación de valor agregado, etc. La relación del gobierno con las ONG ha sido desde sus inicios de claro distanciamiento y cuestionamiento a su labor; con el argumento de que el Estado ha asumido su responsabilidad y es quien debe ejecutar toda la política pública, se ha restringido la participación de las ONG y se han

creado mecanismos de control que más que regular su gestión, la debilitan.[16] Los pocos avances en términos de asociatividad a este nivel representan un retroceso para la economía solidaria, pues es fundamental tener presente que:

> *la consolidación, el crecimiento, el desarrollo y la complejización de la economía popular y solidaria implica no sólo trabajar sobre las cooperativas, asociaciones y comunidades ya existentes, sino propiciar la asociación, la cooperación y formas no destructivas de competencia entre los actores de la economía popular, en un sentido amplio, superando realmente la brecha entre políticas "sociales" y "económicas"* (Coraggio, 2010).

El balance es más crítico en el agro, donde la política pública de estos años de gobierno no ha implicado cambios estructurales. Los cientos de miles de Unidades de Producción Agropecuaria (UPA)[17] carecen de apoyo del Estado. Los campesinos propietarios siguen recurriendo a los mecanismos no formales de crédito (usura) para mantener su actividad económica ante la inexistencia de apoyo al sistema financiero rural cooperativo.

> *En el ámbito agrario, una propuesta de estricta modernización, donde el énfasis está colocado en el aspecto de la productividad y eficiencia de las unidades productivas, entra en tensión con una propuesta de reforma profunda, donde el énfasis está colocado en la redistribución de los recursos naturales y la equidad en el acceso a las cadenas de comercialización y financiera* (Flor, 2010:120).

También en el ámbito económico, el Plan Nacional del Buen Vivir propuso como otra *estrategia el cambio de la matriz productiva*, que debía sustituir la práctica extractivista, depredadora de los recursos naturales por una lógica generadora de valor agregado, competitiva e innovadora, en la cual el desarrollo tecnológico y el acceso a crédito productivo juegan un papel fundamental. Esta estrategia debía correr a la par que la del impulso a la economía social y solidaria, como un elemento importante para el cambio del modelo económico. Cinco políticas debían impulsar este cambio (Larrea, 2015). Exponemos a continuación algunos de los contenidos de esas políticas y las limitaciones de su puesta en práctica:

a. Soberanía económica: la política económica pasó a ser definida por el gobierno nacional en lo que se refiere a producción, empleo, comercio exterior, minas y petróleos o política crediticia y fiscal, por lo que se eliminaron las cartas de inten-

16 El Decreto Ejecutivo N. 19, del 14 de junio del 2013, regula las actividades de las ONGs y crea el sistema de registro. Los requisitos estipulados en el mismo han significado la desaparición de un gran número de entidades de este tipo o la restricción de sus ámbitos de gestión. A más de ello, el Decreto Ejecutivo del 5 de junio del 2011 crea el Sistema Ecuatoriano de Cooperación Internacional, que regula las acciones de las ONGs extranjeras. Los dos decretos amplían el control del Estado, restringen actividades y se traducen en la reducción de entidades del sector.

17 Existen 248.398 UPA de menos de una hectárea y algo más de 500.000 UPA de entre 2 y 50 hectáreas; según el Censo del 7 de noviembre del 2012.

ción y las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional y de los organismos multilaterales de crédito. Sin embargo, a partir del 2013 las relaciones con los organismos multilaterales de crédito (Banco Interamericano de Desarrollo, Corporación Andina de Fomento y Fondo Monetario Internacional) se reabrieron y se obtuvieron 1.200 millones en créditos (700 del BID y 500 de la CAF). El FMI realizó su informe 2014 sobre la situación económica de Ecuador, planteando algunas recomendaciones, las mismas que en su mayoría fueron aplicadas por el gobierno, tales como la reducción de la importación de combustibles y gas o el cambio de las cocinas de gas por la inducción, entre otras.

b. Capitalización de la banca pública**:** en los primeros años de gobierno se capitalizó el Banco Nacional de Fomento con una inversión de 500 millones de dólares[18] y se reabrió la Corporación Financiera Nacional con una capitalización de 1.000 millones de dólares en el año 2007 (El Universo, 2007). El objetivo era abrir líneas de crédito preferente para micro, pequeñas y medianas empresas. Sin embargo, de los casi 250.000 millones de dólares (Ministerio de Finanzas, 2014) manejados en los últimos casi nueve años (enero 2007 a diciembre 2015) por el gobierno nacional, sólo 1.500 millones de dólares se han invertido en crédito productivo (El Universo, 2007). Desde el 2009 no se ha vuelto a hacer una nueva capitalización de la banca pública; esto evidencia que el proyecto de la revolución productiva no se ejecutó (Vela & et.al., 2012).

c. Obra pública: desde el 2007 se impulsó un agresivo plan de modernización vial y, simultáneamente, la construcción de centrales hidroeléctricas para alcanzar el objetivo de la soberanía energética, que en materia económica implicaría bajar los costos de producción de electricidad y ahorrar recursos destinados a la importación de electricidad en épocas de estiaje. El planteamiento inicial fue condicionar la ejecución de esas obras a que las grandes empresas constructoras nacionales y extranjeras incluyeran la subcontratación de pequeñas y medianas empresas nacionales; esta condición nunca se cumplió, con lo cual la concentración de riqueza en el gran capital se ha mantenido. Por el contrario, lo que resalta es que «el peso de las grandes empresas en el conjunto de la economía no ha cesado de crecer durante la revolución ciudadana. Si en 2004 las ventas combinadas de las 400 empresas privadas más grandes bordeaban el 50% del PIB, ascendieron al 58% en 2014» (Ospina, 2015:5).

d. Banca latinoamericana y moneda regional: el planteamiento de crear un banco y una institución financiera latinoamericana, que permita ganar soberanía a la re-

18 «Aunque la mayor parte de la cartera es comercial, en los últimos tres años el banco ha incursionado con fuerza en microfinanzas, siendo el Plan 5-5-5 uno de los productos bandera del Gobierno, pero con altos costos para el banco. En efecto, la cartera de microcrédito del BNF pasó de 1,67 millones de dólares en 2006 a $ 102,5 millones de dólares en 2009, logrando una participación de 14% en la cartera bruta. El extraordinario crecimiento de este segmento vino acompañado del aumento de la morosidad, que se ubicó en 33,5% en diciembre de 2009 (…) Como se vio, la CFN también cerró con un alto índice de morosidad de esa cartera» (Vela & et.al., 2012).

gión al depositar los excedentes en una banca regional y usarlos para el desarrollo no ha terminado de concretarse.

e. Freno al endeudamiento externo: luego de una auditoría de la deuda externa y establecer qué tramos de ella eran ilegítimos, se realizó la renegociación de la deuda externa que permitió un ahorro de 3.000 millones de dólares (Larrea, 2015). Culminado el proceso de renegociación, la deuda quedó en 7.000 millones; sin embargo, esta política no se mantuvo y el gobierno ha vuelto a contraer importantes paquetes de deuda para llegar al año 2015 con una deuda pública total de 32.415 millones y una deuda externa de 20.312 millones (Ministerio de Finanzas, 2015).

Simultáneamente se planteó el *cambio de la matriz energética* para sustituir el consumo de combustibles fósiles en la generación de energía. Esta política debía establecer altos parámetros de control ambiental a la exploración y explotación petrolera y mantener bajo tierra importantes reservas de hidrocarburos ubicadas en territorios altamente sensibles. El presidente Rafael Correa, en la Conferencia de Naciones Unidas en diciembre del año 2007, informó la decisión del Estado de no explotar los campos ubicados dentro del Parque Nacional Yasuní, por ser territorio de dos grupos en aislamiento voluntario y zona de alta biodiversidad. El proyecto incluyó una estrategia de canje de servicios ambientales (petróleo por oxígeno) a la comunidad internacional. Al no alcanzar la meta económica establecida en este proyecto, el gobierno dio paso a la explotación de los campos ITT. Dos grandes derrames de crudo, en las provincias de Sucumbíos y Orellana, demostraron que los estándares de control ambiental siguen siendo deficitarios.[19]

En esta misma dirección se planteó la repotenciación de la refinería de Esmeraldas y la construcción de nuevas refinerías con capacidad cada una de refinar 30.000 barriles día para no depender de la importación de combustibles y lograr el objetivo de la soberanía energética en materia petrolera para el abastecimiento del consumo nacional. Esta política tuvo cambios drásticos: en lugar del proyecto de pequeñas refinerías, se planteó una mega planta con capacidad de refinar 300.000 barriles diarios (refinería del Pacífico, en El Aromo, provincia de Manabí). Hasta la actualidad (diciembre del 2015) no se contrata su construcción, aunque se han invertido aproximadamente 1.200 millones de dólares en las obras iniciales.

La estrategia de cambio de la matriz energética también proyectó la producción hidroeléctrica; además de las grandes centrales, se planteó construir plantas de pequeña escala ecoeficientes para así evitar el consumo de gas licuado de petróleo. Hasta el momento se han construido dos centrales (Manduriacu y San Francisco) y está en construcción la central más grande (Coca Codo Sinclair). Sin embargo, a la actualidad del

19 El 1 de julio del 2014 se produjo una ruptura en el oleoducto secundario del Campo Libertador de Lago Agrio. El crudo se derramó hacia el río Aguarico. Se estima que el derrame fue de más de 2.000 barriles. Las ciudades de la zona suspendieron el abastecimiento de agua potable por más de una semana (Diario *El Universo*, 3 de junio de 2014).

2019 todas las nuevas infraestructuras están cuestionadas tanto por fallas técnicas constructivas y por indicios de corrupción en la contratación.

Una valoración global sobre el cambio de la matriz productiva y el fortalecimiento de la economía social y solidaria demuestra que no se han logrado avances significativos en esa dirección. Ecuador sigue siendo exportador de productos primarios y no se han desarrollado procesos sostenidos de agregación de valor a los productos agrícolas; la industria no ha crecido significativamente y existe una alta dependencia del petróleo:

> *Conforme el boom de las materias primas se apaga, los problemas de competitividad se agudizan. Aumentan entonces las presiones por parte de los exportadores al gobierno para el relajamiento en las normas de contratación laboral y para el avance en la liberalización comercial. Hasta ahora el gobierno está cediendo a la presión* (Ospina, 2015:8)

El crecimiento económico y la aparente bonanza generada por el alto precio del petróleo demostraron no ser sustentables. Hoy el Ecuador se encuentra en una fuerte crisis económica producto tanto de la baja de los precios internacionales del petróleo, cuyas exportaciones representan alrededor del 50% del presupuesto nacional (Ospina, 2015), como por el inusitado endeudamiento externo del gobierno correista y de su sucesor. Así la línea en política económica de estos gobiernos fue su anclaje en el endeudamiento externo, en el extractivismo y en el sector empresarial privado poniendo fin al "Estado social", lo cual nos confirma que aquí lo que se ha dado es una retórica del Buen Vivir y una práctica populista bajo el ritmo de nuevas clases económicas ligadas a la contratación pública y el sector financiero.

Soberanía alimentaria

En concordancia con la Constitución del 2008, los dos Planes Nacionales del Buen Vivir (2009-2013 y 2013-2017) establecieron la relevancia de una política de soberanía alimentaria para superar la pobreza (especialmente la rural) y hacer realidad la propuesta del Buen Vivir.

El Buen Vivir en los territorios rurales se sustenta en pilares fundamentales, uno de los cuales es recuperar la producción nacional de alimentos, principalmente campesina, para garantizar la reproducción social de todos los habitantes de las zonas rurales y articular el desarrollo rural equitativo al desarrollo nacional *(*SENPLADES, 2009:382)

Así, el sector agropecuario y pesquero debía reorientarse hacia el consumo interno, fortaleciendo la agroecología, diversificando la producción, buscando la complementariedad territorial «en consulta con productores y consumidores; así como el impulso a políticas fiscales, tributarias, arancelarias que protejan el sector agroalimentario nacional para evitar la dependencia en la provisión de alimentos» (SENPLADES, 2009:383). En el discurso enunciado en el PNBV, el enfoque de desarrollo territorial permitiría una producción agropecuaria que reconozca y valore los saberes de las distintas culturas de los pueblos originarios. El concepto de soberanía alimentaria, como se ha señalado antes, alude al:

> *derecho de los pueblos, comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, laborales, pesqueras, alimentarias y de tierra de forma que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas a sus circunstancias únicas. Esto incluye el verdadero derecho a la alimentación y a la producción de alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen el derecho a una alimentación inocua, nutritiva y culturalmente apropiada, y a los recursos para la producción de alimentos y a la capacidad para mantenerse a sí mismos y a sus sociedades* (Windfuhr & Jonsén, 2005:12)

La valoración de logros y limitaciones de su implementación podría ampliarse a todos estos aspectos, sin embargo, en este acápite, se abordará solamente dos tensiones evidenciadas entre el postulado constitucional (y recogido en el PNBV) frente a la práctica real del gobierno nacional. Los dos aspectos que se valorarán de la política agraria son la orientación de la producción agraria y la apertura a los transgénicos.

El Ministerio de Agricultura, en el 2013, realizó un informe de evaluación denominado *El sector agropecuario, acuícola y pesquero en el cambio de la matriz productiva*. A decir del analista Edgar Isch:

> *En el mismo se fijan siete objetivos del cambio la matriz productiva vinculada a las áreas de responsabilidad del ministerio. Con excepción de uno de ellos que habla de la diversificación productiva y otro referido a promover la sostenibilidad ambiental, en los demás se repiten los propósitos señalados anteriormente: generación de valor agregado; incremento de la oferta exportable (producir productos tradicionales con calidad); sustitución selectiva de importaciones (producir localmente productos primarios, bienes y servicios que importamos); incremento de la productividad y calidad; producción intensiva innovación, tecnología y conocimiento* (Isch, 2015:16).

La visión de la producción agropecuaria sigue centrada en el fomento de la productividad sin que se refleje una propuesta de cambio. Las políticas agrarias siguen beneficiando a las grandes unidades productivas y agroindustriales como se evidencian en las siguientes cifras: entre los comerciantes alimenticios y agroindustriales (supermercados), tres empresas controlan el 91% del mercado; en elaboración de aceite, el 92.22% del mercado corresponde a dos empresas; en elaboración de productos de molinería, el 71% está en manos de cinco empresas (335 empresas participan en el 29% restante); en elaboración de productos lácteos el 61% del mercado está controlado por cinco empresas (el 39% restante lo comparten 436 empresas) (Isch, 2015:12). Como señalan Pierril Lacroix, Christophe Chauveau y Diana Taipe:

> *Los pequeños productores campesinos del Ecuador representan la gran mayoría de la población agrícola y son los primeros y principales proveedores de alimentos estratégicos para la población nacional.*[20] *(…) Tienen un acceso limitado a la tierra, al riego, a la investigación, a la asistencia técnica y al crédito, y sufren de pobreza e inseguridad alimentaria* (citado en Hidalgo et.al., 2013:23).

En definitiva, las políticas públicas privilegian a los grandes productores, al monocultivo y a la agroindustria. En la actualidad se está discutiendo la nueva Ley Orgánica de Tierras y Territorios Rurales en la Asamblea Nacional. Las organizaciones campesinas e indígenas han expresado su rechazo a esta ley que no enfrenta los factores estructurales que afectan a la pequeña y mediana producción campesina:

> *El proyecto de Ley circunscribe el análisis principalmente a aspectos de producción y productividad, dejando de lado los aspectos fundamentales vinculados con los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de la población ecuatoriana, principalmente de aquella ubicada en el campo* (Isch, 2015:3).

Dentro de esta misma lógica que niega la importancia de la producción agropecuaria de pequeña y mediana escala, se debe valorar la apertura comercial del país en la última década. Como ocurre en muchos países de América Latina:

> *[se] han abierto sus mercados durante los últimos quince años, sus productores de pequeña escala todavía tienen que competir con exportaciones subvencionadas provenientes de los países industrializados. Debido a que los países pobres no están en capacidad de pagar subvenciones a sus productores y se ven forzados a eliminar obstáculos al comercio, casi ningún instrumento de política agrícola prevalece en esos países* (Windfuhr & Jonsén, 2005:72).

Ecuador se negó a suscribir tratados de libre comercio hasta el año 2012, cuando accedió a hacerlo con la Unión Europea. Esta apertura significa un retroceso respecto a las tesis sostenidas en los primeros años de gobierno de "revolución ciudadana" que atendían a las demandas de los actores sociales, especialmente de las organizaciones campesinas e indígenas. Desde su perspectiva, la apertura comercial ("el bobo aperturismo" como lo denominó el presidente Rafael Correa) es una amenaza a la soberanía alimentaria, ya que los pequeños productores campesinos no pueden competir con los grandes agricultores de los países ricos, debido al «poco acceso a factores de producción tales como estructuras de apoyo, crédito, tierra y agua, o semillas, razas de ganado y fertilizantes» (Windfuhr & Jonsén, 2005:45). El cambio en el discurso del gobierno de Correa evidencia un giro en las políticas agrarias. El Ministro de Agricultura, luego de

---

20 «Efectivamente, producen el 42% de la leche fresca, el 49% del arroz, el 46% del maíz duro, el 64% de la papa, el 71% del fréjol seco, el 76% del maíz suave, el 77% de la zanahoria amarilla, el 81% de la cebolla colorada, el 85% de la col, el 91% de la cebolla blanca, el 71% del ganado porcino, el 82% del ganado ovino, el 41% de los huevos de plantel y el 73% de los huevos de campo. Es evidente también su importancia en rubros de exportación como cacao (37%), café (36%) y, en menor medida, banano (14%)» (Hidalgo & et.al., 2013).

la suscripción del acuerdo de libre comercio con la Unión Europea, declaró que este era una oportunidad para el país, cuando antes el régimen se había opuesto a cualquier acuerdo comercial. Señaló, también, que este acuerdo podría significar también problemas para algunos sectores sin especificar a cuáles se refería.[21]

Otro aspecto que amenaza la soberanía alimentaria en el país es la apertura hacia los insumos transgénicos. Si bien la Constitución del 2008 declaró al territorio nacional libre de cultivos y semillas transgénicos, en el 2012 el presidente Rafael Correa expresó su malestar con ese texto constitucional introducido, según él, por el sector al que denomina "ecologismo infantil". He aquí la nota que recoge sus criterios en un diario nacional:

> *Calificó como un "error" la prohibición de los cultivos transgénicos incluida en la Constitución y abrió la puerta a una posible enmienda. (..) El mandatario alabó el potencial de la biotecnología para desarrollar plantas resistentes al frío. "Las semillas genéticamente modificadas pueden cuadruplicar la producción y sacar de la miseria a los sectores más deprimidos", dijo. (..) "Cometimos un error en la Constitución", afirmó hoy el presidente, que dijo no haber tenido "la entereza" para oponerse a esa cláusula, impulsada, según él, por "el ecologismo infantil"* (El Comercio, 2012).

Posteriormente, el presidente también se ha pronunciado a favor de desarrollar la investigación de cultivos y semillas transgénicas, lo cual no está prohibido en la Constitución: «El jefe de Estado aseguró que el Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria (INIAP) puede hacer investigaciones de laboratorio en transgénesis, pero lo que está vedado es distribuir las semillas transgénicas y hacer cultivos (…) Si es necesario enmendar la Constitución, así habrá que hacerlo» (El Ciudadano, 2015). Ante esa posición del gobierno, actores sociales como la Red de Guardianes de Semillas y la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria (COPISA) han señalado que existe una amenaza a la agrobiodiversidad por la pérdida de semillas originarias y el privilegio de una lógica productivista (El Universo, 2013).

El gobierno ha declarado también que la «llamada "revolución agraria" está por hacerse», como señala Isch (2015:7). Las cifras proporcionadas por COPISA, demuestran que los avances en esa dirección son muy pequeños. Por ejemplo, del total de unidades productivas agrarias (más de 800.000), apenas hay «15.000 fincas que han adoptado el sistema agroecológico para sus cultivos y más de 120 iniciativas comerciales están colocando sus productos en el mercado» (El Universo, 2013). Los factores estructurales como la redistribución de la tierra, el acceso seguro al agua y a los demás activos productivos no

21 La declaración textual fue: «Creemos firmemente que el acuerdo que hemos alcanzado es de gran importancia para el futuro del país, de Ecuador, sobre todo cuando se tiene en cuenta la importancia del mercado europeo para nosotros», según el ministro de Comercio Exterior, quien agregó: «en Ecuador, el costo de oportunidad es favorable. Ganamos más negociando el acuerdo que no negociándolo», indicó al tiempo que agregó que eso «no significa que no haya perdedores» (El Universo, 2014).

han sido afectados; tampoco se ha avanzado, desde el Estado en la revalorización de los saberes agrícolas y pecuarios de los campesinos e indígenas. Al igual que en otros países de América Latina:

> *las personas que padecen hambre y desnutrición son, en su mayoría, productores de pequeña escala, trabajadores sin tierra, pastores o pescadores artesanales, con frecuencia ubicados en ambientes ecológicos marginales y vulnerables. Además, con frecuencia tanto las políticas nacionales como las internacionales los descuidan. Sin el apoyo adecuado, no pueden competir con la agricultura industrializada cada vez más subvencionada* (Windfuhr & Jonsén, 2005).

CAPÍTULO 7
CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

El punto clave del Buen Vivir desde la perspectiva teórica y epistemológica es acordar si constituye o no un nuevo paradigma y a qué campo del saber pertenece. Los requisitos para hablar de paradigmas científicos según Khun (1971) son la existencia de un conjunto de teorías articuladas por determinados fundamentos epistemológicos que redefinen una problemática y nos plantean nuevas preguntas de investigación y quizá un ámbito de aplicación. Muy arriesgado sería concluir que el Buen Vivir representa un paradigma acabado y consistente. Coincidimos más bien con el general de los autores citados en este trabajo, particularmente con Acosta y Gudynas, quienes hacen insistentes referencias en sus múltiples trabajos a que el Buen Vivir es un proceso teórico y político en construcción. Sin embargo, sí podemos encontrar algunos hitos que marcan los fundamentos teóricos consensuados en este proceso:

- El Buen Vivir incorpora la diversidad cultural y recupera elementos filosóficos de culturas ancestrales andinas y amazónicas, fundamentalmente valores cuyas referencias orientan hacia una nueva ética de entendimiento con la naturaleza y hacia unas relaciones de convivencia colaborativa entre los seres humanos (negación a todo tipo de extracción y de explotación capitalista, y convergencia en la idea de "armonías").

- De la crítica a la modernidad occidental y de la colonialidad del poder, del saber y del ser (Quijano, 2009) se apunta a construir una epistemología del Sur (de Sousa Santos 2010), lo cual implica la reinterpretación de procesos históricos y el planteamiento de nuevas investigaciones y el desarrollo de nuevos saberes a la luz de la decolonialidad; significa además el ejercicio de las soberanías para imaginar otro mundo posible desde nuestra historia y diversidad cultural hacia una sociedad sustentable e incluyente dentro de una organización estatal plurinacional.

- Se construye sobre la crítica al desarrollo convencional, y si bien se han puesto en la mesa del debate diversos entendimientos sobre el Buen Vivir, teóricamente tanto los ideólogos del Socialismo del Buen Vivir, del propio *sumak kawsay*[1] y los que defienden el Buen Vivir como Posdesarrollo, coinciden en que este paradigma representa una *alternativa al desarrollo*, entendiendo *desarrollo* con sus elementos estructurantes y su crítica tal como lo hemos expuesto aquí. Diríamos nosotros, es una propuesta concertada de transición poscapitalista.

- Cualitativamente Buen Vivir se construye como paradigma original y autónomo del *sumak kawsay* así como de otras conceptualizaciones caracterizadas como desarrollo alternativo. Sin embargo, se nutre de sus contribuciones, pero reordenándolas en una propuesta coherente y consistente para la sociedad del siglo XXI.

- El Buen Vivir implica cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo. Como bien señala Gudynas (2010) no es suficiente intentar "desarrollos alternativos", ya que estos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la naturaleza y las relaciones entre los humanos. En lugar de insistir con los "desarrollos alternativos" se deberían construir "alternativas al desarrollo". Así, El Buen Vivir recoge raíces comunitarias no capitalistas y plantea una cosmovisión diferente a la construcción occidental de civilización hegemónica. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante, así como con los diversos socialismos "reales" existentes hasta ahora y sus contradicciones intrínsecas.

- El Buen Vivir es uno de los aportes más significativos al debate actual en las ciencias políticas y sociales en América Latina y en Europa. Hay toda una corriente de pensamiento posdesarrollo/ poscrecimiento que lo considera como un paradigma de ruptura con el modelo hegemónico mundial capitalista y como una herramienta de reconstrucción para un nuevo modelo referencial de organización social (Crespo, 2013).

- Precisa sin embargo este naciente paradigma de mayor estudio y profundización respecto a la forma, contenido, relaciones y proyección de estos elementos constitutivos. Si bien constitucionalmente están muchos de estos aspectos signados en artículos, lo cual ya representa señales para desarrollar sus contenidos, su generalidad da el espacio para la pugna de sentidos a partir de interpretaciones diferentes que, según intereses, los diversos actores las impulsan como legítimas. Este aspecto es el que genera la bifurcación del Buen Vivir entre retórica desarrollista y alternativa al desarrollo.

1 Con este punto también aclaramos que el *sumak kawsay* no necesariamente significa un proyecto indígena al cual todas esas culturas se adscriben. Dentro de las nacionalidades ancestrales y sus comunidades también existe segmentación, estratificación social e intereses diversos.

El Buen Vivir como proyecto político

El Buen Vivir como proyecto político sufre mayores tensiones que en el plano teórico, pues aquí se expresan perspectivas de sociedad y "modelos de desarrollo" diversos y a veces contradictorios; en este escenario, nos parece fundamental resaltar los siguientes elementos:

- Desde una perspectiva plural, el Buen Vivir es una propuesta para una sociedad concreta, contextualmente determinada tanto histórica como culturalmente, por lo que, si bien se asumen principios orientadores básicos, no propone modelos universales.

- No representa un proyecto político indigenista ni de regreso al ideal de la comunidad andina con sus normas de convivencia; pero tampoco es un proyecto modernizador e integrador de todas las culturas en la sociedad nacional basada en la cultura occidental. Se trata de un proyecto hacia el futuro, donde la sociedad de la información y las tecnologías, la producción ampliada y los mercados, la integración internacional, estén subsumidos al desarrollo individual y colectivo de las personas y sus comunidades urbanas y rurales, en un marco de equidad y de respeto a la interculturalidad, el diálogo de saberes y perspectivas, los derechos humanos y los derechos de la naturaleza y bajo el amparo de un Estado único de carácter plurinacional.

- Es un proyecto civilizador en tanto y en cuanto incorpora primero las diversidades culturales, luego los pueblos con los cuales esta sociedad tiene una deuda histórica de exclusión y marginamiento, así como los sectores populares empobrecidos por las políticas del capital. Incorpora a la naturaleza quién es concebida como un actor, sujeto de derechos. Se ubica a tono con las demandas de los sectores sociales en favor de la democracia y la participación ciudadana, con tratados internacionales sobre derechos y con la necesidad global de contribuir a la sustentabilidad planetaria.

- Es un proyecto soberano, cuyas políticas, programas y estrategias corresponden a las necesidades y lógicas del país y no a los mandatos de organismos internacionales.

El Buen Vivir desde las políticas públicas

En el objetivo de concluir con la viabilidad práctica del Buen Vivir, la referencia obligada son las políticas públicas de un gobierno que se dice estar ideológicamente en la línea del "socialismo del Buen Vivir" (Ramírez, 2010), que se orienta por una planificación centralizada con el "Plan nacional del Buen Vivir" (2009-2013 y 2013-2017) y que se encuentra amparado bajo una Constitución denominada del Buen Vivir.

- Hemos encontrado que la aplicabilidad del Buen Vivir es altamente conflictiva, por la ausencia de una política nacional integral e integradora, fundamentalmente porque el concepto de Buen Vivir, en sí mismo, está sufriendo un desgarramiento de sentidos entre un neodesarrollismo populista y una visión utópica de posdesarrollo. La primera niega la posibilidad de que Buen Vivir signifique alternativa de vida y la segunda nos ubica en un plano abstracto de incertidumbre sobre su viabilidad. Tampoco existe un marco internacional de reciprocidad y complemento a este paradigma, al contrario, hay una pugna de las transnacionales por despejar la vía hacia el neoextractivismo.

- Las constataciones que evidenciamos en el análisis pertinente a las políticas públicas nos demuestran en general que muchos de los elementos señalados son objeto de intervención, otras no tienen atención y algunos han ido en franco retroceso, como la construcción del Estado plurinacional y los derechos de la naturaleza.

Inteligenciación social para el Buen Vivir

Este libro ha hecho un balance de las bifurcaciones que se abren en torno al Buen Vivir y sus distintas variantes. Es obligado ahora expresar qué entendemos por un Buen Vivir como sistema complejo viable:

- El Sistema del Buen Vivir desde la perspectiva de la sociedad del nuevo milenio deberá sustentarse en dos elementos indispensables: el conocimiento y la información; el primero como condición para el desenvolvimiento humano en todos los ámbitos y para la compenetración respetuosa y equilibrada en su diálogo con la naturaleza y sus elementos; y el segundo como clave de la democracia participativa y la responsabilidad social. Estos dos elementos sustantivos a su vez deben estar envueltos en tres valores: la equidad e inclusión, los derechos humanos (colectivos y de la naturaleza) y la participación ciudadana.

- Con estos estos valores la dialéctica del sistema cobra sentido orientacional en sus subsistemas: diversidades, soberanías, armonías y otras economías generando diversos campos de interacción donde operan justamente el conocimiento y la información, que por su propio desarrollo rebasarán las colonialidad del saber, la orientación del crecimiento y la linealidad de la modernidad-modernización.

- Necesariamente en esta dinámica, el rol de un Estado democrático y plurinacional es indispensable para lograr gobernanza a través de la implementación de sistemas participativos de planificación que incorporen las necesidades, intereses y aspiraciones de la diversidad. No se trata de planificar sobre la diversidad, sino con la diversidad; no sobre los territorios, sino con los territorios. He ahí las diferencias sustanciales con los métodos gubernamentales hoy.

- En la planificación plurinacional es requisito pendiente imaginar una nueva métrica para el Buen Vivir, con indicadores diferentes a los del crecimiento y el desarrollo convencional. De hecho, hay ya iniciativas en esta dirección en varias universidades nacionales e internacionales.[2]

- Las atenciones programáticas del Buen Vivir deben estar sustentadas en las necesidades estratégicas de cada sociedad, en su dinámica, en sus fortalezas y debilidades. Las necesidades inmediatas por el contrario son emergencias que irremediablemente el Buen Vivir debe contemplar y que cualquier modelo debe de asumir.

- En el *(sub) sistema de las diversidades*, el elemento motor lo constituye la construcción del Estado plurinacional, con instituciones plurinacionales, planes, programas, políticas y proyectos con base intercultural que potencien los derechos colectivos y la equidad de género.

- En el *sistema soberanías* se debe contemplar dos pilares ineludibles: a nivel internacional, la integración en el sistema-mundo bajo consideraciones selectivas de reciprocidad transnacional, impulsando espacios para la paz y la democracia global; a nivel nacional la descentralización política de territorios (incluyendo las Circunscripciones Indígenas Territoriales) y el impulso al fomento económico según las ventajas comparativas de cada uno y conforme a su relación con la naturaleza.

- En el *(sub) sistema de las armonías* el punto nodal es organizar el sistema de control y de participación ciudadana y de las nacionalidades para garantizar los derechos de la naturaleza. Arraigar un enfoque de reterritorialización y biocentrismo en función de las leyes de la naturaleza, con conocimiento y diálogo de saberes, es el camino necesario de sustentabilidad en el Buen Vivir. El extractivismo como paradigma de desarrollo aquí ya no tendría cabida.

- En el *(sub) sistema económico*, donde priorizamos la economía social y solidaria, los ejes estratégicos deberán considerar las necesidades locales, de las regiones y del país sin descartar los vínculos potenciales con el mercado internacional. Se precisarán nuevos indicadores que muestren la relación de equilibrio entre economía y ambiente, así como el desarrollo de tecnologías sustentables. Todas ellas, son tareas pendientes desde la perspectiva del Buen Vivir.

2 PYDLOS de la Universidad de Cuenca (Ecuador) con la Universidad de Alicante (España) desarrollan un proyecto sobre nueva métrica para el Buen Vivir, donde contribuyen prestigiosos académicos como Antonio Alaminos y Francisco Francés entre otros; Tomas Villasante ex profesor de la Universidad Complutense de Madrid, tiene algunas publicaciones que dan pistas sobre este tema (2014).

Estos breves alcances requieren de profundización y desarrollo, sin embargo, quedan planteados como línea divisoria entre lo que entendemos por Buen Vivir y el neodesarrollismo que intentó suplantarlo en nuestro país.

Viabilidades para el Buen Vivir

En última instancia, la viabilidad del Buen Vivir recae en el ámbito político y, por tanto, en las estructuras del poder. Un cambio de organización política y económica implica necesariamente una pugna de sentidos entre los sectores sociales y económicos, clases sociales, estamentos, colectivos cuyas formas de vida marcan sus necesidades, intereses y aspiraciones, inevitablemente en contradicción con otras perspectivas.

El panorama es bastante claro en la experiencia ecuatoriana. La Constitución —basada en plurinacionalidad, derechos, participación, libertades y respeto ambiental— no se ha llegado a concretar en la práctica; hasta ahora, ninguno de los conceptos básicos del Buen Vivir se ha materializado.

Para los constitucionalistas la explicación radica en que luego de firmada la Constitución en referéndum por alrededor del 80% de ecuatorianos, el máximo órgano legislativo, la Asamblea Nacional, no ha sido capaz de construir un sistema de leyes secundarias afirmativas del Buen Vivir, por el contrario, estas han ido en relación inversa, limitando libertades y derechos: «el gobierno de la revolución ciudadana no camina por el sendero utópico marcado por la Constitución de Montecristi. Sin duda se trata de un Gobierno que se ha dedicado a modernizar al Estado y hacer más eficiente la inserción del Ecuador a un sistema global capitalista» (Avila, 2013:80).

Para Gudynas, el progresismo latinoamericano acepta las bases conceptuales del desarrollo convencional, «festeja el crecimiento económico y los extractivismos. Es cierto que en algunos casos se denuncia al capitalismo, e incluso hay intentos alternativos (por ejemplo, con empresas nacionalizadas), pero prevalece la inserción en éste. Las discusiones están en cómo instrumentalizar el desarrollo (por ejemplo, si con más o menos Estado), pero no se disputa el mito del progreso» (Gudynas, 2014). Para los movimientos sociales, fundamentalmente los sectores organizados en las históricas organizaciones nacionales como la CONAIE, el proceso ecuatoriano ha retrocedido hasta confundirse con políticas neoliberales del pasado.

Más allá de las consideraciones político-ideológicas que defiendan unos y otros, sin duda, en el caso ecuatoriano, la propuesta del Buen Vivir se ha visto erosionada por una progresiva transición del gobierno de la denominada "Revolución Ciudadana" hacia posiciones de derecha, dando paso a un modelo de desarrollo convencional, desarrollista y modernizante con pretensiones de ingresar en el sistema mundial en condiciones competitivas.

El nuevo Plan de Desarrollo, eufemísticamente denominado del "Buen Vivir", tiene claras orientaciones modernizantes e integradoras. El nuevo pilar es justamente el *cambio de la matriz productiva*, que fue impulsado por el sector más derechista del correísmo.

En esta propuesta, las políticas agrarias por ejemplo están orientadas a la agroindustria, para lo cual se incentiva a los pequeños productores al monocultivo con semillas certificadas, transgénicos, agrotóxicos y otras contrariedades que apuntan a transformar su visión agroecológica diversa y volverlos funcionales a la agroempresa dependiente de la oferta y la demanda mundial, y por tanto a la imposición de los precios que se les impongan desde la economía global.

Otros elementos articuladores, como el Estado plurinacional, la descentralización y las autonomías o la participación ciudadana, han quedado como planteamiento y no existen concreciones efectivas; podemos así afirmar que las innovaciones que recupera el Buen Vivir, en el caso del Ecuador, siguen en agenda, más aún cuando los sucesores de Correa con su propuesta pro neoliberal ya no lo contemplan en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021.

Estas vicisitudes que la experiencia del Buen Vivir soporta, nos lleva a concluir que este sistema, como cualquier otro que plantee alternativas al capital desde un enfoque ecosocial, debe garantizarse con una ciudadanía más comprometida y organizada, con movimientos sociales abiertos, no dogmáticos ni fundamentalistas, que propongan, vigilen, gestionen el proceso, pues dejarlo en manos de un grupo de políticos y hombres de negocios sin antecedentes en la lucha por una nueva sociedad es un suicidio político. El peor enemigo en este proceso resultó ser la propia sociedad civil, que aún no supera el clientelismo y populismo, caldo de cultivo para gobiernos caudillistas. De ahí la necesidad de tener siempre presente la siguiente consideración de Boaventura de Sousa Santos:

> *Tal como ocurre con la democracia, sólo una conciencia y una acción ecológica vigorosa, anticapitalista, pueden enfrentar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. Al "ecologismo de los ricos" es preciso contraponerle el "ecologismo de los pobres", basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza* (de Sousa, 2014).

La evidencia que nos queda es que el Buen vivir, hasta ahora, transita por constantes bifurcaciones, importantes contribuciones teóricas, difíciles aplicaciones programáticas y una creciente lucha de orientaciones estratégicas, indicadores que nos demuestran su potencialidad de remoción del maldesarrollo y sus capacidades para imaginar otro futuro. Consideramos finalmente que el Buen Vivir podrá convertirse en una alternativa de reordenamiento de la vida si las sociedades con sus diversidades culturales asumen la responsabilidad de transformar el presente para cambiar el futuro en función de la equidad y la sustentabilidad, que en el fondo y simplemente son los pilares del Buen Vivir.

BIBLIOGRAFÍA

Acción Ecológica (2011): *Alerta Verde. Ampliación de la frontera petrolera: traición al Sumak Kausay.* Quito: Acción Ecológica.

Acosta, A. (2009): «El Estado Plurinacional, puerta para una sociedad democrática». En Acosta, A., *Plurinacionalidad, Democracia en la diversidad* (pp. 17 y 20). Quito: Abya Yala.

Acosta, A. (2009): *La Maldición de la Abundancia.* Quito: Abya Yala.

Acosta, A. (2011): *Una lectura sobre el derecho a la existencia en La naturaleza con derechos. De la filosofia a la politica.* Quito: ABYA-YALA.

Acosta, A. (2012): *Buen Vivir, Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos.* Quito: Abya Yala.

Acosta, A. (8 de Enero de 2013): *Construir el Buen Vivir - Sumak Kawsay*. Recuperado el 29 de Septiembre de 2015, de Línea de fuego, pensamiento crítico: http://lalineadefuego.info/2013/01/08/construir-el-buen-vivir-sumak-kawsay-por-alberto-acosta/

Acosta, A. (3 de Febrero de 2014): *Iniciativa Yasuní ITT: la difícil construcción de la utopía*. Recuperado el 20 de Septiembre de 2015, de La línea de fuego, pensamiento crítico: http://lalineadefuego.info/2014/02/04/iniciativa-yasuni-itt-la-dificil-construccion-de-la-utopia-por-alberto-acosta/

Acosta, A. e. (2009): *Elementos para una propuesta política y económica para la iniciativa de no explotación del crudo ITT. Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdodo.* Recuperado el 18 de Septiembre de 2015, de América Latina en movimiento: http://goo.gl/psN8id

Agudelo, D. (2014): *Salud intercultural, Tesis.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Alburquerque, F. (2013): *Economía del desarrollo y desarrollo territorial.* [http://www.conectadel.org/wp-content/uploads/downloads/2015/03/E%C2%AADesarrollo-y-Desarrollo-Territorial-3.01.pdf]

Aledo Tur, A. (2003): *Reflexiones para una antropología del posdesarrollo.* Alicante: Universidad de Alicante, Departamento de Sociología.

Altmann, P. (2013): *El Sumak Kawsay en el discurso del movimienot indigena ecuatoriano.* Alemania: INDIANA.

Altmann, P. (2013): «El sumak kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano». *Indiana 30*, 283-299.

Andes Agencia de Noticias (12 de 9 de 2013): *Ecuador fortalecerá modelo y sistema deeducación intercultural bilingue.* Obtenido de Agencia Andes: www.andes.info.ec/es/noticias/ecuador

Antón, J. y García F. (2009): *Consultoría para la elaboración del plan nacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural. Avance.* Quito: Programa desarrollo y diversidad cultural para la reducción de la pobreza y la inclusión social.

Aparicio-Wilhelmi, M. (2013): «Hacia una justicia social, cultural y ecológica: el reto del Buen Vivir en las constituciones de Ecuador y Bolivia». *Meritum*, pp. 279-311.

Arciniegas, C. (2015): *Análisis de la política pública de participación ciuddadana a partir e la creación del consejo de participación ciudadana y control social, en el periodo 2008-2013 en el ecuador.* Quito: FLACSO.

Arocena, J. (2002): *El desarrollo local: un desafío contemporaneo.* Montevideo: Taurus-Universidad Católica.

Arocena, J. (2006): «Descentralización y actor local: el estado de la cuestión». En Carpio, P., *Retos del desarrollo local* (p. 59). Quito: Abya Yala.

Asamblea General de Naciones Unidas (13 de septiembre de 2007): *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. New York, Estados Unidos .

Asamblea Nacional (30 de marzo de 2011): *Ley Orgánica de Educación Intercultural.* Quito: Registro Oficial N. 417.

Asamblea Nacional Constituyente (2008): *Constitución de la República del Ecuador.* Quito: Asamblea Nacional Constituyente.

Avila, R. (2011): «El derecho de la naturaleza: fundamentos». En E. Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política.* Quito: Abya Ayala.

Avila, R. (2013): «De la utopía de Montecristi a la distopia de la revolución ciudadana». En A. (. Acosta, *El corresimo al desnudo.* Quito: ILDIS.

Ayala, E. (2014): «La interculturalidad un camino para el Ecuador». *Ecuador Intercultural No 65*, 9-58.

Ayllón Pino, B. (2014). *Revolución Ciudadana y Buen Vivir: potencialidades y limitaciones.* Recuperado el 13 de Noviembre de 2015, de www.uhu.es/IICIED/pdf/4_19_revolu.pdf: http://www.uhu.es/IICIED/pdf/4_19_revolu.pdf

Azpur, J. (1999): *La urgencia de construir region.* Cuzco: Albazul Offset.

Azpur, J. (1999): *Laurgencia de construir region.* Cuzco: Albazul Offset.

Baez, R. (1982): *Teorías sobre el subdesarrollo, análisis y crítica.* Quito: Fondo Editorial Universitario.

Barsky, O. (1984): *La Reforma Agraria ecuatoriana.* Quito: CEN-FLACSO.

Basabe-Serrano, S. (2009): «Ecuador: reforma constitucional, nuevos actores políticos y viejas prácticas partidistas». *REvista de Ciencia Política*, 381-406.

Bauman, Z. (2002): *La cultura como praxis.* Barcelona: Paidos.

Boff, L. (04 de Noviembre de 2009): *Rebelión*. Recuperado el 16 de Noviembre de 2015, de http://www.rebelion.org/noticia.php?id=83624

Boiser, S. (2002): *2001: La Odisea del Desarrollo Territorial en America Latina. La Busqueda del desarrollo Territorial y de la Descentralizacion.* Medellin.

Boisier, S. (2006): «Globalización, Integración supranacional y procesos territoriales locales ¿hay sincronía?». En Carpio, P. (comp), *Retos del Desarrollo Local* (pp. 447-486). Quito: Abya Yala.

Bolívar, S. (2003): *Carta de jamaica, 1815*. Recuperado el 16 de Enero de 2015, de Biblioteca Virtual Universal: http://www.telegrafo.com.ec/especiales/2015/Carta-de-Jamaica/PDF_Carta-Bolivar.pdf

Bolívar, S. (2003): *Carta de jamaica, 1815*. Recuperado el 16 de Enero de 2015, de Biblioteca Virtual Universal: http://www.telegrafo.com.ec/especiales/2015/Carta-de-Jamaica/PDF_Carta-Bolivar.pdf

Bolívar, S. (13 de Febrero de 2011): *Discurso de Angostura*. Recuperado el 10 de octubre de 2012, de Correo del Orinoco: http://www.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2011/02/EE_CO523.pdf

Bonilla, O. (2014): «Nudos territoriales críticos en Ecuador: dinámicas, cambios y límites en la reconfiguración territorial del Estado», *ISSUU. geografia Crítica.* Recuperado el 30 de noviembre de 2015: http://issuu.com/geografiacriticaecuador/docs/nudosterritorialescriticosenecuador

Botero, P. (2010): «Arturo Escobar y sus fuentes criticas en la constitucion del pensamiento». *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales.*

Buendía, F. (2009): «Régimen del buen vivir, autonomía y descentralización». *La Tendencia N° 9*, 121-125.

C.C.T.A. (1981): *Tecnología y campesinado en el Perú.* Huancayo: s/e.

Caballero, C. (s.f.): «De Fukuyama a Huntington o la legitimación del etnocidio». *ELEMENTOS N° 80*, 8.

Capitano, H. (2014): *Ensayo interpretativo El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak kawsay. En: Sumak Kawsay Yuyay. Antologia dle Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* Cuenca: PYDLOS.

Capra, F. (2003): *Las Conexiones Ocultas.* Anagrama.

Cardoso, F. H. (1977): *Dependencia y Desarrollo en América Latina.* Buenos Aires: Siglo XX Editores.

Carlo, C. M. (1979): *Historia económica de la población mundial.* Barcelona: Grijalvo.

Carpio, B. P. (1992): *Entre Pueblos y Metropolis.* Quito: Abya Yala.

Carpio, B. P. (1992): *Etnicidad y capitalismo: los kañaris.* Cuenca: s/e.

Carpio, B. P. (2006): «La perspectiva latinoamericana de desarrollo local». En P. Carpio Benelcázar, *Retos del desarrollo local* (p. 10). Quito: Abya Yala.

Carpio, B. P. (2009): «El Buen Vivir, más allá del desarrollo». En A. y. Acosta, *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo.* Quito: Abya Yala.

Carpio, P. (2008): «Ecuador: al final del tunel». En VV.AA, *El Ecuador una país en la mitad del mundo* (p. 119). Barcelona: Proyecto Local.

Carpio, P. (2011): «Los temas recurrentes del desarrollo local». En P. C. (comp), *Desarrollo Local.* Quito: Abya Yala.

Carpio, P. (2015): «El Sumak Kawsay desde la visión Kañari». *AVISTATIEMPOS, ecología, plurinacionalidad y buen Vivir*, 34-41.

Carrera, C. A. (2015): «La participación ciudadana y control social». *Revista de ciencia, tecnología e innovación. Carrera Calderón F.A Vol (2) Núm (1).*

Carrera, J. (2008): «Sin crecimiento no habrá Buen Vivir», *BIBLIOTECA DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR.* Obtenido el 16 de Junio de 2008 de: http://biblioteca.bce.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=77233#

Castro, C. (2010): «Defender el programa constitucional». *La Tendencia*, 98-102.

CEID. (2009): *El atraso como fruto de la mente.* Recuperado el 04 de 04 de 2015, de http://www.ceid.edu.ar/biblioteca/2009/dominicus_el_atraso_como_fruto_de_la_mente.pdf

Chiriboga, M. (1988): *El problema agrario en el Ecuador.* Quito: ILDIS.

Choque Canqui, R. (2010): «Proceso de descolonización». En VV.AA., *Descolonización en Bolivia,* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia-Fundación Boliviana para la democracia multipartidaria.

Chuji, G. M. (28 de febrero de 2008): *ALAI.* Recuperado el 13 de diciembre de 2014, de http://www.alainet.org/

Chuji, M. (2008): *Asamblea Plurinacional Constituyente*. Recuperado el 9 de agosto de 2015, de Estado y democracia Plurinacional: http://www.ecuarunari.org/asamblea/mc_20080211b.html

Cipolla, M. C. (1979): *Historia económica de la población mundial.* Barcelona: España.

Clavero, B. (2014): «Entrevista a Bartolomé Clavero: los estados plurinacionales en América latina» por L.M. B. Aguilar-Bustillos. *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, 157-165. Recuperado el 15 de Agosto de 2015, de Entrevista a Bartolomé Clavero: http://www.fuhem.com/ecosocial/articulos.aspx?v=9713&n=0

COICA. (2005): «La sotenibilidad humana es "Volviendo a la Maloca"». *Nuestra Amazonia* (p. 85.)

CONADE. (1984): Desarrollo, Cultura y Población indígena. En M. d. Social, *Política estatal y Población Indígena* (p. 164). Quito: Abya-Yala.

CONAIE. (1989): *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador* . Quito: Tuncui-Abya Yala.

CONAIE. (1994): *Proyecto Politico de la CONAIE.* Quito.

CONAIE. (2001): *CONAIE-Proyecto Pollítico*. Recuperado el 21 de agosto de 2011, de www.conaie.org/

CONAIE. (01 de 03 de 2012): *La Hormiga*. Recuperado el 18 de 02 de 2015, de CONAIE: PORQUE MARCHAR? Luchando y resistiendo por el Sumak Kawsay: http://www.lahormigaecuador.com/2012/03/conaie-porque-marchar-luchando-y.html

Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. (7 de Junio de 1989): *Convenio OIT No 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Ginebra, Suiza.

CONGOPE. (2013): *De la descentralización a la carta a la concentración decentralizada.* Quito.

Consejo Nacional de Competencias. (2012): *Plan Nacional de Descentralización 2012-2015.* QUITO: SENPLANDES.

Constitucion, E. (1830): *Constitucion del Ecuador.* Quito.

Constitucion, E. (2008): *Constitucion.* Montecristi: Asamblea Constituyente.

Constituyente, A. (2008): *Constitución del Ecuador.* Cuenca: Monsalve Moreno.

Coraggio, J. L. (2011): *La Economía Social y Solidaria.* Quito: Abya Yala — FLACSO.

Coraggio, J. L. (2010): «La economía popular solidaria en el Ecuador». *La Tendencia*, 108-113.

Coraggio, L. (2004). *Descentralizar: Bajar y dar de Nuevo.* Quito.

Correa, R. (2014): «El mayor atentado a los derechos humanos es la miseria y el mayor error es subordinar esos derechos humanos a supuestos derechos de la naturaleza». *EL CIUDADANO*, 24 de Mayo de 2014.

Cortes, H. (30 de octubre de 1520): *500 años de México en documentos.* Recuperado el 3 de noviembre de 2014, de Segunda carta de relación: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml

Cortez, D. (2011): *La construcción social del "Buen Vivir"*. Recuperado el 4 de diciembre de 2014, de Aportes Andinos No. 28. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, enero 2011. 23 p.: http://hdl.handle.net/10644/2788

Costanza *et al.* (1999): *Una introducción a la Economía Ecológica.* México: Compañia Editorial Continental, SA de CV.

Cruz, E. (2014): *Derechos de la Naturaleza, decolonizacion e interculturalidad. Acerca del caso ecuatoriano.* Bogota.

Cueva, E. (2015): «Desalojo de más de 10 familias en Tundayme se hizo previa notificación, según Ministerio». *El Universo*, 1 de Octubre de 2015

Davalos, P. (2008 a): *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorias del desarrollo*. Recuperado el 4 de Noviembre de 2015, de América latina en movimiento: http://www.alainet.org/es/active/25617

Davalos, P. (2008b): *Analisis de la Coutuntura*. Recuperado el 6 de noviembre de 2015, de ICCI: http://icci.nativeweb.org/coyuntura.htm

Davalos, P. (2008c): «Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir y las teorias del desarrollo)». *America Latina en Movimiento*.

De Sousa Santos, B. (2008): *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*. Manta, Manabí, Ecuador.

De Sousa Santos, B. (2011): «Epistemología del Sur». *Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 54* , 17-39.

De Sousa Santos, B. (2010): *Refundación del Estado en América latina*. Quito: Abya-Yala.

De Sousa Santos, B. (2012):«Democratizar el territorio, democratizar el espacio» (C. Susana, entrevistadora) Recuperado el 30 de Octubre de 2015, de: http://www.flacsoandes.edu.ec/agora/democratizar-el-territorio-democratizar-el-espacio

De Sousa Santos, B. (s/f): *El siglo europeo-americano, Casa N° 237*. Recuperado el 23 de mayo de 2015, de Nuestra América: reinventando un paradigma .

De Souza Silva, J. (2006): «El poder de las redes y las redes del poder en el contexto del cambio de época». En B. P. Carpio, *Retos del desarrollo local* (p. 81). Quito: Abya Yala.

Del Viso, N. (2010): *Enfoques sobre bienestar y buen vivir.* Madrid: CIP-Ecosocial. https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Dossier/Dossier_Enfoques_sobre_bienestar_y_buen_vivir.pdf

Diaz, C. S. (2013): «Objetivos de Desarrollo del Milenio, una falsa declaración de intenciones», 22 de abril. *Política Crítica, revista Digital*.

Díaz-Salazar, R. (2014): «Cambio social, identidades culturales y democracias en el sistema-mundo». *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 128, Madrid: FUHEM, pp. 13-25.

Dusell, E. (1992): *1492, El Encubrimiento del Otro.* Bogota: Ediciones Antropos.

Dusell, E. (1992): *1492, El Encubrimiento del Otro.* Bogota: Ediciones Antropos.

Dusell, E. (3 de abril de 2015): *La filosofía europea no es universal.* Recuperado el 5 de mayo de 2015, de www.elespectador.com: http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386

Echeverría, B. (s.f.): *Modernidad y capitalismo: 15 tesis.* Recuperado el 10 de mayo de 2019 de: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf

Ecuador, P. C. (1977): *Programa y Estatutos.* Guayaquil: Claridad.

Ecuador, P. C. (s.f.): *Constitución para el nuevo Estado del Ecuador.* Recuperado el 23 de mayo de 2014, de http://www.efemerides.ec/1/mayo/1830.htm

Eguiguren, A. (2011): *Agenda para la construcción de un estado desde la perspectiva de los pueblos y nacionalidades indígenas.* Quito.

Encuentro de Mujeres: (2014). *Declaración del encuentro de mujeres frente al extractivismo y el cambio climático.* Obtenido de: http://territorioyfeminismos.org/2014/10/15/encuentro-de-mujeres-frenteal-

Endara, L. (2015): «Procesos locales, interculturalidad y buen vivir» (P. Carpio, Entrevistador, 1 de octubre de 2015).

Enriquez V., A. (2006): «Descentralización y desarrollo local en América Latina: hacia una agenda común». En P. Carpio, (Compilador), *Retos del desarrollo Local* (pp. 101-118). Quito: Abya Yala.

Enriquez, V. A. (2006): «Descentralización y desarrollo local en América Latina: Hacia una Agenda común». En Carpio, P., *Retos del Desarrollo Local* (p. 101). Quito: Abya Yala.

Escobar, A. (2003): «Postmodernidad, postdesarrollo y náufragos del desarrollo», *Decrecimiento*. Recuperado el 13 de junio de 2013 de: http/www.decrecimiento.blogspot.com

Escobar, A. (2005): «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar:¿globalizacion o postdesarrollo?», *en La coloniedad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, A. (2010): «¿"Pachamámicos" versus "Modérnicos"?», *Política y Economía*. Recuperado el 8 de Octubre de 2015, de: http://www.politicayeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/

Escobar, A. (1996): «El Pacífico colombiano: ¿entidad desarrollable o laboratorio para el posdesarrollo?». En VV.AA., *El límite de la civilización industrial: perspectivas latinoamericanas en torno al posdesarrollo.* CLACSO.

Flor, F. H. (2010): «Reforma y nueva política sobre la tierra». *La Tendencia*, pp. 119-122.

Fukuyama, F. (1992): *El fin de la historial y el último hombre.* Barcelona: Planeta.

Galeano, E. (2004): *las venas abiertas de América Latina.* Mexico : S.XXI Editores.

Garcia Linera, A. (2013): *Ministerio Coordinador de Sectores estrategicos* . Obtenido de http://www.sectoresestrategicos.gob.ec/vicepresidente-de-bolivia-destaca-la-necesidad-de-extraer-recursos-naturales-para-superar-la-pobreza/

Garcia Linera, A. (2015): *Contra el psudo izquierdismo de cafetin.* Recuperado el 18 de Octubre de 2015, de NODAL: http://www.nodal.am/2015/10/intervencion-de-garcia-linera-en-elap-2015-ecuador/#prettyPhoto/0/

Gomez Orea, D. (2001): *Ordenación Territorial.* Madrid: Agrícola Española.

Gudynas, E. (2004): *Ecología, Economía y Etica del Desarrollo Sostenible.* Montevideo: Coscoroba, CLAES.

Gudynas, E. (2010): *La senda Biocentrica: valores, intrinsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecologica.* Bogota.

Gudynas, E. (2010a): «La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica». *Tabula Rasa. Bogotá Colombica No 13*, pp. 45-71.

Gudynas, E. (2011): *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo.* Quito: America Latina en Movimiento.

Gudynas, E. (2013): *El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo.* Obtenido de FLACSO Andes: http://hdl.handle.net/10469/5411

Guillete, J. M. (1920): *Constructive Rural Sociology.* New York: MacMillan Co.

Gunder Frank, A. (1966): «El desarrollo y el subdesarrollo». *Desarrollo Indoamericano, N°2*, 18.

Harrison, L. (1985): *El subdesarrollo está en la mente.* Madrid: Playor.

Harrison, L., & Huntington, S. (2001): *La cultura importa: como los valores dan forma al progreso humano.* SAIC-Ariel: Planeta.

Harvey, D. (2007): *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: AKAL

Haupt, G. y. (1978): *Marx y engels frente al problema de las naciones.* Barcelona: Fontamara.

Herner, M. t. (2009): «Territorio, desterritorialización yreterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari». *HUELLAS N° 13*, pp. 158-171.

Hidalgo. A. (2014): «El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay». En A. L.-C.-A.-N. (Editores), *Antología del pensamiento indigenista sobre Sumak Kawsay* (p. 23). Cuenca-Huelva: CIM-PYDLOS.

Hidalgo, A. (1998): *El pensamiento economico sobre desarrollo.* Huelva.

Hidalgo, F. & et. al. (2013): *Comercialización y soberanía alimentaria.* Ecuador: SIPAE.

Houtart, F. (2011): *América Latina en movimiento.* Recuperado el 4 de Octubre de 2015, de «El concepto de sumak kawsau (buen vivir y su correspondencia con el bien común de humanidad» [http://www.alainet.org/es/active/47004#sthash.nE9OyHve.dpuf]

Huntington, S. (2001): *El choque de civilizaciones y la reconfiguracion del orden mundial.* Buenos Aires: Paidós.

Hurtado, F. (2011): *Análisis y perspectivas del ejercicio de derechos colectivos en Ecuador*. Quito, Ecuador.

Intercooperación. (2009): *Desarollo desde lo local.* Quito: Intercooperación.

Isch, E. (2015): «La situación del agro y el debate sobre una nueva ley de tierras». *La Tendencia*.

Jaramillo Cueva, P. (1983a): *El indio ecuatoriano Tomo I.* Quito: Corporación Editora Nacional.

Jaramillo Cueva, P. (1983b): *El Indio ecuatoriano, Tomo II.* Quito: Corporación Editora Nacional.

Jijón, V.-H. (2010): «Economía alternativa, plurinacionalidad e interculturalidad». *La Tendencia*, pp. 102-107.

Khun, T. (1971). *La estructura de las revoluciones cinetíficas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Klein, N. (2013). *Sinpermiso.* Recuperado el 17 de marzo de 2015, de «Porque necesitamos una eco-revolución» [http://www.sinpermiso.info/textos/por-qu-necesitamos-una-eco-revolución]

Kowii M., A. (2011): «Diversidad e interculturalidad». En C. Kowii M. Ariruma, *Interculturalidad y Diversidad* (p. 19). Quito: Corporación Editora Nacional.

Kowii, A. (2011): «Diversidad e Interculturalidad». En C. Kowii M., *Interculturalidad y Diversidad* (pp. 11-32). Quito: Corporación Editora Nacional.

Kowii, A. (2014). «El Sumak Kawsay». En A. G. (Editores) Antonio Luis Hidalgo-Capitán, *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (p. 355). Cuenca: PYDLOS-CIM .

Lander, E. (1996): «El dogma del progreso universal». En E. Lander, *El límite de la civilización industrial. Reflexiones latinoamericanas en torno al postdesarrollo* (p. 1). Caracas: CLACSO.

Lander, E. (2001): «Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo». *Revista de Sociología,* (ceapedi.arg.com). Obtenido de http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/89.pdf

Larrea, A. M. (1999): *Cotacachi: Capitales comunitarios y propuestas de desarrollo local.* Quito: Abya Yala.

Larrea, A. M. (2010): «El constitucionalismo post-neoliberal y el sumak kawsay». En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 15-28). Quito: SENPLADES.

Larrea, A. M. (2010): «La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico». En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: el socialismo del Buen Vivir* (p. 15). Quito: SENPLADES.

Larrea, G. (2015): «Estrategias para el buen vivir del gobierno de la revolución ciudadana». (P. Carpio, Entrevistador. 25 de junio de 2015)

Latouche, S. (2003): *Decrecimiento y Postdesarrollo.* España: El Viejo Topo.

Leff, E. (1999): «La insoportable levedad de la globalización: la capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales de sustentabilidad». En Jimenez, D., *Desarrollo sustentable, realidad o retórica.* Quito: Abya Yala.

Leff, E. (2009): *Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad.* San clemente de Tuyu.

Macas, L. (2014): «Sumak Kawsay. La vida en plenitud». En A. L.-C.-A.-N. (Editores.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak kawsay* (pág. 169). Cuenca-Huelva: CIM-PYDLOS.

Madoery, O. (2001): «El proyecto político local como alternativa al desarrollo». *Política y Gestión Vol 2*, 16.

Maiz, R. (2006): *Deliberacion e inclusion en la democracia republicana.* Santiago.

Maldonado, L. (2014): «El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador». En A. L.-C.-A.-N. (Editores), *Antología del pensamiento indigenista sobre Sumak Kawsay*. Cuenca-Huelva: PYDLOS-CIM.

Maldonado, L. (2104b): «Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir». En PYDLOS, *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* Cuenca-Huelva: PUDLOS-CIM.

Mandel, E. (1979): *Introducción al marxismo.* Madrid: Akal.

Mandel, E. (2008): *Pensar América Latina, el desarrollo de la sociología latinoamericana.* Buenos Aires: CLACSO.

Marchan, C. (1992): *Ecuador, crisis, ajuste y política social en los años 80.* Quito: Fundación Grupo Esquel.

Mariategui, C. (2007): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Martinez Alier, J. (2005): *El Ecologismode los pobres.* Barcelona: Icaria.

Martinez Alier, J. (s/f): «Conflictos ecológicos por el extractivismo», Recuperado el 23 de Noviembre de 2015: file:///C:/Users/salvarez/Downloads/Dialnet-ConflictosEcologicosPorExtraccionDeRecursosYPorPro-5444050.pdf

Martinez, E. (2011): «Prologo» de *Naturaleza con derechos. Derechos de la naturaleza y politicas ambientales en la nueva Constitucion.* Quito: ABYA-YALA.

Martinez, E. (s/f): *YASUNI: El Sumak Kawsay es sin petroleo.* Recuperado el 16 de Noviembre de 2015, de Amazonía por la vida: https://www.google.com.ec/webhp?-sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=EL+SUMAK+KAWSA-Y+ES+SIN+PETROLEO

Marx, C. (1975): *El Capital, Tomo I, cap XXIV.* Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1980): *El Capital, Tomo I, cap* . Mexico: Siglo XXI Editores.

Marx, C. & Engels, F. (1974): *La Ideología Alemana*. Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo – Ediciones Grijalvo.

Massal, J. (2010): Democracia participativa: desafíos y desencantos en el siglo xxi. *Análisis Político*, 1-18.

Max-Neef, M. *et al.* (1998): *Desarrollo a escala humana.* Barcelona: Nordan-Comunidad/Icaria.

Meadows, D. (1972): *Los límites del crecimiento.* Mexico: Fondo de Cultura económica.

Mignolo, W. (2010): *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Buenos Aires: Ediciones del siglo.

Ministerio de Energía (2015): *Página Institucional*. Recuperado el 10 de octubre de 2015, de www.energía.gob.ec

Ministerio de Finanzas (2014): *Presupuesto General del Estado Proforma 2015.* Quito: Ministerio de Finanzas.

Ministerio de Finanzas. (2015): *Deuda pública.* Quito: Ministerio de Finanzas.

Ministerio de Salud Pública (2013): *Manual del modelo de atencion integral del sistema nacional.* Quito: Ministerio de Salud Pública.

Minnaert, A. & Endara, G. (2015): *Democracia participativa e izquierdas.* Quito: Fundación Friedich Ebert.

Moon, B. K. (2012): *Observaciones a la Asamblea General,* 25 de enero 2012

Morin, E. (1993): *El Método, La Naturaleza de la Naturaleza.* Madrid: Teorema.

Naranjo, M. (2014): «Del dicho al lhecho hay mucho trecho: las implicaciones menos visibles de la interculturalidad». *Ecuador Intercultural No 65*, pp. 59-82.

NNUU. (2015): *Agenda de los Objetivos del Milenio (ODS) 2015-2030.*

Nuñez, S. J. (2015): «¿Estado Plurinacional o desmembramiento del Ecuador?», *EL TELEGRAFO*, 20 de agosto de 2015.

Observatorio de conflictos mineros de América Latina (2015): *Noticias sobre conflictos mineros Ecuador*. Obtenido de http://www.conflictosmineros.net/contenidos/12-ecuador

Observatorio de conflictos mineros de América Latina. (1 de Septiembre de 2015).

OFIS. (2014): «El Sumak Kawsay desde la visión Kañari». *AVISTATIEMPOS*, pp.35-41.

OIT (2007): Recuperado el 18 de agosto de 2015, de http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf

ONU. (1948): *Declaratoria Universal de los Derechos Humanos* . Paris.

Ortega Hegg, M. (1981): *El conflicto etnia-nación en Nicaragua.* México: UNAM.

Ospina, P. (2007): *Naturaleza y sociedad. una lectura antropologica del viejo problema.* Quito: ABYA-YALA.

Ospina, P. (2007): *Naturaleza y Sociedad: una lectura antropica del viejo problema*. Quito: Abya-Yala.

Ospina, P. (2012): «La Participacion Ciudadana en Ecuador (2009-2012)». *Programa Andino de Derechos Humanos*.

Ospina, P. (2015): *Grandes empresas, crisis económica y revolución ciudadana.* Quito: Comité Ecuménico de Proyectos.

Oviedo, A. (2014): *Bifurcación.* Quito: Sumak.

Payne, A. P. (2012): *Desarrollo.* Madrid: Alianza Editorial.

Paz y Miño, J. (2008): «Movimientos sociales y procesos constituyentes», *Instituto de investigación y debate sobre la gobernanza*. Recuperado el 29 de Octubre de 2015 de: http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-451.html

Paz y Miño, J. (2013): «Justicia Indígena». *El telegrafo*, 3 de Junio de 2013.

PNUD. (1990): *Desarrollo Humano, informe 1990.* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

PNUD. (1992): *Informe sobre el Desarrollo Humano 1992.* Estados Unidos : PNUD.

PNUD Ecuador (2015): «Objetivos del desarrollo sostenible». Recuperado el 11 de Noviembre de 2015, de: http://www.ec.undp.org/content/ecuador/es/home/post-2015.html

Poma, M. (2015): *Tani Tani*. Recuperado el 29 de Octubre de 2015, de «El concepto: Sumaq Kawsay/Suma Qamaña»: http://amigo-latino.de/indigena/noticias/newsletter_11_15/702_sq_concepto_ru_.htm

Pozas, R. P. (1984): *Los indios en las clases sociales de México.* México: Siglo XXI.

Prada Alcoreza, R. (04 de 05 de 2015): *A Proposito del Racismo.* Recuperado el 06 de 05 de 2015, de http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/a-proposito-del-racismo/

Prada Alcoreza, R. (Ocubre de 2015): *Dinámicas Moleculares.* Recuperado el 18 de octubre de 2015, de: http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/crisis-ecologica/

Prada, A. R. (2014): *Descolonización y transición.* Quito: Abya Yala.

PROLOCAL (2007): *Este es el Ecuador que queremos y hacemos.* Quito: PROLOCAL.

Pronk, J. y Haq, M. (1992): *El Informe de La Haya: Desarrollo sostenible, del concepto a la acción.* PNUD-CNUMAD.

Quevedo Ramírez, T. (15 de mayo de 2015): «Tesis Once», *en HISTORIA POLÍTICA DEL ECUADOR: Del nacimiento de la utopía moderna en la mitad del mundo (Primera parte)*. Recuperado el 18 de mayo de 2015, de: http://infotesisonce.blogspot.com/2015/05/historia-politica-del-ecuador-del.html

Quijano, A. (1992): «Colonialidad y modernidad/racionalidad». En VV.AA., *Perú Indígena Nº 13 (29)* (pp. 11-20.) Lima: Perú Indígena.

Quijano, A. (19 de 09 de 2000): «Que tal raza», *America Latina en Movimiento*. Recuperado el 15 de junio de 2014, de: http://www.alainet.org/es/active/929

Quijano, A. (2000): «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En E. l. Compilador, *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2009): «Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder», *XXVII Congreso de la Asociación latinoamericana de Sociología.*

Ramirez, R. (2010a): «Socialismo y Sumak Kawsay». En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

Ramirez, R. (2010b): «Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano». En SENPLADES, *Los nuevos retos de América latina: socialismo y Sumak Kawsay* . Quito: SENPLADES.

Ramón, G. (2004). *El Desarroll Local en el Ecuador: Historia, Actores y Método.* Quito: Abya Yala.

Redacción Plan V. (2015a): «*¿Por qué declararon a Correa enemigo de la educación bilingüe?*». Obtenido el 29 de Junio de 2015 de *Revista Plan V*: www.planv.com

Redacción Plan V. (2015b): «Educación bilingüe: ocho temas clave para el diálogo», entrevista a Armando Muyolema. Obtenido el 17 de Agosto de 2015 de *Revista Plan V*: www.planv.com

Redfield, R. (1942): «The Folk Society». *Revista Mexicana de Sociologia, vol. IV, Mexico*. Recuperado el 30 de septiembre de 2015, de http://es.scribd.com/doc/54475753/Sociedad-Folk-R-Redfield#scribd

Resnick, P. (2007): *La democracia del siglo xxi.* Barcelona: ANTHROPOS.

Reynaga, R. (2015): «Indígena es la palabra más racista que hay», *La Razón,* 24 de mayo de 2015. Recuperado el 08 de junio de 2015, de: http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Ramiro-Reynaga-Indigena-palabra-colonialista_0_2276172432.html

Sacher, W. & et.al. (2015): *Entretelones de la megaminería en el Ecuador.* Quito: Acción Ecológica — ISIP/UCE.

Salazar, P. (2007): «Desarrollo territorial y ODMs». *Pro-ODM/CONGOPE.* Quito: CONGOPE.

Salinas, J. (2013): «Justicia Indigena en el Ecuador», *Universidad de las Américas.* Recuperado el 15 de Agosto de 2014, de: http://blogs.udla.edu.ec/blog70/2013/05/02/justicia-indigena-en-el-ecuador/

Salvador, F. (2015): «Se creará Consejo Plurinacional del Sistema de Educación Indígena». *El Ciudadano*, 27 de Agosto de 2015.

Sanchez-Parga, J. (2010): *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido.* Quito: Abya Yala.

Schavelzon, S. (2015): *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir.* Abya Yala-Clacso: Quito.

Sen, A. (2000): *Desarrollo y libertad.* México: Planeta.

SENPLADES (2009). *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013.* Quito: SENPLADES.

SENPLADES (2009): *Plan Nacional para el Buen Vivir.* Quito: SENPLADES.

SENPLADES (2013): *El Buen Vivir 2013-2017,Plan Nacional "Todo el Mundo Mejor".* Quito: SENPLADES.

SENPLADES (2013): *Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017.* Quito: SENPLANES.

Shiva, V. (2011): *Democracia de la tierra y los derechos naturales en la naturaleza con derechos.* Quito: ABYA-YALA.

Shiva, V. (29 de Agosto de 2011). la reovluacion es inevitable y serà ecologica, la gente quiere menos capital y mas bienestar. (M. Castello, Entrevistador)

Soliz, D. (2010): «La sociedad del Buen Vivir». En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

Sorokin, P. A. (1929): *Principles of rural urban sociology.* New York: Holt.

Souza Silva, J. (2006): «El desarrollo no es universal sino contextual: de las reglas de la vulnerabilidad a las premisas de la sostenibilidad». En Carpio, P., *Retos del Desarrollo Local.* Quito: Abya Yala.

Svampa, M. (2008): *La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes.* [http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo43.pdf]

Taylor, C. (1926): *Rural Sociology.* New York: Harper.

Tello, E. (2012): *Movimiento Indigena y sistema politico en Ecuador. Una relacion conflictiva.* Cuenca: Abya-Ayala.

Tortosa, J. M. (2005): «La agenda hegemónica, amenaza a la universidad intercultural». *III Simposio del grupo "URELVA" Red de Universidades Regionales Latinoamericanas en Valladolid: interculturalizar la convergencia universitaria*, Valladolid.

Tortosa, J. M. (2011): *Mal desarrollo y malvivir.* Quito: Ediciones Abya-Yala/ Rosa Luxemburgo.

Trujillo, J. C. (2009): «El Ecuador como Estado Plurinacional». En Acosta, A., *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad* (pp 71-72). Quito: Abya Yala.

Trujillo, J. C. & Grijalva, A. (2010): «El fundamento constitucional de la nueva economía» *LaTendencia*, pp. 88-93.

Unceta, K. (2014):«Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y Buen Vivir: elementos para el debate». *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global, n°128*, Madrid: FUHEM, pp. 29-38.

Unceta, K. (2015): «De los ODM a los ODS: análisis y valoración crítica de la nueva Agenda 2030». *HEGOA.* Bilbao: HEGOA.

UNICEF-AECID (2009). *ATLAS sociolinguistico de pueblos indígenas en América Latina.* Cochabamba: FUNPROEIB Andes.

Universidad Andina Simón Bolívar (2013): *Informe de Derechos Humanos 2010-2013* . Quito: UASB.

Vanhulst, J. (2015): «El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo xxi». *Polis* nº 40. Recuperado el 12 de Noviembre de 2015, de: https://polis.revues.org/10727

Varcárcel, M. (2006): *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre desarrollo*. Recuperado el 25 de mayo de 2015, de ECOMINGA: http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/Valcarcel-Genesis-evolucion-concepto-enfoques-sobre-desarrollo.pdf

Varcárcel, M. (2007): *Desarrollo y Desarrollo Rural.* Lima: PUCP.

Vela, M. P. et.al. (2012): «Banco Público ¿Nuevo crédito, viejos vicios?» *Revista Gestión*, 12-25.

Verdesoto, L. (2015): «Reducción de la pobreza», *Plan V.* Recuperado el 3 de mayo de 2015, de: www.planv.com

Villasante, R. T. (2014a): *Redes de vida desbordantes.* Madrid: Catarata.

Villasante, T. (2014b): «El debate sobre el Buen Vivir y los problemas-caminos para medir los avances en la calidad de vida y la sustentabilidad». *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global n° 128*, Madrid: FUHEM, pp. 61-78.

Villca, J. (2006): «Poder comunal: el camino verdadero». En Carpio, P., *Retos del desarrollo local*. Quito: Abya Yala.

Wallerstein, I. (2008): *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos.* Bogotá: Ediciones desde abajo.

Walsh, K. (2008): *Interculturalidad debate constituyente.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, K. (2009): «Estado Plurinacional e Intercultural». En Acosta, A., *Plurinacionalidad, Democracia en la Diversidad*. Quito: Abya Yala.

Windfuhr, M. & Jonsén, J. (2005): *Soberanía Alimentaria.* Warwickshire: FIAN-Internacional.

Zaffaroni, E. (2011): *La Pachamama y el Humano.* Quito: ABYA-YALA.

Zea, L. (1983): «Visión de Marx sobre América Latina». *Nueva Sociedad* n° *66*, pp. 59-66.

SIGLAS

AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BM	Banco Mundial
CAD	Comité de Ayuda al Desarrollo
CEID	Centro de Estudios Internacional para el Desarrollo
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIT	Circunscripciones Indígenas Territoriales
CNUMAD	Conferencias de Naciones Unidas sobre el Medio ambiente y el Desarrollo
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca de la Cuenca Amazónica
CONADE	Consejo Nacional de Planificación de Ecuador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONGOPE	Consorcio de Gobiernos Provinciales del Ecuador
COOTAD	Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización
COPFP	Código Orgánico de Planificación y Finanzas publicas
COPISA	Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria
DEL	Desarrollo Económico Local
DL	Desarrollo Local
ECUARUNARI	Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, Movimiento de los Indígenas del Ecuador
EEUU	Estados Unidos de América
EUA	Estados Unidos Americanos
FENOCIN	Federación Ecuatoriana de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.
FMI	Fondo Monetario Internacional
GAD	Gobierno Autónomo Descentralizado
IEPS	Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
INIAP	Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria
ITT	Ishpingo, Tiputini y Tambococha
MAE	Ministerio de Ambiente – Ecuador
MOSEIB	Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe
NNUU	Naciones Unidas
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
ODM	Objetivos del Milenio
ODS	Objetivos de Desarrollo Sostenible
OEA	Organización de los Estados Americanos
OFIS	Oficina Fundación De Investigaciones Sociales y Del Desarrollo
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMC	Organización Mundial del Comercio
ONG	Organización no Gubernamental
ONU	Organización de Naciones Unidas

PNBV	Plan Nacional del Buen Vivir
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PROLOCAL	Programa de Reducción de la Pobreza y Desarrollo Rural Local
PYDLOS	Programa Académico de Población y Desarrollo Local Sustentable
PYME	Pequeña y Mediana Empresa
RALE	Real Audacia de la Lengua Española
SEMPLADES	Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo – Ecuador
TCL	Tratado de Libre Comercio
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UE	Unión Europea
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional
WWF	*World Wildlife Fund for Nature*, Fondo Mundial para la Naturaleza