

# ECUADOR **Debate**

## **CONSEJO EDITORIAL**

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,  
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,  
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

**Director:** Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP  
**Primer Director:** José Sánchez Parga. 1982-1991  
**Editor:** Hernán Ibarra Crespo  
**Asistente General:** Margarita Guachamín

## **REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES**

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

### **© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

## **SUSCRIPCIONES**

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

## **ECUADOR DEBATE**

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

## **PORTADA**

Magenta

## **DIAGRAMACION**

Martha Vinueza

## **IMPRESION**

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

# ECUADOR DEBATE 84

---

Quito-Ecuador, Diciembre del 2011

PRESENTACION / 3-6

## COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura / 7-20

Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2011 / 21-30

## TEMA CENTRAL

Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros *pachamamismos*

*José Sánchez Parga / 31-50*

Riesgos y amenazas para el Buen Vivir

*Alberto Acosta / 51-56*

El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad

*François Houtart / 57-76*

“Buen Vivir”: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder

*Aníbal Quijano / 77-88*

Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia

y sus aspectos problemáticos

*Felipe Mansilla / 89-106*

El Buen Vivir frente a la globalización

*Koldo Unceta / 107-116*

Cambios de época en la lógica del “desarrollo”

*José María Tortosa / 117-134*

Nuestra América y *Sumak Kawsay*: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente

*Fabio Luís Barbosa dos Santos / 135-150*

## DEBATE AGRARIO-RURAL

Piura: Transformación del territorio regional

*Bruno Revesz y Julio Oviden / 151-176*

## **ANÁLISIS**

*La música nacional: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana*  
Ketty Wong / 177-192

La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*,  
manifiesto anarquista de 1929

Silvia Rivera Cusicanqui / 193-204

## **RESEÑAS**

El territorio de los senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía,  
sociedad y desarrollo / 205-210

Gabriel García Moreno y la formación de un estado conservador  
en los Andes / 211-214

Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía  
política de los señoríos norandinos / 215-218

Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia  
de una ilusión 1919-2003 / 219-222

# PRESENTACIÓN

**E**l Buen Vivir es un aspecto fundamental de la Constitución del 2008 puesto que articula las dimensiones políticas y utópicas de la acción estatal. Es un principio de naturaleza ética y política que está presente a lo largo del texto constitucional asumiendo que se trata de la incorporación de concepciones provenientes del mundo indígena identificada con la noción de *sumak kawsay*. Según la versión predominante, las sociedades indígenas en su proceso histórico establecieron relaciones armoniosas con la naturaleza bajo reglas de vida y acción comunitarias. Se trataría entonces de una utopía que implica una valoración positiva de las sociedades indígenas del pasado cuyos fundamentos podrían ser recuperados para un proyecto de sociedad igualitaria y justa.

Conviene sin embargo recordar que ya Aristóteles en su imaginario de ciudad ideal fijaba el vivir bien como el fundamento ético de la sociedad. A comienzos del siglo XVI la célebre *Utopía* de Tomás Moro definió un país ficticio donde imperaba la felicidad sustentada tanto en una vida comunitaria como en el trabajo. Estas referencias de la tradición occidental tienen su otra versión en la pervivencia de la utopía andina en la historia del Perú, signada en la rememoración positiva del incario y presente tanto en el mundo popular como en el mundo intelectual de acuerdo al célebre relato histórico *Buscando un inca* de Alberto Flores Galindo.

Incorporado a las Constituciones de Ecuador y Bolivia, cargado de búsquedas, ilusiones, retóricas y usos político-ideológicos incluso al *langue de bois* (clishe), de los discursos alternativos, la cuestión del Buen Vivir, requiere de un amplio debate analítico, al que se busca aportar. El Tema Central de este número de la revista reúne contribuciones relativas al Buen Vivir con visiones que ponen énfasis en los aspectos conflictivos, las conexiones con la acción política, los orígenes del concepto o las implicaciones para un proyecto societal, desde perspectivas diferenciadas que suponen precisamente una valoración de lo político y lo utópico.

En una postura crítica al concepto del Buen Vivir, se encuentra el artículo de José Sánchez Parga quien sostiene que buscar en esquemas míticos del pasado para pensar los cambios y programar el futuro, no pasa de ser una retroproyección, que a más de difuminar las transformaciones sociales, tampoco interpela ni moviliza las inteligencias y reales fuerzas del cambio. Se trata de utopías cuyo efecto tiende a soslayar el modelo global realmente existente ante la convicción inconfesada de que “no hay alternativa”, en tanto que la única alternativa real no estaría en los pasados históricos, míticos o legendarios, ni tampoco fuera o más allá de la realidad actual sino en su transformación.

El Buen Vivir como una concepción orientada a transformar la sociedad corre el riesgo de tornarse en un término

banal como lo advierte Alberto Acosta. Entre los varios significados que han surgido sobre el Buen Vivir, es necesario un diálogo constructivo que se distancie de su utilización discursiva o propagandística.

De acuerdo a la valoración que François Houtart hace de las concepciones del Buen Vivir, éstas son ideas contemporáneas surgidas de intelectuales indígenas y no indígenas que han establecido como precedente fundamental las relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza en las sociedades ancestrales; sin embargo, al convertirse en un discurso político, que desconoce las intensas transformaciones del mundo indígena, trae como consecuencia el fundamentalismo y la instrumentación del concepto. Está claro que la definición del Buen Vivir en las Constituciones de Ecuador y Bolivia introducen una transformación en las concepciones vigentes sobre los derechos sociales y culturales.

Dice Aníbal Quijano que el dilatado proceso histórico de constitución de la colonialidad Global del Poder ha ingresado en una profunda crisis. El “Bien Vivir” como expresión de las poblaciones indígenas de América Latina configura una alternativa de vida social que solo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder.

Los planteamientos sobre el medio ambiente producidos en Bolivia desde 1990, evolucionaron desde la noción de desarrollo sostenible hasta la concepción del buen vivir que adquirió rango constitucional. Dice Felipe Mansilla que algo común en las dos concepciones fue su generación en ambientes urbanos e instancias de cooperación inter-

nacional y que al poner énfasis en reivindicar saberes indígenas ancestrales se esperaba que sus potencialidades permitan estrategias alternativas de desarrollo. Sin embargo, las contradicciones entre distintos sectores campesinos e indígenas rurales evidencian posiciones conflictivas sobre el medio ambiente y su conservación. También están subyacentes diferentes modos de capitalismo donde existe indiferencia hacia la doctrina del buen vivir y el socialismo comunitario.

Para Koldo Unceta, el Buen Vivir debe ser analizado desde la perspectiva de su viabilidad en los procesos de globalización que condicionan el funcionamiento de economías y sociedades. Las diversas visiones sobre el Buen Vivir han puesto énfasis en la autonomía como un objetivo a alcanzar. Se estaría constituyendo en una referencia difusa de una alternativa al desarrollo.

La idea de desarrollo surgió en el contexto de la Guerra Fría y desde aquel tiempo como afirma José María Tortosa, las denominaciones de países desarrollados y países subdesarrollados se tornaron en algo corriente. Excepcionalmente, la teoría de la dependencia fue un esfuerzo para cuestionar desde el Sur la dominación internacional. La reconfiguración del sistema mundial con la emergencia de China no altera todavía la idea de desarrollo constituida históricamente que ha presidido las agendas de la llamada cooperación al desarrollo. Está todavía por verse si la noción de “buen vivir” va a modificar lo que hasta ahora hemos conocido como desarrollo.

Fabio Luís Barbosa dos Santos opta por poner en contraste la utopía de Nuestra América de José Martí ante la

noción del Sumak Kawsay proponiendo el tema de una modernidad alternativa que tiene fundamentos éticos.

En la Sección Análisis se reúnen dos artículos que tratan temas identitarios de mucho interés relativos a Ecuador y Bolivia. Ketty Wong considera que lo que se ha llamado música nacional en el Ecuador, ha sido algo cambiante a lo largo de la segunda mitad del Siglo XX. Se trata de una disputa sobre la identidad nacional en sus expresiones culturales. Se constata el declive de las concepciones de la nación mestiza que pusieron énfasis en los repertorios antológicos de pasillos, pasacalles, albazos y sanjuanitos compuestos entre 1920 y 1950. Ha emergido una nueva noción de música nacional donde están incluidos el pasillo nacional y el pasillo rocero; la tecnocumbia y otras músicas populares, que es más representativa de la diversidad étnica y cultural del Ecuador. Silvia Rivera Cusicanqui establece como el arraigo que tuvieron las ideas libertarias en sectores populares en Bolivia, a través del análisis de lo enunciado por Luis Cusicanqui, un mecánico anarquista, quien propuso una manera original de acción política que reivindicó las raíces indígenas ante la opresión colonial del Estado liberal. Además su llamado emancipatorio incluyó a los mestizos pobres.

La Sección Debate Agrario-Rural trae el estudio de Bruno Revesz y Julio Oliden sobre la región de Piura, en el Perú, constituida por una variedad de espacios sociales y productivos donde han dominado los vínculos al mercado internacional. Este desarrollo regional desigual se ha expresado en la margina-

ción de las zonas serranas piuranas. En las últimas décadas se produjo una incesante transformación de los espacios urbanos y rurales con el apareamiento de la concentración de la propiedad agraria y una articulación de la agricultura campesina hacia la exportación. La irrupción de la minería ha recibido un amplio rechazo de la población y se promueven iniciativas tendientes a la estructuración territorial que toman en consideración la sustentabilidad ambiental y productiva de los ecosistemas.

El Diálogo sobre la coyuntura resume la conversación de Manuel Chiriboga, Santiago Basabe, José Sánchez Parga y Hernán Ibarra, quienes discutieron acerca de las perspectivas en configuración de un espacio político sin claras opciones de centro, izquierda y derecha. La conflictividad socio-política entre julio – octubre 2011 evidencia que el incremento de la conflictividad se halla marcado por factores relacionados con la oposición política. Se mantiene una tendencia al crecimiento de los conflictos laborales junto a una menor incidencia de la conflictividad indígena y campesina.

En esta ocasión se incluyen reseñas de importantes libros. Liisa North comenta *El territorio de los senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo*, libro coordinado por Pablo Ospina. Hugo Benavides revisa: *Gabriel García Moreno y la formación de un estado conservador en los Andes*, de Peter Henderson. Sylvia Benítez examina la segunda edición del clásico *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos*, de Frank

Salomon. Finalmente, Paola Sánchez comenta *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión 1919-2003*, de Ezequiel Adamovsky.

El año 2011 sentimos las ausencias de los amigos Carlos Iván Degregori y Alexei Páez. Carlos Iván Degregori (Lima, 1945- 18 de mayo 2011) se destacó

por sus importantes aportes a la antropología social y política del Perú y su papel en la Comisión de la Verdad. Alexei Páez (Quito, 20 de Mayo 1959-11 de diciembre 2011) produjo notables estudios sobre la historia de la izquierda y el anarquismo en el Ecuador.

*Los Editores*

# COYUNTURA

## Diálogo sobre la coyuntura: El horizonte de una nueva campaña electoral

*Participantes: Manuel Chiriboga (Investigador Principal del RIMISP); José Sánchez-Parga (Investigador Principal del CAAP); Santiago Basabe (Profesor Investigador de FLACSO-Sede Ecuador); Hernán Ibarra (Investigador Principal del CAAP).*

*El horizonte político va a estar crecientemente condicionado por la proximidad del proceso electoral en tanto que el espacio político se encuentra en configuración sin claras perspectivas de opciones de centro, derecha o izquierda. El gobierno busca consolidar su acción política en un marco decisionista que supone riesgos para la institucionalidad y reglas definidas por la Constitución del 2008.*

**H**ernán Ibarra. En la política actual se destacan un conjunto de conflictos que definen antagonismos y adversarios sustentados en la producción de leyes cuya iniciativa proviene de modo general del ejecutivo con una Asamblea Nacional donde Alianza País tiene dificultades crecientes para alcanzar la mayoría.

La creación de múltiples ámbitos de regulación estatal ha proseguido, tal como la Ley de control del mercado que establece un marco institucional para evitar la concentración de la economía y abre un espacio para el desarrollo de la pequeña y mediana empresa. Por otra parte, la intervención del ejecutivo en la reestructuración del poder judicial plantea serias dudas sobre la autonomía de la función judicial.

Sin duda, los mayores escollos se han producido en el debate de la Ley de

Medios. El plano central que ha adquirido este debate, explicita la intención gubernamental de establecer un dominio sobre la opinión pública mediante controles y regulaciones que disminuyan la capacidad de intervención de los medios privados de comunicación en la determinación del espacio público. La desmesurada sentencia judicial sobre el caso del diario *El Universo*, sin precedentes en la historia ecuatoriana, plantea que la aplicación de disposiciones penales ya superadas en el derecho internacional configura una penalización de la opinión periodística, al margen de que el periodista Emilio Palacio haya utilizado lenguaje incontrolado en sus artículos.

La aparición de una Coordinación de sectores de izquierda y movimientos sociales tiene como ejes la oposición a la penalización de la protesta y el cuestionamiento al extractivismo. Esta oposi-

ción política desde la izquierda también quiere adquirir una presencia articuladora que propone unir agrupamientos de izquierda cuyas bases sociales se hallan afectadas por el impacto de la acción del gobierno, que de todos modos ha realizado políticas que también podrían ser parte de sus objetivos.

Este panorama tiene como trasfondo la profundización de la crisis económica mundial que producirá efectos en el comercio exterior del Ecuador y por consiguiente en disminuir el crecimiento económico.

¿Cómo caracterizar la acción gubernamental? ¿Qué implicaciones tiene el debate sobre los medios? ¿Qué espacios tiene la oposición política?

*Manuel Chiriboga.* Un aspecto que debe subrayarse es que estamos cerca del inicio de un proceso electoral y que de una u otra manera, parte de la acción gubernamental y parte de la acción de los diversos actores comienza a ser influida por las expectativas de lo que será esa confrontación electoral que se dará en el año 2012, recordemos que las elecciones tendrán lugar a inicios del 2013.

El año electoral estará marcado por un cierto grado de incertidumbre en el plano económico y sobre todo en los ingresos públicos, que me parece lleva al gobierno a buscar cierta fortaleza, cierta continuidad en la acción pública, que no pueda ser afectada por su capacidad de gasto y su capacidad de mantener los diversos programas que tiene. Ese hecho electoral adicionalmente configura algunas de las acciones que el gobierno establece de cara al tema de la comunicación, al tema de los juicios

contra los periodistas, al tema de la disputa del espacio público y por lo tanto del espacio político, donde de una u otra manera busca arrinconar, debilitar o condicionar a actores no políticos que pueden generar un discurso alternativo, contestatario o al menos disidente respecto a los logros del gobierno.

Algunas de las leyes y particularmente, la Ley tributaria última busca reasegurarse frente a esa incertidumbre de mercado, generar un flujo de ingresos, asegurarse que no vaya a producirse un déficit comercial significativo en el año 2012 y finalmente está el mismo ajuste del gabinete en donde algunas de las figuras políticas se mueven a ámbitos de política instrumental y donde pueden buscar una mayor eficiencia del gasto público con relación a la movilización electoral, especialmente en aquellas regiones o territorios del país donde en la consulta al gobierno no le fue tan bien. El cambio de Doris Solíz al Ministerio Coordinador de Desarrollo Social es el fortalecimiento en el ámbito político en ese campo.

También los actores con proyectos alternativos comienzan a moverse. Este acercamiento de los diversos grupos de izquierda, creo que también comienza a configurar la posibilidad de una alianza político electoral para el año 2012, aún cuando no quede absolutamente claro las características, la agenda y los abanderados de esa posible alianza. Se barajan todavía varios nombres, pero se insiste mucho en la posible figura del ex Alcalde de Quito Paco Moncayo como abanderado o eventualmente alguien más a la izquierda, sea Alberto Acosta o Gustavo Larrea, que podrían indicar ade-

más diversos contenidos de esa alianza de izquierda, tratando de disputar el espacio de izquierda al gobierno o eventualmente una alianza más hacia el centro, tratando de disputarle el espacio político también al centro político. Y por otro lado, lo que parece indicar una cierta voluntad, una facción conservadora de la derecha si cabe esa calificación del lado de Guillermo Lasso y el intento de armar una candidatura de derechas. Mucha de la acción política en el parlamento, este tipo de posicionamiento respecto a temas como las leyes no hay que dejar de darle una lectura también de cara a ese evento, así que me parece que hay un trasfondo de ese tipo y que seguramente este tipo de comportamiento y acción del gobierno, de los actores de la oposición y de parte del empresariado debe leerse en esa clave.

*Santiago Basabe.* Comparto que hay que leer esto en clave electoral. El próximo año es de contienda política y creo que la estrategia del gobierno es incrementar el conflicto político, que tan buenos réditos le ha traído en estos años. Leyes como la de medios de comunicación, son claves porque dan cuenta de aquello, de la necesidad de aumentar el conflicto político respecto a las otras organizaciones o actores políticos aislados que existen, y por otro lado, remarcar la idea de tener un enemigo político, enemigo en términos teóricos, no figurados, de tener con quien disputar el espacio electoral. Al momento no existe una agrupación política, un actor político que tenga la capacidad de interpelar o de interpelarse respecto al presidente de la república. Y ese espacio lo están cumpliendo los medios de comunicación y

esta confrontación creo que se puede entender en función de aquello. Los medios, con poca visión política cayeron en el juego del gobierno de meterse a la arena de la política cuando su acción, su espacio de gestión es diferente. Esa conflictividad política se va a acentuar a fin de diferenciarse del resto y a partir de allí generar un espacio de arreglos y de triunfo electoral. El segundo punto que quería mencionar era que esta agrupación de movimientos políticos alrededor de la izquierda y otros alrededor del centro y la derecha me parece que es muy diversa, con pocas capacidades de aglutinarse en torno a objetivos comunes. En el lado de la izquierda yo no veo claramente en qué pueden ser cercanas o las ideas de Alberto Acosta con las del MPD por ejemplo. Más allá que espacialmente estén hacia la izquierda no encuentro realmente que las lógicas y los objetivos políticos de Larrea, Acosta y el MPD sean similares. En el centro igual hay tensiones aunque menos evidentes. César Montúfar quizás el Dr. Andrés Páez, son opciones; no obstante creo que el ex alcalde de Quito Paco Moncayo, es la carta que está jugando en primera instancia en ese sector. Hacia la derecha veo poca capacidad de maniobra, Guillermo Lasso quizás es el único que sobresale de momento aunque a veces me da la impresión que sus intenciones políticas reales él las va viendo cada vez más con mayor distancia. Creo que hay una valoración de ese tipo desde la gente que está cercana a él.

Si es un año de campaña electoral en un gobierno como el de Correa, esa campaña electoral se hace con recursos económicos y para ser un buen candida-

to y tener buenos resultados hay que tener dinero, hay que tener propaganda, hay que afianzar las clientelas políticas, que me parece en buena parte del país, sobre todo en los estratos más bajos en términos económicos, el gobierno ha logrado sedimentar aunque con algunas deficiencias. Esto explicaría el movimiento de la Ministra Solíz al Ministerio de Desarrollo Social que es clave en términos de progreso para el país, pero también es clave en términos de patronazgo y clientela electoral.

De otro lado, la reforma del poder judicial creo que es un punto que puede terminar generando más perjuicios que beneficios al gobierno. Se produjo una purga de ministros en la Corte Superior de Guayaquil, se echó a la Presidenta de la Corte, está el asunto no demasiado esclarecido de las renuncias voluntarias en la Corte y la ilusoria idea de cambiar en 18 meses a una administración de justicia con problemas estructurales tan serios como es el caso de la ecuatoriana.

Creo que el juego político del gobierno es la Corte Nacional, tengo la impresión y espero equivocarme, que el juego del presidente en términos de demostrar un resultado eficiente es el tipo de Corte Nacional que se va a formar y más específicamente el tipo de presidente de la Corte Nacional que se va a designar y el tipo de juicios que están en la Corte, que ese presidente va a resolver. Al respecto creo que el gobierno tiene claramente un nombre que por asuntos no solo jurídicos sino personales resolvería casos de mucho conflicto social para el país, me refiero al caso Filanbanco expresamente, y que podría generar muchos réditos al gobierno. Al final creo que para el go-

bierno cambiar la corte este momento es instrumental puesto que a través de determinadas decisiones judiciales pretende dar un fuerte golpe político. Estos juicios, tanto en la corte nacional como eventualmente en la constitucional se resolverían en los primeros meses o a mediados del próximo año, lo que coincide con el calendario electoral.

Y finalmente un punto que a mí me parece que los actores políticos lo han relativizado es en dónde tiene que ubicarse la oposición que era el otro punto que aquí mencionó Manuel. Yo creo que el espacio para llenar es el espacio del centro. En realidad, las clases medias fundamentalmente, son los sectores que no son correístas en este momento, que lo fueron quizás en algún momento pero que ahora son muy resistentes al gobierno. También las clases medias altas, la derecha conservadora también por supuesto son muy resistentes y creo que el espacio ahí está dado desde el centro un discurso político moderado, un discurso político que declare la necesidad de recuperar el Estado para los sectores sociales, pero que al mismo tiempo piense en la necesidad imperiosa de abrirse al mercado en términos de generar recursos, de mantener la dolarización, de mantener una balanza comercial estable y en ese punto más allá del General Moncayo, no veo otro actor que pueda cumplir ese papel. Lamentablemente me parece para esas aspiraciones políticas, Moncayo juega con un factor en contra que es la ausencia de un aparato partidista estable, la ausencia de apoyos sectoriales fuertes, lo que podría diezmar su posible candidatura. El juego electoral del 2013 en realidad para los actores de la oposición

de la línea del espacio ideológico que provengan no es tanto ganar las elecciones a Correa sino cubrir ese escenario político que está vacío, es decir meterle competencia al mercado electoral que al momento es monopólico y eso es mucho porque te reconfigura la distribución del espacio político no tanto en el ejecutivo sino a nivel de la legislatura que es lo fundamental. Aquí, en la legislatura y los resultados de las próximas elecciones me parece que el gobierno es donde más teme, es decir, no le preocupa tanto ganar la presidencia, pero sí cómo se va a manejar la legislatura del 2013 si ahora con un número de legisladores cercano al 50% le ha costado mucho pasar las leyes, imaginemos el escenario con un 25 con un 30% de apoyo de legisladores oficialistas y el resto de oposición. El gran objetivo de la oposición en general mas allá de que es variopinta es eso, es llenar el espacio, generar nueva competencia electoral no sé si partidista, a mi me cuesta creer que el país al menos en el corto plazo pueda tener un sistema de partidos consolidados en estricto sentido, pero si al menos disputar esta hegemonía que ha tenido el presidente en los últimos 4 ó 5 años.

*José Sánchez- Parga.* Hay dos temas cuya convergencia me parece configura una particular coyuntura: se trata del problema de los conflictos y el de la oposición política. La actual problemática de los conflictos se origina en la misma Constitución. Nuestros padres o padrastros de la Constitución quisieron hacer la más progresista y la más ideal de todas las Constituciones de América Latina, pero a costa de una Constitución excesivamente constituyente y muy poco cons-

tituida, es decir carente de bases institucionales en la sociedad, que hicieran viable su aplicación. Este desfase y diferencias entre, por un lado, los niveles más ideales e ideológicos y también los más normativos y enunciadores de la Constitución y, por otra parte, su aplicación práctica en la realidad del país, donde el déficit de institucionalidad es tan grande no había mediaciones suficientes y consolidadas, para llevar a cabo la realización concreta del proyecto constitucional.

La aplicación de la Constitución a la realidad requeriría todo un trabajo de legislación de reformas y transformaciones institucionales, que desde el principio se anunciaba inevitablemente conflictivo. Y de hecho, los conflictos que se inician con la Ley de Aguas, la Ley de Minería entre el 2009 y 2010, después se suceden todas las grandes reformas fiscales, energéticas, educativas, de seguridad social, judiciales, etc. Este ambicioso programa de cambios comportó un forcejeo y enfrentamiento continuo con los más diversos sectores de la sociedad.

El otro problema es que los conflictos sociales, se han vuelto cada vez más políticos, convirtiéndose en el principal soporte de la oposición al gobierno. Los conflictos sociales se politizan en el país a partir de los años 90 cuando la conflictividad social deja de ser reivindicativa y se vuelve protestataria, pero en estos últimos dos años el posicionamiento político de los conflictos sociales y su oposición al gobierno es muy marcado. El caso de la conflictividad indígena se muestra muy representativo de este fenómeno. En el transcurso de los dos últimos años el movimiento Indígena, pero muy

en particular las organizaciones indígenas y sobre todo sus dirigentes han hecho de la oposición al gobierno un espacio de reforzamiento político, de cohesión interna y de liderazgo, dado que ningún dirigente indígena es elegido como dirigente si no da muestras de una posición anticorreísta. Esto ha podido ser constatado primero en la elección de Marlon Santi, y después en la elección de Cholango a Presidentes de la CONAIE. La importancia que tiene este nuevo modelo de liderazgo en los posicionamientos políticos por parte de los dirigentes indígenas, se constata en su presencia y representatividad mediática. Es el caso por ejemplo de Lourdes Tibán la indígena más entrevistada en los medios nacionales e incluso internacionales, en razón de su militante oposición al gobierno y sobre todo por su casi personal enfrentamiento con el Presidente.

El otro elemento que me parece importante y que ustedes ya han tratado es la oposición política. Creo que el problema de la oposición política es que ésta se ha ido desinstitucionalizando, lo mismo que las otras instituciones de la democracia y de la representación democrática. Cuando todavía en los años 80 y 90 la oposición política presentaba la forma de una pugna de poderes, a pesar de las crispaciones de las fuerzas en pugna y de las metástasis de los poderes enfrentados, que rebasaban el ámbito parlamentario y llegaban a involucrar a todas las otras instituciones del Estado incluidos los Municipios como el de Guayaquil, aquella oposición era democráticamente gobernable, contribuía al desarrollo democrático y quedaba circunscrita a los límites institucionales de la política. Hoy en

cambio al desinstitucionalizarse, la oposición política hace que la “pugna de poderes” degenera en una lucha de poderes en pugna, que trasciende los espacios del sistema político, para difundirse por la misma sociedad. Es la misma sociedad civil la que se convierte en arena de las divisiones políticas y de los enfrentamientos políticos. El otro efecto que tiene la desinstitucionalización de la oposición política es que ésta se traduce más bien una pluralidad de “opositores políticos”, los cuales más que interpretar una oposición se presentan como representantes de otro proyecto político, programa de gobierno o estilo de gobernar. En definitiva más que opositores políticos actúan como potenciales candidatos en campaña electoral de una futura elección. Finalmente otra consecuencia de la desinstitucionalización de la oposición política y de sus otras consecuencias es su *mass-mediación*. Pero además, si la oposición política se ha vuelto cada vez más mediática, no es solo por efecto de la politización de los mismos medios sino también porque éstos se han convertido también en actores de oposición política.

*Hernán Ibarra.* Efectivamente, cuando se piensa en la oposición política es fácil darse cuenta que no se encuentran liderazgos constituidos con suficiente consistencia y lo que ha mencionado Santiago respecto al espectro de fuerzas de izquierda, que evidentemente es una convergencia ocasional ante un opositor. Pero el MPD no ha reformulado su modo tradicional de ver las cosas, persiste en una visión instrumental de la democracia. El PCMLE no ha cuestionado para nada su imaginario estalinista, todavía

exhiben públicamente la efigie de Stalin, un anacronismo de índole ideológica. Un espacio de convergencia de izquierda tendría que debatir y discutir qué implica asumir a estas alturas un programa democrático, que significa una propuesta de transformación democrática, porque ya ciertos elementos programáticos de la izquierda los está realizando este gobierno.

Por el lado de la derecha, sería interesante que apareciera una derecha leal, y de alguna manera Guillermo Lasso da esa imagen de una persona ecuánime, que trata de establecer vínculos desde el capital hacia los sectores populares con ese programa del Banco del Barrio. En la imagen que él quiere proyectar, la conexión con el jefe de la derecha española, José María Aznar, más que ayudarle le podría perjudicar. Sin embargo, se presenta en todo caso como un líder empresarial moderno, diferente a Álvaro Noboa, que desde la costa desea alcanzar un espacio nacional de representación. El espacio del centro que representa Paco Moncayo, estoy de acuerdo en esta idea de que carece de un aparato partidario y no está en capacidad de ser muy aceptado por los sectores de izquierda en el caso de una alianza de centro izquierda. El espacio político está todavía en configuración y deja muchos aspectos sin capacidad de articulación todavía.

Este papel de los medios asumiendo un papel político, me parece que empezó de una manera muy consistente desde la caída de Bucaram. En el año 96 fue cuando los medios empezaron a configurar un papel de interpelación propio respecto de la política, pero también de

definición de posiciones. Si se intenta una visión histórica de los medios impresos en el Ecuador, por razones que ignoro, en el Ecuador ha predominado una prensa liberal de diversos matices. *El Universo*, *El Telégrafo*, *El Comercio*, el mismo diario *Hoy*, todos han sido de una u otra manera periódicos liberales en diversas variantes y es curioso constatar como en la década del 50 prácticamente desapareció la prensa conservadora; el diario *El Tiempo* en la década del 60 fue un intento de rearticulación de la prensa conservadora, pero cuyo cuerpo de redacción reapareció parcialmente en el diario *Hoy* en la década del 80. También ha sido constante la marginalidad de una prensa de izquierda cuyos momentos más espectaculares pudieron haber sido los de la revista *La Calle y Mañana* en los años 50 y 60. Lo usual ha sido una prensa partidaria de izquierda raquítica; aun ahora podríamos por supuesto encontrar uno que otro medio de izquierda disperso por ahí en el terreno de los medios, pero sin una real eficacia. Este conflicto de los medios también nos ilustra este problema histórico de la configuración de la prensa en el Ecuador que ha sido el predominio de una prensa liberal de diversos matices, que ha sabido conjugar siempre con mucha habilidad la publicidad de la empresa privada y también el uso de la propaganda gubernamental como recursos ingentes que proporciona la publicidad para sostener los periódicos. En esta confrontación con los medios, Correa les ha puesto encima una presión para obligarles a abandonar su espacio liberal de diversos matices y situarse en un espacio de mayor neutralidad en el espacio político.

*José Sánchez-Parga.* Si no hay un programa de oposición que podría ser diferente de lo que más o menos pretende llevar a cabo el actual gobierno, creo que este es un problema, que atañe menos al gobierno y a sus políticas gubernamentales cuanto a las formas de gobernar. En este sentido habría que reconocer que la oposición política y las confrontaciones de los opositores políticos se agotan en gran medida en las críticas al Presidente. Las otras orientaciones de la oposición política parecen incurrir en ciertas contradicciones. Si por un lado el apoyo con que el actual gobierno llega al poder y sigue gobernando consiste precisamente en su proyecto contra-neoliberal y en su programa de totales y profundas transformaciones, por otro lado este mismo programa de gobierno se encuentra hostigado tanto por quienes se resisten a los cambios como por quienes los pretenden o más radicales o realizados de otra manera. Esto explica que la oposición al gobierno tenga un frente de derecha y “conservador” o “reaccionario” y un frente que se disputa los posicionamientos de izquierda con el mismo gobierno. Más que de una disputa ideológica se trata de una lucha por legitimaciones políticas y disputa por la alternativa de gobierno. Pero lo que es muy real en Ecuador como en las otras democracias modernas es que la oposición política ha dejado de ser parte orgánica e institucional del gobierno democrático, una forma particular de co-gobernar, para reducirse a la condición de adversario y a la práctica militante del hostigamiento que procure la mayor ingobernabilidad posible. Como si cuanto peor gobernara

el gobierno más y mejor se legitiman sus opositores.

*Manuel Chiriboga.* Efectivamente, el tema central es la disputa por el centro político; como los diversos actores se mueven en torno a representar a las clases medias asociadas normalmente con ese centro, y me da la impresión que los actores se mueven en torno a tres ejes que es interesante pensarlos en torno a la ocupación de ese espacio.

El primero es el tema de crecimiento económico respecto al buen vivir, calidad de vida. Tengo la impresión que buena parte del gobierno se alinea claramente en un eje de crecimiento económico, mientras que un conjunto de actores sea el movimiento indígena, el ambientalismo, comienzan a pensar más bien el tema de otro crecimiento de base antiextractivista, soberanía alimentaria. Ahora entre estos dos polos de ese eje me da la impresión que el centro más bien busca un cierto crecimiento de más amplia base social. Este vértice creo que organiza buena parte el posicionamiento de los actores en la coyuntura. Alberto Acosta en buena parte representa a estos sectores del buen vivir, anti extractivistas, soberanía alimentaria, etcétera, y cómo ellos negocian con partidos como el MPD, allí es donde encuentro dificultades, son imaginarios no necesariamente coincidentes.

Un segundo eje podría pensarlo en torno a autoritarismo y democracia, es decir cuánto el gobierno es capaz de sobrerregular la actividad no solamente privada sino ciudadana, regular el comportamiento de los actores, regular la justicia, romper la idea tradicional de separación de poderes, respecto a otros

grupos que más bien disputan o buscan una situación de mayor liberalismo, de controles mutuos entre diversas esferas de lo público, este sistema de balances y cheques, de funcionamiento de la institucionalidad republicana. Y ese es crecientemente un conflicto de alineamiento entre actores en torno a lo uno y lo otro.

No necesariamente, hay una coincidencia entre los dos ejes descritos y eso creo que es la dificultad en constituir alianzas en torno a temas centrales del conflicto político.

Un tercer eje es el tema de redistribución, igualdad, equidad y crecimiento económico per se. Este es el conflicto más clásico entre neoliberalismo y redistribución estatal, la derecha se posiciona ante un crecimiento más centrado en el mercado con la idea de que esto de alguna manera terminará beneficiando vía empleo a sectores de bajos ingresos, mientras que el gobierno insiste en el tema de regulación. En ese campo, la izquierda especialmente no tiene discurso alternativo al gobierno, salvo en temas como tierras y aguas que podrían sin embargo indicar entradas diversas a este tema de cómo hacer redistribución, cómo mejorar equidad respecto a crecimiento. Tal vez se podría volver más complejo a este análisis, pero en torno a estos tres grandes ejes: extractivismo y buen vivir; autoritarismo y democracia; crecimiento y redistribución. Se podría pensar como se mueven los actores en torno a la coyuntura, qué posibilidades existen de que se armen alianzas en torno a actores que se mueven con diferentes intencionalidades políticas respecto a estos tres ejes organizadores. La distinción clásica del espacio político, al estilo de Bobbio entre derecha e izquierda basada en re-

distribución y equidad me parece que se ha desplazado a ejes que tienen que ver con nuevos temas en el contexto actual, no solamente aquí en Ecuador, sino que en muchas partes.

*Santiago Basabe.* En el campo constitucional resulta llamativo ver que Ecuador tiene una Constitución extensa aunque aquello habla mucho de cómo fue elaborada, qué tipo de actores estuvieron inmersos en su elaboración, qué tipo de dinámicas estuvieron alrededor de aquello y como a mi parecer esta constitución es una colección de demandas de diferentes grupos sociales, de diferentes ONGs, de diferentes actores que fueron carentes de satisfacer esas preferencias en constituciones previas y que terminaron elaborando una gran Constitución que en realidad es una ley. Una constitución suele ser pequeña, orientadora de la política para que las normas secundarias sean las que ejemplifiquen. En el caso ecuatoriano, es lo contrario, con una carga excesivamente idealista entre el tipo de ley y el tipo de sociedad a la que se va a aplicar esa ley. Montesquieu tenía una frase brillante cuando él decía “a cada país no hay que darle la mejor ley, hay que darle la ley que puede cumplir”. Así, hay una cantidad de garantías que están establecidas en la Constitución que no tienen una contraprestación directa con la realidad de los hechos y ahí la sociedad empieza a sentir nuevamente que la Constitución no se puede reflejar en la realidad y eso genera conflictos, genera tensiones y me parece en alguna medida que el resultado de aquello es la consulta popular.

Me da la impresión que la consulta en el tema de justicia fundamentalmente da cuenta de que el gobierno al poco

tiempo se percata que la forma de estructuración de la Corte Nacional a través del Consejo de Participación es inviable. Con esta forma de elegir la corte nacional esto iba a ser un embrollo, un problema para el país más allá de intereses políticos específicos. Adicionalmente, este triunvirato que está en el Consejo de la Judicatura al menos pudo ser más participativo y más amplio a fin de aligerar en algo la clara violación constitucional que se dio en la convocatoria a consulta popular, pero que, insisto, me parece que refleja esos grandes vacíos que tiene la Constitución y que en el mediano plazo se van a ver reflejados en una mayor desinstitucionalización que la que tenemos ahora. La acción de protección extraordinaria para casos de la Corte Nacional que pueden pasar a la Corte Constitucional, esta capacidad de todos los jueces de echar abajo leyes u ordenamiento jurídico intermedio o inferior independientemente del tema en el que trabaje ese juez va a ser uno de los temas en los que se evidencie la falta de visión de los asambleístas constituyentes. Esta Constitución refleja una visión claramente normativista, garantista en un sentido estrictamente jurídico, pero que ha dejado de pensar en lo político, que ha dejado de reflexionar cuan viable es que hagamos determinada reforma, cuan posible es dar la ley en la medida de la población a la que nos referimos y eso da cuenta de un proceso que va caminando hacia la mayor desinstitucionalización del país, que tampoco creo que llegue a un colapso, sino a lo de siempre, hacer una nueva Constitución.

Respecto a la oposición, ¿se está oponiendo a cómo gobierna Correa, a su

estilo personal o se está oponiendo al gobierno de Correa?, porque son dos cosas distintas y creo que en ese sentido, en términos de observar lo que hace Correa como gobierno no como actor político, la izquierda se queda sin discurso porque no tiene una alternativa real y clara frente a lo que plantea Correa en términos sociales, en términos de infraestructura. Quizás la excepción es el tema ambiental, que me parece en términos estrictamente electorales es un tema que no vende nada. Amparar una agenda de política a partir de la discusión ambiental en países como los nuestros no es un espacio que va a capturar votos, no es un país desarrollado donde se han superado necesidades básicas y podemos pensar en las otras, en las del porvenir. Creo que necesitamos resultados para cuestiones como la pobreza, la educación de baja calidad, la salud y pensar en lo otro en la racionalidad del elector me parece que es poco beneficioso en términos estrictamente electorales. Ahí me parece que el espacio está más bien para los grupos de centro en términos de plantearse como una diferencia respecto a lo que hace Correa en el tema Estado mercado y creo que ese es el gran espacio. La gran plataforma electoral que tendría una posible coalición de centro entre los que no son repelentes entre sí para plantear esto podría generarse alrededor de este tema, hay que incentivar que el Estado intervenga en los temas sociales que el Estado nos de mayor seguridad social, mayor educación, pero hay que permitir la inversión privada, no podemos sostener un aparato estatal tan grande, no podemos sostener un aparato productivo en función de lo público.

Hace poco FLACSO publicó un libro de Beatriz Cepeda y Luis Verdesoto basado en encuestas de opinión pública donde entre otras preguntas se plantea qué piensan los ecuatorianos de los Estados Unidos, y la gente es muy favorable al gobierno imperialista, hegemónico según el gobierno, pero que a la gente en realidad no le molesta. Por el contrario ven a Estados Unidos con buenos ojos porque tienen familia, porque vienen remesas de allá, porque en general están observando que es una economía que con los defectos que puede tener cualquier economía y más aún en contextos internacionales como el de ahora, genera progreso o se observa al menos la idea de progreso. Eso me parece que es un nicho electoral que puede ser aprovechado por una visión de centro renovada con una idea clara de lo que debe ser una economía moderna. Lasso es una opción en este punto aunque creo que otro factor que le jugaría en contra es el tema de su cercanía con determinados posicionamientos religiosos bastante conservadores y que creo en alguna medida afectarían a su posible candidatura. Pero también se me ocurre Pablo Lucio Paredes, que además cumple los requisitos que cumplió Correa en su momento, una persona que no es de la política, una persona académica, que tiene estudios de postgrado, que es equilibrado.

Me parece que Pablo Lucio podría ser una de las opciones junto al General Moncayo, quien tiene una mayor proyección nacional por ser un General de la República que conoce el país. Pablo Lucio más centrado en la sierra, pero que podría plantear una propuesta diferente fundamentalmente en términos econó-

micos, porque en términos políticos es difícil establecer cosas nuevas, generar mayor democracia, generar mayores libertades quizás, pero son cuestiones que al final como en el tema ambiental la gente no las siente. En sociedades como ésta, donde me parece que las personas son tan despolitizadas, son poco ciudadanos en términos de conocer derechos y obligaciones, el discurso de la libertad de los medios de comunicación, el discurso de la libertad de opinión no pega en realidad. Al común de los electores eso le es indiferente, "eso no tiene que ver conmigo, tiene que ver con el periodista" dice la gente, no tiene una reflexión de mediano y largo plazo al igual que en el tema ambiental, pero sí creo que en el económico sí hay un espacio en el que se puede generar una posibilidad al menos de competencia política.

*Manuel Chiriboga.* Recientemente, el Presidente estuvo en la parroquia Nuevo Paraíso en Zamora Chinchipe y terminaron en insultos con el Prefecto Quishpe. Todo tenía que ver con la elección de las autoridades de la Junta Parroquial, donde el gobierno trataba de influir para tener una junta favorable a las negociaciones mineras y obviamente Quishpe denunciaba que este gobierno de derecha lo único que quiere es favorecer las trasnacionales canadienses. Quiero decir con esto que la disputa ambiental tiene significación, tal vez no términos de la votación nacional, pero sí en la acción política local y provincial que en última instancia es también una disputa por lo que será la Asamblea en el 2013 y ahí me parece que estos ejes de articulación sí tienen una manifestación política concreta y extremadamente significativa.

Sí la disputa es sobre el centro político, creo que tiene que ver con este tema de mercado y Estado que es un tema central. Ahora tenemos un crecimiento que es básicamente organizado en torno al gasto público, el crecimiento de aquellos segmentos de la economía que no están vinculados a ese gasto público es raquítico. El empleo que crece en este país es el empleo público frente a un estancamiento en el empleo privado, pero siendo éste un tema y efectivamente la capacidad de construir un discurso alternativo en torno a esto, un tema central de la disputa por el centro. Pensando en las clases medias el tema de autoritarismo y democracia y republicanism, sistemas de control, institucionalidad en definitiva, puede también convertirse en un ámbito de localización de los actores respecto a la coyuntura política, ser otro de los temas de alineamiento.

La disputa principal hacia el 2013 es sobre todo la Asamblea. Lo que hablamos de Pablo Lucio o el mismo Lasso, más están pensando en el 2017 que en el 2013. Las posibilidades efectivas de aglutinar una candidatura que le dispute realmente la presidencia a Correa, creo que es compleja y difícil y todos parten de cierto escepticismo sobre eso, pero en cambio la disputa por la Asamblea sí, me parece que es un tema donde en definitiva se va a jugar el tercer período de Correa y por lo tanto su capacidad de permanencia del proyecto político en el más largo plazo, porque un resultado adverso en la Asamblea implicaría al menos un período bastante más complejo en términos políticos y mucho menos de garantía de éxito electoral y presidencial para Correa.

*Hernán Ibarra.* Me parece que los rasgos del gobierno de Correa están apuntando cada vez más a la configuración de mecanismos autoritarios de toma de decisiones en la acción política, basta nada más revisar la impresionante cantidad de decretos de estado de excepción que se han producido durante los últimos tres años. Estos decretos se han dirigido al encapsulamiento de conflictos, en otros casos han sido para dar cambios del gasto público o para contratación pública. Este decretismo configura procedimientos autoritarios, pero también me parece que hay otras presiones que se han dirigido en esa dirección, es el caso de toda la penalización de la protesta social que ha recurrido a una legislación antigua para su sanción. Me temo que tampoco sean temas de preocupación de la población, es decir, que si bien pueden molestar a los sectores medios y a ciertos sectores políticos más preocupados del tema de la democracia o de las garantías constitucionales, se encuentra la ausencia de un mínimo movimiento de derechos humanos en torno a la penalización de las movilizaciones sociales y sus dirigencias. Sin embargo, no creo que podríamos hablar de Estado autoritario porque de todas maneras hay formalmente poderes estatales distintos, pero sí diríamos que están muy presentes estos elementos de autoritarismo que pueden usar resortes provenientes de una legislación que se halla en antagonismo directo con el garantismo de la Constitución.

*José Sánchez-Parga.* El autoritarismo es sobre todo un problema sentido y percibido no por la mayoría de la población. Todo lo contrario. El *Latinobarómetro*

con sus sondeos de opinión desde hace dos décadas está indicando cómo en Latinoamérica y muy particularmente en el Ecuador no sólo se aprueban sino que se reclaman los gobiernos autoritarios. Por eso no pienso que ese autoritarismo afecte a todo tipo de sectores sociales. Lo que sí me parece y no está ligado al autoritarismo sino con un ejercicio muy centralista y personalista del poder, y que al mismo tiempo refleja mucho esa suerte de soledad política del presidente y su decisionismo gubernamental. Las frecuentes sucesiones de Ministros y de configuraciones de gabinetes que ha batido todo récord en relación a otros gobiernos es una buena prueba de este fenómeno. Este gobierno en su estilo de gobernar acusa defectos políticos estructurales propios de todo gobierno sin partido gobernante, que genere cohesiones y continuidades y estabildades, sobre todo cuando se emprenden grandes cambios y se inician ambiciosos procesos institucionales.

*Santiago Basabe.* En relación a las organizaciones de derechos humanos y las organizaciones sociales que antes de este gobierno hacían protestas por cosas bastante menores en la Plaza Grande y los espacios públicos y ahora no hacen nada, creo que en buena medida responde a que el gobierno en eso sí de forma inteligente para sus intereses supo cooptarles a la mayoría de aquellos. Ahora las organizaciones sociales y las de derechos humanos son parte del gobierno, son ministros, vice ministros, embajadores o asesores. El presidente, por el ala ONG que estuvo al inicio dentro del gobierno, supo cómo manejar ese tipo de voces disidentes, esos jugadores con ca-

pacidad de veto en las calles. Y ahí se explica en buena medida, no encuentro otra razón de ser en términos prácticos, la Secretaría de Pueblos y Movimientos Sociales, que fue creada específicamente para eso, para monitorear, controlar y generar una relación de patronazgo con estas organizaciones.

En el tema del autoritarismo, se ve encuestas de opinión pública, cuál es la institución mejor valorada: los militares, y la gente en general dice estábamos mejor con los militares porque hay un imaginario de autoritarismo a nivel de las clases menos favorecidas en términos económicos sobre todo que es fuerte y que más que todo se refleja en los votos de Correa. Si observamos el gran baluarte de Correa está ahí en la gente que siente que él está reivindicando sus derechos y que de hecho violaciones abiertas a determinadas garantías no les afectan a ellos sino más bien a los que permanentemente les agredieron en términos de incumplir las promesas políticas.

En una investigación corta que estoy realizando con un par de colegas, uno de los EEUU y otro de Inglaterra sobre los cambios ministeriales desde 1979, se observa que hasta el 2006 los cambios responden a variaciones de coaliciones ejecutivo- legislativo y a la necesidad del presidente de redistribuir espacios de poder entre los partidos que le van apoyar en la legislatura. Con la llegada de Correa eso cambia radicalmente y lo que se da es un reparto, en ese sentido similar, pero al interior del gobierno, al interior de la agrupación de gobierno y eso da cuenta de la ausencia de una organización política con cierto nivel de homogeneidad y cierto nivel de estructuras. Lo

que se encuentra más bien son dos o tres grupos políticos claramente diferenciados dentro del gobierno, uno más ideológico de izquierda, otro mucho más pragmático que va ganando espacio y otro mucho más mercantilista que estaría con este gobierno o con el que venga, porque su afán no es de adquirir poder político en estricto sentido sino generar lógicas extractivistas de los recursos públicos. Cada reforma de los gabinetes, en buena medida se puede leer en esa clave, cómo vemos cada uno de estos tres grupos, que antes eran cuatro, cuando estaba Larrea y ese sector, se van redistribuyendo el poder y también se va observando como el número de ministros de cada grupo va variando, unos van perdiendo espacios de poder a costa de otros.

*Manuel Chiriboga.* Por eso localizo el tema de tendencias autoritarias respecto a democracia- republicanismismo muy hacia la clase media, efectivamente yo creo que el instinto tradicional de los estratos D y E es hacia gobiernos fuertes que les cumplan las cosas que prometen. El tema de seguridad es el problema más complejo que en los sectores de ingresos más bajos, más bien fortalece esa demanda de

autoritarismo, no de otra manera se puede leer ese crecimiento tan sostenido de Correa en la costa y en segmentos populares. Creo que en las clases medias el discurso por ejemplo de alguien como César Montúfar está organizado en torno a esa cuestión, el debate sobre la Ley de comunicación, pero creo que refleja visiones de al menos ciertos segmentos de las clases medias que sobre todo es una disputa por el tema de institucionalidad y hay obviamente aspectos que pueden volver más visible ese tema para las clases medias.

La nueva configuración del tribunal electoral es homogénea, ya no hubo ningún espacio para minorías, o lo que está haciendo la Comisión transitoria de la judicatura, que no es la reforma per se ni nada, sino este juez que está molestando que nos puede afectar el resultado del juicio X lo sacamos. Reviste preocupación, la multiplicación de juicios ya no solamente son los periodistas, un tema de utilización muy fuerte del poder estatal para amedrentar a la oposición que nuevamente llevan a una reacción en sentido de institucionalidad de ciertos principios básicos de democracia, de procedimientos.

## Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2011

*El incremento de la conflictividad se halla marcado por factores relacionados con la oposición política. Se mantiene una tendencia al crecimiento de los conflictos laborales junto a una menor incidencia de la conflictividad indígena y campesina.*

### Número de Conflictos

**C**omo era de suponerse de acuerdo a las constancias observadas durante los dos últimos años, se mantiene un crecimiento sostenido de la

conflictividad socio-política, y que las cifras del último período no hacen más que confirmar, al mantener un número de conflictos superior a los dos períodos precedentes.

### Número de conflictos por mes

| FECHA             | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|-------------------|------------|----------------|
| JULIO / 2011      | 81         | 28.32%         |
| AGOSTO / 2011     | 71         | 24.83%         |
| SEPTIEMBRE / 2011 | 74         | 25.87%         |
| OCTUBRE / 2011    | 60         | 20.98%         |
| <b>TOTAL</b>      | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

**Fuente:** Diarios, El Comercio y El Universo

**Elaboración:** -UI-CAAP-

La tendencia ratifica un comportamiento estratégico de la conflictividad, que responde de manera preponderante a una oposición al gobierno. Como se había previsto en el análisis de los datos del período anterior (febrero – junio

2011), tras el coyuntural decline del número de conflictos entre noviembre 2010 y febrero 2011, se mantiene la elevada frecuencia de los conflictos marcados por la oposición política al gobierno.

## Evolución de la conflictividad: 2009-2011

| Períodos             | N. conflictos | T/C  |
|----------------------|---------------|------|
| Marzo – junio 2009   | 95            |      |
| Julio – octubre 2009 | 134           | + 41 |
| Novbre – febr. 2010  | 220           | +64  |
| Marzo – junio 2010   | 270           | +22  |
| Julio – octubre 2010 | 358           | +32  |
| Novbre.– febr. 2011  | 248           | - 30 |
| Marzo- junio 2011    | 257           | + 3  |
| Julio – octubre 2011 | 286           | +11  |

## Género del conflicto

Los principales géneros o grupos sociales que presentan un mayor aumento de la conflictividad respecto del período anterior son los sectores laborales: el laboral privado (de 20.9% a 30%), el labo-

ral público (de 58 a 64, aunque se reduce en el porcentaje: de 23% a 22%). Asociada a esta conflictividad, aumenta también la que protagonizan los sectores cívico regionales (de 27 a 30) y los urbano barriales (de 57 a 63); aunque los porcentajes se mantienen casi inalterados.

## Género del conflicto

| GENERO               | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|----------------------|------------|----------------|
| CAMPESINO            | 11         | 3.85%          |
| CIVICO REGIONAL      | 30         | 10.49%         |
| INDIGENA             | 10         | 3.50%          |
| LABORAL PRIVADO      | 86         | 30.07%         |
| LABORAL PUBLICO      | 64         | 22.38%         |
| POLITICO LEGISLATIVO | 10         | 3.50%          |
| POLITICO PARTIDISTA  | 3          | 1.05%          |
| PUGNA DE PODERES     | 9          | 3.15%          |
| URBANO BARRIAL       | 63         | 22.03%         |
| <b>TOTAL</b>         | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

Declina sensiblemente el conflicto político institucional, que de 37 (13 legislativo, 18 partidista, 6 pugna de poderes) se reduce a 22 (10 legislativo, 3

partidista, 9 pugna de poderes). Finalmente también se reduce la frecuencia de los conflictos indígenas de 12 a 10.

## Evolución de la conflictividad laboral 2009-2011

| PERÍODOS             | LABORAL PRIVADO | LABORAL PÚBLICO |
|----------------------|-----------------|-----------------|
| Marzo- junio 2009    | 15              | 28              |
| Julio – octubre 2009 | 43              | 33              |
| Novbr. – febr.. 2010 | 40              | 59              |
| Marzo – junio 2010   | 51              | 61              |
| Julio – octubre 2010 | 66              | 117             |
| Novbr. – Febr. 2011  | 52              | 58              |
| Marzo – junio 2011   | 68              | 56              |
| Julio – octubre 2011 | 86              | 64              |

El fenómeno más singular del presente período es que por segunda vez se mantiene inferior el número de conflictos del sector laboral público respecto del laboral privado; cuando en la tradición laboral del país los conflictos del trabajo han sido siempre más numerosos en el sector público que en el privado. Mientras que la tendencia en el sector laboral público es el aumento del número de conflictos, en el sector privado, más sujeto a bruscas alteraciones entre un período y otro, la tendencia sería a una reducción relativa.

**Sujeto del conflicto**

Los actores del conflicto que de manera masiva han protagonizado durante el último período el aumento de la conflictividad respecto del precedente pertenecen principalmente al sector laboral y de la producción: no sólo los trabajadores (de 62 suben a 73) y campesinos (de 8 a 11) acusan un significativo crecimiento del número de conflictos, sino sobre todo sus sindicatos (de 11 a 18). Pero también los sectores empresariales y cámaras de comercio protagonizan un sensible incremento del número de conflictos respecto del período anterior, pasando de 27 a 37 y de 1 a 2 respectivamente.

## Sujeto del conflicto

| SUJETO                   | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|--------------------------|------------|----------------|
| CAMARAS DE LA PRODUCCION | 2          | 0.70%          |
| CAMPESINOS               | 11         | 3.85%          |
| EMPRESAS                 | 37         | 12.94%         |
| ESTUDIANTES              | 18         | 6.29%          |
| FUERZAS ARMADAS          | 1          | 0.35%          |
| GREMIOS                  | 23         | 8.04%          |
| GRUPOS HETEROGENEOS      | 1          | 0.35%          |
| GRUPOS LOCALES           | 29         | 10.14%         |
| IGLESIA                  | 0          | 0.00%          |
| INDIGENAS                | 10         | 3.50%          |
| ORGANIZACIONES BARRIALES | 45         | 15.73%         |
| PARTIDOS POLITICOS       | 16         | 5.59%          |
| POLICIA                  | 2          | 0.70%          |
| SINDICATOS               | 18         | 6.29%          |
| TRABAJADORES             | 73         | 25.52%         |
| <b>TOTAL</b>             | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

El otro intérprete más bien coyuntural de una mayor frecuencia de la conflictividad respecto del período anterior han sido los estudiantes, pasando de 7 a 18; apareciendo como siempre este grupo social como un “actor sintomático”

de la conflictividad social en general. Este fenómeno se refleja de manera clara en las oscilaciones que presenta la evolución de la conflictividad estudiantil incluso en el mediano plazo.

## Evolución de la Conflictividad: Agosto 2009-Diciembre 2011

| Sujet. Conflict. | Ag-09 | Dic-09 | Abrl.10 | Ag.10 | Dic.10 | Abrl.11 | Ag.11 | Dic.11 |
|------------------|-------|--------|---------|-------|--------|---------|-------|--------|
| Estudiantil      | 4     | 11     | 4       | 21    | 20     | 7       | 5     | 18     |
| Grup. Heteroge.  | 4     | 5      | 9       | 4     | 8      | 4       | 11    | 1      |

Por el contrario un comportamiento conflictivo opuesto presenta el denominado “grupos heterogéneos” con una frecuencia de conflictos muy estable, y que respondería a un sustrato permanente de la conflictividad social.

## Objeto del conflicto

Las denuncias de corrupción, que por lo general responden a confrontacio-

nes o acusaciones contra el gobierno o el Estado se mantienen relativamente estables, aunque disminuyen respecto del período anterior, pasando de 39 (15%) a 28 (9%). Por el contrario los rechazos a las políticas estatales, donde más se expresa la oposición política al gobierno, se mantienen con una frecuencia creciente, y superior a las denuncias de corrupción, pasando de 38 (14%) en el período anterior a 83 (29%) en el actual.

Es muy significativo el sostenido decline de las demandas de financiamiento al gobierno y el Estado: si bien aumentan en los tres períodos del 2009 (12, 12, 22) y crecen aún más en los tres períodos del 2010 (44, 48, 59), comienzan a disminuir durante los tres períodos del 2011 (48, 44, 29). Hay que considerar en qué

medida, en cuanto a modalidades conflictivas diferentes respecto del gobierno y del Estado, hay una correlación inversa entre demandas de financiamiento y rechazo de políticas estatales; entre una lógica social y una lógica política del conflicto.

### Objeto del conflicto

| OBJETO                     | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|----------------------------|------------|----------------|
| DENUNCIAS CORRUPCION       | 28         | 9.79%          |
| DEMANDAS DE FINANCIAMIENTO | 29         | 10.14%         |
| LABORALES                  | 89         | 31.12%         |
| OTROS                      | 42         | 14.69%         |
| RECHAZO POLITICA ESTATAL   | 83         | 29.02%         |
| SALARIALES                 | 15         | 5.24%          |
| <b>TOTAL</b>               | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

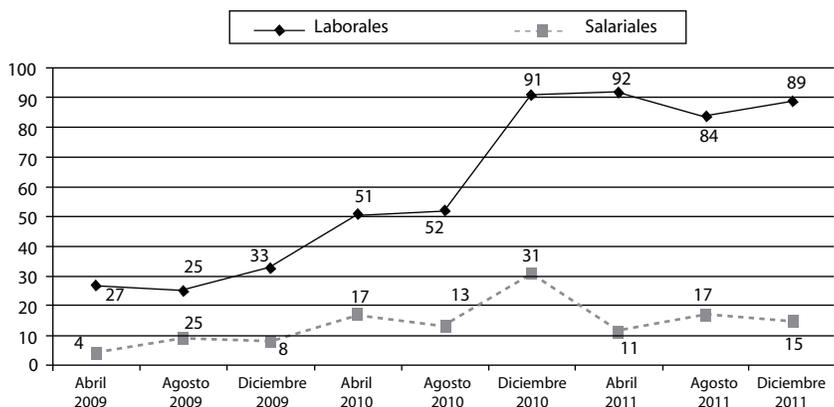
Elaboración: UI-CAAP

Cabe destacar un fenómeno, que parece responder a un comportamiento conflictivo de larga duración y a uno de los procesos más estructurales al interior

del actual mundo del trabajo: el aumento de los conflictos laborales y el consiguiente proporcional decrecimiento de los conflictos salariales.

### Evolución de los conflictos laborales y salariales: Agosto 2009-Diciembre 2011

| Conflictos | Abr. Ag.09 | Dic.09 | Abr.10 | Ag.10 | Dic.10 | Abr.11 | Ag.11 | Dic.11 |
|------------|------------|--------|--------|-------|--------|--------|-------|--------|
| Laborales  | 27 25      | 33     | 51     | 52    | 91     | 92     | 84    | 89     |
| Salariales | 4 9        | 8      | 17     | 13    | 31     | 11     | 17    | 15     |



### Intensidades del conflicto

A diferencia de otros períodos donde la conflictividad política institucional sirve de marco a una conflictividad política que se desarrolla en la escena social, en el último período tiene lugar una si-

tuación contraria: al decline de los conflictos políticos institucionales corresponde un notable incremento de las protestas en cuanto expresión de una conflictividad política protagonizada por actores sociales (pasa de 61 en el precedente período a 82 en el actual).

### Intensidad del conflicto

| INTENSIDAD           | FRECUCENCIA | PORCENTAJE     |
|----------------------|-------------|----------------|
| AMENAZAS             | 28          | 9.79%          |
| BLOQUEOS             | 13          | 4.55%          |
| DESALOJOS            | 11          | 3.85%          |
| DETENCIONES          | 14          | 4.90%          |
| ESTADO DE EMERGENCIA | 6           | 2.10%          |
| HERIDOS/MUERTOS      | 6           | 2.10%          |
| INVASIONES           | 1           | 0.35%          |
| JUICIOS              | 22          | 7.69%          |
| MARCHAS              | 36          | 12.59%         |
| PAROS/HUELGAS        | 11          | 3.85%          |
| PROTESTAS            | 82          | 28.67%         |
| SUSPENSION           | 44          | 15.38%         |
| TOMAS                | 12          | 4.20%          |
| <b>TOTAL</b>         | <b>286</b>  | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

Esto explica el aumento de todas las formas o repertorio con los que se expresan los conflictos sociales: los bloqueos, desalojos y detenciones aumentan un 2.7% respecto del período anterior; y las marchas, paros y suspensiones aumentan más del 4% respecto del anterior período. Si por un lado se considera que ha sido la conflictividad laboral, la que más crece en el último período y que por otra parte se intensifica el carácter político de la conflictividad social, no se puede dejar de relacionar los conflictos del trabajo con su creciente politización.

### Intervención Estatal

Lo más significativo de las intervenciones estatales en la conflictividad du-

rante el último período es el elevado número de intervenciones del Presidente que pasan de 26 (10%) en el período anterior a 52 (18%) en el actual. Asociado a este aumento de las intervenciones presidenciales aparece asociado el incremento de las intervenciones policiales, que pasan de 30 (11%) a 53 (18.5%). Se trata de una situación particular, ya que no siempre el aumento de las intervenciones del Presidente en el conflicto socio-político está asociado a un aumento de las intervenciones policiales en similar proporción.

#### Intervención estatal

| INTERVENCION         | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|----------------------|------------|----------------|
| CORTE CONSTITUCIONAL | 6          | 2.10%          |
| GOBIERNO CANTONAL    | 3          | 1.05%          |
| GOBIERNO PROVINCIAL  | 14         | 4.90%          |
| JUDICIAL             | 28         | 9.79%          |
| LEGISLATIVO          | 22         | 7.69%          |
| MILITARES/POLICIA    | 6          | 2.10%          |
| MINISTROS            | 49         | 17.13%         |
| MUNICIPIO            | 18         | 6.29%          |
| NO CORRESPONDE       | 35         | 12.24%         |
| POLICIA              | 53         | 18.53%         |
| PRESIDENTE           | 52         | 18.18%         |
| <b>TOTAL</b>         | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

Por otro lado todas las demás formas de intervención estatal en los conflictos o bien se reducen, como es el caso del

poder judicial (de 36 a 28) o bien crecen poco, caso del legislativo (de 18 a 22), se mantienen con muy poca alteración.

### Desenlace del conflicto

La estructura de la conflictividad social es un sistema de factores, todos ellos interrelacionados, de tal manera que la alteración de algunos repercute en los otros. Así se explica, por ejemplo, duran-

te el último período que el incremento de la politicidad de los conflictos sociales provoque un particular modelo de intervención estatal de carácter policial, y dirigido desde el Ejecutivo, lo cual tenderá a reflejarse en la estructura del desenlace de la conflictividad.

#### Desenlace del conflicto

| DESENLAJE               | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|-------------------------|------------|----------------|
| APLAZAMIENTO RESOLUCION | 35         | 12.24%         |
| NEGOCIACION             | 82         | 28.67%         |
| NO RESOLUCION           | 34         | 11.89%         |
| POSITIVO                | 44         | 15.38%         |
| RECHAZO                 | 69         | 24.13%         |
| REPRESION               | 22         | 7.69%          |
| <b>TOTAL</b>            | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

**Fuente:** Diarios, El Comercio y El Universo

**Elaboración:** UI-CAAP-

En este sentido se entiende que si bien el número de conflictos negociados (de 85 a 82 entre los dos últimos períodos) y aplazados en su resolución (35 y 35) se ha mantenido casi inalterado, los conflictos negociados se reducen porcentualmente (de 33% a 28%) respecto del período anterior. Por el contrario, los conflictos no resueltos se elevan de 29 a 34, los reprimidos pasan de 14 (5%) a 27 (7%) y sobre todo los rechazados aumentan muy significativamente de 35 (13%) a 69 (24%).

### Número de conflictos por provincia

A esta politicización de la conflictividad social cabría atribuir probablemente, el aumento considerable del número de conflictos en aquellas regiones, que no se caracterizaban por tan alta conflictividad, como es el caso del Azuay, donde los conflictos pasan de 9 a 18 en los dos últimos períodos. O el caso de Tungurahua, donde pasan de 5 a 15.

## Número de conflictos por provincia

| PROVINCIA                      | FRECUENCIA | PORCENTAJE     |
|--------------------------------|------------|----------------|
| AZUAY                          | 18         | 6.29%          |
| BOLIVAR                        | 1          | 0.35%          |
| CAÑAR                          | 0          | 0.00%          |
| CARCHI                         | 2          | 0.70%          |
| CHIMBORAZO                     | 1          | 0.35%          |
| COTOPAXI                       | 5          | 1.75%          |
| EL ORO                         | 10         | 3.50%          |
| ESMERALDAS                     | 13         | 4.55%          |
| GALAPAGOS                      | 0          | 0.00%          |
| GUAYAS                         | 75         | 26.22%         |
| IMBABURA                       | 6          | 2.10%          |
| LOJA                           | 11         | 3.85%          |
| LOS RIOS                       | 6          | 2.10%          |
| MANABI                         | 14         | 4.90%          |
| MORONA SANTIAGO                | 1          | 0.35%          |
| NAPO                           | 2          | 0.70%          |
| ORELLANA                       | 1          | 0.35%          |
| PASTAZA                        | 2          | 0.70%          |
| PICHINCHA                      | 92         | 32.17%         |
| SANTA ELENA                    | 6          | 2.10%          |
| SANTO DOMINGO DE LOS TSACHILAS | 1          | 0.35%          |
| SUCUMBIOS                      | 3          | 1.05%          |
| TUNGURAHUA                     | 15         | 5.24%          |
| ZAMORA CHINCHIPE               | 1          | 0.35%          |
| <b>TOTAL</b>                   | <b>286</b> | <b>100.00%</b> |

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

En Guayas el número de conflictos aumenta respecto del período anterior, de 60 (23%) a 75 (26%). También aumenta el número de conflictos en Pichincha, pasando de 85 a 92, aunque disminuye su porcentaje (de 33% a 32%).

También es significativa la reducción de la conflictividad en las provincias amazónicas, cuyo tipo de conflictividad responde a factores coyunturales propios de la región: los conflictos se reducen en Morona, de 3 a 1, en Sucumbíos, de 12 a 3, y en Zamora, de 5 a 1.

Finalmente se puede concluir que tres provincias de la Costa han llegado a estabilizar un elevado nivel de conflicti-

vidad, cuyo número y porcentaje de conflictos parece mantenerse en los últimos períodos: El Oro, Esmeraldas y Manabí.

### Número de conflictos por regiones

En cuanto a la distribución de la conflictividad por regiones son pocas las alteraciones notables. Aumentan los conflictos en la Costa, de 113 a 125, pero se mantiene el mismo porcentaje (43%) respecto del total de la conflictividad; aumentan también los conflictos en la Sierra, pasando de 117 a 151 donde sin embargo crece su porcentaje (de 45.5% a

52.8%). Se reduce en cambio la frecuencia de conflictos en la Amazonía respecto del período anterior, pasando de 25 a 10 (de 9.7% a 3.5%).

**Número de conflictos por regiones**

| <b>REGION</b> | <b>FRECUENCIA</b> | <b>PORCENTAJE</b> |
|---------------|-------------------|-------------------|
| COSTA         | 125               | 43.71%            |
| SIERRA        | 151               | 52.80%            |
| AMAZONIA      | 10                | 3.50%             |
| INSULAR       | 0                 | 0.00%             |
| <b>TOTAL</b>  | <b>286</b>        | <b>100.00%</b>    |

**Fuente:** Diarios, El Comercio y El Universo

**Elaboración:** -UI-CAAP-

# TEMA CENTRAL

## Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos

José Sánchez Parga

*Buscar en esquemas míticos del pasado (Sumak Kawsay o la Pacha Mama) soluciones para los problemas actuales, o recurrir a usos legendarios de figuras históricas (Bolívar, Alfaro) para pensar los cambios y programar el futuro, no pasa de ser una retro-proyección, que además de impedir las transformaciones tampoco interpela ni moviliza las inteligencias y reales fuerzas del cambio. Se trata de utopías cuyo efecto es soslayar el modelo global realmente existente y la convicción inconfesada de que “no hay alternativa”. Ya que la única alternativa real no está en los pasados históricos, míticos o legendarios, ni tampoco fuera o más allá de la realidad actual sino en su transformación.*

### 1. Las ideologías re(tro)volucionarias

**L**uchas defensivas (de los derechos de la naturaleza) o luchas ofensivas (contra la pobreza) no son más que estrategias o batallas imaginarias, que el “nuevo espíritu del capitalismo” (L. Boltanski & E. Chiapello, 1999) entabla, para evitar el enfrentamiento frontal y la lucha total contra su propia reproducción. Por eso más eficaz que defender derechos de la naturaleza es atacar a un Mercado omnipotente, que simultáneamente destruye sociedad humana y medio-ambiente. Aunque el capital todavía resiste a los constreñimientos ecológicos con todas sus fuerzas y astucias ideológicas (como los derechos de la naturaleza) al final termina integrándolos, como ha integrado siempre tantos otros constreñimientos a lo largo de su historia (como es ya el caso de la

pobreza). En conclusión hay que combatir el capital en las formas como “devasta” todo lo que devasta pero también sus nuevas inspiraciones ideológicas agazapadas en discursos de apariencia progresista.

Creer que los esquemas del pasado pueden servir para pensar y cambiar las realidades actuales es una evasión mental, ya que los problemas presentes no se pueden tratar con soluciones pasadas. Así como la evocación o uso legendario a la personalidad de Bolívar y de Alfaro, de la historia de la independencia o de la revolución liberal, o de las mismas culturas tradicionales andinas, no son más que un recurso ideológico e interpelativo de movilizaciones imaginarias, pero no tienen efecto alguno en las presentes conductas y prácticas sociales. Más allá de su simbolismo refundador, tales evocaciones del pasado acusan una caren-

cia intelectual y política para buscar y encontrar en la historia y sociedades actuales las razones y la fuerza de una real transformación, creyendo que las revoluciones pasadas podrían inspirar una moderna. En el fondo es la convicción y la impotencia de que “no hay alternativa”, las que refuerzan tales idearios y movimientos retroevolucionarios.

Esta política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro responde a retroproyecciones ideológicas, según las cuales “el evento del pasado es sacado de su contexto histórico y transformado en un mito atemporal, que legitima las metas políticas del presente. En especial, el vínculo de las luchas y los próceres de la Independencia es un recurso habitual a la hora de exorcizar las dificultades que enfrenta el país en la actualidad”.<sup>1</sup>

Ante su creciente incapacidad para enfrentar políticamente los grandes problemas del mundo y sociedad actuales, el hombre moderno tiende a negar o recusar la politicidad de tales problemas y la sustituye por una versión compensatoria e imaginaria. Esta suerte de equívoco surge en parte de manera inconsciente, pero es producto de las discursividades dominantes, las cuales garantizan y convencen de que los grandes problemas de la sociedad y de los seres humanos no tienen tratamiento ni solución políticos. Así, por ejemplo, frente al problema de gobernar las democracias actuales y el mundo global se opta por escamotearlo

con la idea de *governabilidad* (como si el problema fuera de sociedades poco gobernables) o de *governancia* (gobernar la sociedad como si fuera una empresa); ante el modelo concentrador y acumulador de riqueza del capitalismo financiero aparece la “lucha contra la pobreza”; ante la devastación de la naturaleza por las fuerzas e intereses del mercado se invoca a la *pachamama* y se recurre a los “derechos de la naturaleza” como los dos mejores remedios para protegerla ante la incapacidad de enfrentar políticamente el problema ambiental y la impotencia para combatir las verdaderas fuerzas y causas de tal devastación.

El recurso a discursividades étnicas (*pachamama, sumak kawsay*) es portador de una *utopía reaccionaria*, que adopta una fórmula del pasado como proyecto futuro, y no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para transformar la realidad, en detrimento de lo que puede ser una *utopía política*, basada en una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad. Mientras que las utopías reaccionarias son *ideológicas* no tienen más programa que el de la resistencia y la interpelación, la utopía política es ética y portadora de una práctica revolucionaria de cambio.<sup>2</sup>

El hombre actual despojado de recursos políticos y paralizado por el conjuro de que “no hay alternativa” para los cada vez más graves y numerosos problemas del mundo, sufre lo que podríamos llamar el *síndrome de forclusión*: sustituir los reales problemas y soluciones por

---

1 Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago, 2002:88.  
2 La definición de la política según Aristóteles es precisamente el de una utopía práctica: “teoría de lo real (de lo que es) y práctica de lo posible (deber ser)” (teoría tou ontos kai praxis tou deontos).

simulacros fingidos; y cuanto más letales son los problemas que produce el moderno desarrollo capitalista con tanta mayor fuerza el orden neoliberal del mundo impone su consigna de que “no hay alternativa”.

Hay que reconocer que estas ideas son, como la coca, muy analgésicas y estimulantes, circulan fácilmente y viajan por doquier a toda velocidad, tienen un alto valor de cambio, y sobre todo poseen una semántica delirante: de ellas se puede hablar sin cesar y se puede decir cualquier cosa, ya que soportan una discursividad ilimitada; y sobre todo se puede vivir de ellas, pues no requieren mucho esfuerzo mental. Y gracias a su grado cero de carga teórica se prestan a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos.

## 2. Del concepto a la superstición

Recurriendo al concepto psicoanalítico (lacaniano) de *forclusión*, Žizek sostiene que cuando el significado político de determinados hechos o ideas son reprimidos tanto en las prácticas como en los discursos, dichos significantes reaparecen como *supersticiones*, que ni es necesario comprender y explicar, porque tampoco sirven para comprender y explicar tales hechos o ideas; basta con creer en ellos. Pero si estas ideas se en-

cuentran investidas de una cierta magia o efectos de encantamiento es para neutralizar toda posible racionalización de la realidad que designan, y por consiguiente también toda posibilidad para intervenir en ella y cambiarla.

El concepto de *forclusión*, que Lacan elabora teóricamente a partir del concepto freudiano de *rechazo* (*Verwerfung*), designa el rechazo de un significante fundamental expulsado o inhibido del universo simbólico del sujeto; el retorno de tal significante reprimido tiene lugar a través de formas alucinatorias, supersticiosas y sobre todo neuróticas o paranoicas.<sup>3</sup>

Aunque el problema es antropológico (¿por qué el hombre actual se encuentra sujeto a un constante proceso de *forclusiones*?), estas supersticiones, que pululan en el mundo moderno y tanto contaminan su ambiente intelectual, son fácilmente reconocibles no sólo por su intensa circulación y fácil adopción, su intensidad retórica equivalente a su déficit teórico, sino también por promover una repetición y aplicación neuróticas (es decir ilimitadas). Hoy, por ejemplo, no hay nada que valga ser pensado o tenido en cuenta sino es objeto de “interculturalidad”.

La *forclusión* o necesidad imperiosa de suprimir los significantes políticos (“fundamentales” dice Lacan) en la sociedad moderna y sustituir su potencial teórico por un potencial retórico respon-

3 Lacan emplea por primera vez el concepto de *forclusión* en el *Seminario de la Psicosis*, el 4 de julio de 1956. Sobre *Verwerfung* cfr. S. Freud: “Existe un tipo de defensa mucho más enérgica y mucho más eficaz, que consiste en que el yo rechaza (*verwirft*) la representación intolerable simultáneamente con su efecto, y se comporta como si la representación no hubiera llegado jamás al yo” (*Las neuropsicosis de defensa* (1894), *Obras Completas*, t. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972).

de al “espíritu del capitalismo” (y actual ideología neoliberal), que impiden por todos los medios que “la teoría se convierta en una fuerza material en cuanto se apodera de las masas” (K. Marx & Fr. Engels); y así “prevenir que la historia sea hecha por las clases subordinadas como adelanto de un nuevo orden social”.<sup>4</sup> Esto explica por qué tras el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) por parte de la Modernidad (y el racionalismo de la *Ilustración*), la postmodernidad neoliberal opera una suerte de “re-encantamiento” (*Wiederverzauberung*), sustituyendo las disposiciones humanas de racionalización por una superstición compulsiva sin contenido racional preciso, y que por ello da lugar a una discursividad delirante, es decir ilimitada y aplicable indiscriminadamente a cualquier realidad.<sup>5</sup>

Ante fórmulas como “lucha contra la pobreza”, “interculturalidad”, “gobernabilidad y gobernanca”, “derechos de la naturaleza”, hay que comenzar preguntándose qué significantes fundamentales del universo simbólico de la sociedad y de los seres humanos han sido “forcluidos”, “inhibidos” o “suprimidos”, para re-aparecer bajo estos neologismos fetiches tan excesivamente retóricos como teóricamente precarios. Y que además suscitan unas adhesiones y creencias tan compulsivas, que hacen incuestionables tales ideas capaces de ser aplicadas a

cualquier realidad pero incapaces de explicar nada de dicha realidad.

El problema es sobre todo político. Cuando se objeta la equivocidad o el vacío teórico de tales términos y de sus usos, todo cuestionamiento se encuentra inmediatamente desarmado con el argumento de que se trata de su pertinencia política (“re-semantización política”) y no tanto teórica. Podrá reconocerse que la “lucha contra la pobreza” o “los derechos de la naturaleza” carecen de fundamentación ideológica, pero que es su intencionalidad crítica y práctica, lo que se privilegia y los justifica. Esta posición es aún más errónea. Ya que es precisamente la supuesta politicidad de tales ideas y de sus usos lo que está en debate y no su capacidad teórica para comprender y explicar la realidad a la que supuestamente se refieren. Tal argumentación resulta racional y políticamente equivocada.

Es la teoría en cuanto comprensión de la realidad social y explicación de sus causas, lo que conduce a la práctica en cuanto acción transformadora; capaz de intervenir en dichas causas. Por eso hay que impedir toda teoría a golpe de supersticiones, evitando así que llegue a posesionarse de las masas. En definitiva hay que impedir y suprimir la política entendida como “teoría de lo real y práctica de lo posible” (*teoría de lo que es y práctica de lo que debe ser*, según la definición literal de Aristóteles).

---

4 K. Marx & Fr. Engels, *Werke*, II, Dietz Verlag, Berlin, 1964 (*Collected Works*, International Publishers, New York, 1975:182). Cfr. István Mészáros, *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Vadell ed. /CLACSO, Caracas, 2008: 57.

5 El concepto de Max Weber, inspirado en una idea análoga de Schiller, “*die Entgötterung der Natur*” (desdivinización de la naturaleza), significa el proceso de racionalización, por el cual se elimina todo lo mágico en el mundo.

No otro es el sentido y la finalidad del slogan de Margareth Thatcher, *There is not alternative* (TINA), y que en alemán ha dado lugar a uno de los adjetivos de más dudosa corrección gramatical pero más usado por políticos y jefes de gobierno (Merkel, sobre todo): *alternativlos*, *Alternativlosigkeit*. Este postulado de que “no hay alternativa”, nos sitúa entre el fatalismo, el totalitarismo y la negación de toda política. Los gobernantes en el mundo y las fuerzas e intereses que lo gobiernan se limitan a *gestionar* lo que no tiene alternativa. Hoy también para la democracia realmente existente no hay alternativa; y por consiguiente tampoco admite transformación alguna.

Allí donde hay la más mínima denegación de teoría opera una mentalidad reaccionaria al servicio de un pensamiento único y una radical supresión de la política. Y esto por muy progresistas o subversivas que puedan ser las intenciones y las apariencias. La *Alternativlosigkeit* (no-alternatividad) para la teoría y la práctica es una monumental superstición de la sociedad moderna. Aunque una de las formas más ilustradas que adopta esta *Alternativlosigkeit* no es la represión de la teoría y la práctica sino la proliferación de equívocos y malentendidos supersticiosos. Es a través de ellos que hoy se gobierna el mundo.<sup>6</sup> Es obvio que no se puede encontrar en el mundo una fuerza contraria que pueda restringir al

capital sin suprimir radicalmente el sistema capitalista como tal (cfr. Mészáros, 2008:73).

El problema se agrava cuando frente al postulado neoliberal de que “no hay alternativa” se buscan las alternativas más utópicas o esotéricas en etnicismos de las culturas tradicionales, que como la idea de *sumak kawsay* o “bien vivir” de los pueblos andinos ni se justifica desde el pasado de estos pueblos, de los que se desconoce el sentido de sus usos, ni tampoco en la actualidad carece de contenidos políticos concretos.

Y muchos intelectuales de buena voluntad pretenden erigir sus métodos y epistemologías en causas políticas, pero que sólo amenazan el orden de las palabras no el de los hechos; creen que atribuyendo un sentido o una intención política a determinadas ideas, ya cambian la realidad, lo cual no es sólo una manera de engañarse sino sobre todo un subterfugio de impotencia para comprender y cambiar dicha realidad. Hoy, por ejemplo, al “desarrollo alternativo” algunos ideólogos pretendieron contraponer primero *alternativas de desarrollo* después *alternativas al desarrollo*, sin reconocer su incapacidad para dejar de pensar en el desarrollo o alternativas adjetivas al desarrollo. Mientras estas alternativas no sean sustantivas, no tengan un nombre o concepto propio, seguiremos sujetos a la idea de desarrollo. Sólo trans-

6 Cfr. Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London, 2010. La literatura sobre el tema es tan amplia como ilustrativa: Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Edit. Amsterdam, 2004; Alain Bihr, *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Page deux, Lausanne, 2007; Corinne Gobin, *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Pascal Durand (ed.), Bruxelles, 2007; Pascal Durand, *Les nouveaux mots du pouvoir. Abécédaire critique*, Edit. Aden, Bruxelles, 2009.

formándolo en algo diferente será posible dejar de ser pensado por el desarrollo.

### 3. Contradicciones constitucionalistas de dudosa semántica: *sumak kawsay*

La idea de *sumak kawsay* es uno de los elementos que caracterizan el indigenismo de la Constitución ecuatoriana de 2008, y que más han contribuido a hacer de ella una Constitución tan excesivamente *constituyente* como muy poco *constituida*. A diferencia de modelos constitucionales que tienden a expresar en la Constitución un sistema socio-político (económico, jurídico y cultural) ya *constituido* o en proceso de constitución, la última Constitución ecuatoriana ha pretendido ser tan constituyente, tan ideal e ideológica, que encontraría grandes dificultades e impedimentos para traducirse en un sistema de instituciones y leyes. De hecho las tensiones y conflictos que han tenido lugar durante los dos últimos años en el país (2009-2011) responden precisamente a este desfase entre un hiperconstitucionalismo indigenista y un déficit de mediaciones institucionales y legislativas. La *ley de aguas*, la *ley de minería*, la *justicia indígena* han sido los ejemplos más representativos de este fenómeno.

Para precisar exactamente el sentido que tiene la idea de *sumak kawsay* en la Constitución se requieren dos procedimientos hermenéuticos: analizar el significado de su localización en el texto y sus articulaciones semánticas con otras ideas o contenidos constitucionales.

Ya en el *Preámbulo* del relato constitucional la idea de *sumak kawsay* y su traducción, “buen vivir” se encuentra asociada a otras dos ideas: la “conviven-

cia ciudadana” y su “armonía con la naturaleza”. Esta doble dimensión social y ambiental confiere al *sumak kawsay* un sentido introductorio a todo el programa constitucional. La misma idea se enuncia en el título final del texto sobre *Régimen del Buen Vivir*, operando así una inclusión concéntrica con el Preámbulo. Esta figura retórica significa que toda la Constitución se encontraría interpretada y penetrada por la idea de “buen vivir” en su doble sentido de convivencia ciudadana y armonía con la naturaleza. Esta doble articulación semántica se encuentra a lo largo del texto: el cap. 1 del Título VII introduce el tema de la inclusión social y la equidad como condición del *buen vivir*, haciendo de esta idea el resumen de todas las políticas sociales, y de la relación humana con el medio-ambiente en cuanto “patrimonio natural”.

Esta interpretación de todo el texto constitucional a partir del núcleo semántico del “buen vivir” sinónimo de convivencia social en armonía con la naturaleza tiene el efecto de extender dicha idea a todos los principales articulados del cuerpo constitucional. Lo que en concreto confirma una reiteración, que hace de ella el hilo conductor de toda la Constitución: si por un lado el “buen vivir” se enuncia como un derecho junto con todos los otros derechos ciudadanos, lo mismo que un “ambiente sano”, que garantiza el buen vivir, *sumak kawsay* (cap. II, art. 14), de otro lado, los mismos “derechos de la naturaleza” (cap. VII, art. 71,72) permiten el buen vivir (art. 74).

El *sumak kawsay*, la *Pachamama*, los derechos de la naturaleza, habrán hecho de la Constitución la más indigenista, pero lejos de garantizar por sí sola la refun-

dación del Estado se convertirá en fuente de crispaciones y oposiciones ideológicas y políticas y a la larga en origen de profundas frustraciones: “un adorno retórico sin ningún efecto práctico o en el peor de los casos, un error jurídico-político, que podría generar una notable conflictividad en el futuro”. Este cuestionamiento de los usos tanto constitucionalistas como ideológico-políticos del *sumak kawsay* se lo debemos a Andreu Viola, quien plantea graves “observaciones críticas en referencia a los discursos que se están construyendo en torno a él, centrándonos en aspectos como sus fuentes de inspiración intelectual, sus excesos retóricos, sus silencios y sobre todo su posible relevancia para el mundo rural andino contemporáneo”.<sup>7</sup>

El primer argumento de Viola es que la fórmula del *sumak kawsay* carece de precedentes en la tradición andina, y por consiguiente se desconoce el sentido de sus usos en el pasado, pero sin embargo desde hace un par de años la idea se ha ido sobrecargando de todo género de sentidos y significados, objeto de una enorme inflación textual y discursiva, y sobre la que no dejan de multiplicarse los estudios y artículos, conferencias y comunicaciones. Lo cual demostraría que se trata de una “tradición inventada”, la que permite no sólo proyectar en el pasado andino una ideología actual para su justificación, sino que además se pretende hacer de ella una “alternativa”

a los problemas y desafíos presentes. Si esta idea “siempre ha estado allí, y si ha ocupado históricamente un papel central que se le atribuye en la regulación de la vida comunitaria de las culturas quechua y aymara ¿por qué cientos de estudios etnográficos sobre esta temática realizados desde la década de los años 60 hasta el año 2000 lo habrían pasado por alto?” (Viola, p.272).

Las consecuencias son muy obvias: a falta de un ideario el ideal del *sumak kawsay* entra en contradicción con las políticas y programas de gobiernos, que a pesar de su inspiración social y redistribucionista están marcados por una orientación economicista y tecnocrática del desarrollo. Por otro lado esta “misticación del buen vivir” (Viola) tampoco corresponde a los reclamos y expectativas de los pueblos indígenas, cuyo espectacular desarrollo durante las últimas décadas se encuentra atravesado por profundas diferenciaciones internas; y que si bien no han dejado de pedir respeto a sus condiciones naturales y recursos ambientales tampoco han sido partidarios de un ecologismo radical.

En este sentido es muy elocuente el texto de García Linera, vicepresidente de Bolivia, sobre lo que llama la tensión y contradicción del gobierno de Morales entre la necesidad de industrialización del país, para garantizar la distribución de la riqueza a las mayorías de la sociedad, y el respeto de la naturaleza.<sup>8</sup> Las

7 Andreu Viola Recasens, “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes”, en Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi, *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011:259.

8 Alvaro García Linera, “Bolivie. Les quatre contradictions de notre révolution”, en *Le Monde Diplomatique*, n. 690, sept. 2001; cfr. *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008.

relaciones del hombre con la naturaleza en el tradicional mundo andino nunca estuvieron exentas de tensión y violencia: la cuerda, el palo y la piedra que son armas de lucha son también instrumentos de domesticación y humanización de la naturaleza, ya que sirven para uncir al animal, labrar la tierra y moler los granos.<sup>9</sup>

## Los derechos de la naturaleza

### 1. ¿De qué derechos hablamos?

El furor por los derechos y su frenética obsesión desde hace un par de décadas es parte del paisaje neoliberal de la sociedad de mercado, que pretende suplir con derechos la ruptura de los vínculos sociales, reducir la democracia al derecho y sustituir lo político por lo jurídico.<sup>10</sup> Pero con un agravante: al extenderse tanto la idea de derecho, los derechos han perdido sustancia teórica, fuerza política y calidad ciudadana. Casi regulados por el orden de la mercadería hoy los derechos se producen en serie y circulan, se distribuyen e intercambian al interior de la ley de la oferta y demanda, y en definitiva se vuelven parte del consumo generalizado.

Los derechos de la naturaleza plantean una seria confusión, ya que ni la naturaleza puede reclamarlos, ni puede protegerlos ni puede ejercerlos; más bien habría que reclamarlos y protegerlos pa-

ra ella, ejercerlos en su lugar. Serían más bien los seres humanos, los ciudadanos y sociedades o pueblos quienes pueden exigir, defender y ejercer tales derechos como si fueran propios. Según esto, y de acuerdo a una lógica elemental, lo que se llaman derechos de la naturaleza serían más bien las obligaciones humanas con la naturaleza. En términos políticos esto resulta más pertinente, ya que los derechos de la naturaleza a nadie interpellan, ni generan responsabilidades con ella, sí en cambio las obligaciones humanas con la naturaleza, la cual no podría ni debería ser pensada ni vivida como diferente o separada de la naturaleza humana. A no ser que se llegue a sostener que la naturaleza es tan diferente que no tiene nada que ver con la condición y naturaleza humanas.

Si la idea de “derechos de la naturaleza” incurre en toda una serie de incoherencias y malentendidos sobre lo que en realidad son los *derechos* y lo que en realidad es la *naturaleza*, el uso crítico o político que se pretende hacer de una tal idea resulta todavía más contradictorio. Quienes sostienen que la naturaleza tiene derechos, han de reconocer que su idea de derechos además de singular es equívoca, pues no tiene más significado que el que ellos le atribuyen, y además contradice el sentido que siempre ha definido los derechos a lo largo de la historia: derechos sinónimo de libertades constitucionales (en las monarquías del s. XII); derechos civiles y políticos del li-

9 Tristan Platt, “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Th. Bouyset-Cassagne, O. Harris, T. Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz, 1987.

10 Cfr. Ph. Raynaud, “La démocratie saisie par le droit”, *Le Débat*, n. 87, décembre 1995; Lucien Karpik, “L’avancée politique de la justice”, *Le Débat*, n.97, nov.-dec. 1997.

beralismo y republicanismo de los s. XVIII y XIX; derechos sociales del Estado social de derecho del s. XX; e incluso los derechos colectivos como los culturales.

Los derechos / libertades siempre han sido objeto de conquistas, y por eso también pueden ser reivindicados; por eso no la naturaleza sino quienes le atribuyen derechos pueden reivindicarlos. Pero si los derechos de la naturaleza son diferentes y externos a los derechos humanos (de la naturaleza humana) hay que preguntarse por qué son los hombres únicamente, y quienes creen en tales derechos, los que pueden reivindicarlos, exigir su respeto y enfrentar a quienes atentan contra ellos. Si los hombres pueden reivindicar los derechos de todos los otros hombres, es porque comparten los mismos derechos humanos (los derechos que todos tienen en cuanto participan de la misma naturaleza o condición humana).

Los derechos son cualidades de las personas, que éstas sólo *tienen* en la medida que los ejercen, y en la medida que son ejercidos son también *subjetivados*. La subjetivación de los derechos comporta: a) una toma de conciencia de ellos con una determinada concepción de la realidad (social); b) un principio de valoración de ella; c) un criterio de orientación de las conductas. Sin una tal subjetivación los derechos carecen de eficacia.

Quienes consideran la naturaleza "sujeto de derechos" incurrn en un grueso antropomorfismo, y paradójicamente reprochan de antropocéntricas las relaciones de los seres humanos con di-

cha naturaleza. Cuando no es el antropocentrismo de la actual sociedad humana sino los condicionamientos del capitalismo lo que devasta su relación más humana con la naturaleza.

Si los derechos son siempre cualidades personales y sólo existen en la medida que son ejercidos por una persona, pues únicamente los individuos personales son *sujetos de derechos*, hablar de "derechos de la naturaleza" supone no sólo atribuir a la naturaleza una condición personal de sujeto (y por consiguiente "desnaturalizarla") sino también sustraer a la persona humana los derechos que se atribuyen a la naturaleza; "despersonalizando" así al ser humano y también "desnaturalizándolo" en la medida que se le despoja de su dimensión o relación "natural".

Mas que reconocer a la naturaleza una *tutelaridad* de derechos, propia de las personas, sean estas individuales, colectivas o asociativas, hay quienes le reconocen un derecho de *tutela*, según el cual al no poder la naturaleza ejercer y exigir sus derechos éstos serían ejercidos y exigidos por los pueblos y ciudadanos.<sup>11</sup> Se trata de una metáfora que responde mejor a la realidad, a condición de reconocer que la *tutela* es una institución jurídica que tiene por objeto la guarda de la persona y/o sus bienes; y por consiguiente supone una relación entre personas.

La declaración constitucional ecuatoriana de que "la naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconoce la Constitución" (art. 10) es doblemente

11 Giuseppe De Marzo, *Buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Plural editores, La Paz, 2010:167.

errónea. En primer lugar, la naturaleza no puede ser sujeto de derechos que no puede ejercer, ya que sólo las personas son sujetos de relaciones personales y por consiguiente también de derechos, que junto con correspondientes obligaciones sí pueden ejercer. La Naturaleza ni puede ejercer derechos, ni menos reivindicarlos, ni tampoco contraer obligaciones, por muchos derechos que se le reconozcan. Muy diferente es el caso de los derechos de los ciudadanos, de los que éstos son titulares fundamentales (porque fundan su condición ciudadana) y previos al orden constitucional. Por eso lejos de ser producto de un *reconocimiento constitucional* son simplemente “garantizados” por la Constitución (art. 11, n. 7 y 8).

Por el contrario, indirectamente la Constitución reconoce que la naturaleza es objeto de los derechos y obligaciones ciudadanos de “respetar los derechos de la naturaleza, preservar un ambiente sano...” (art. 81). Son las personas las que ejercen sus derechos y obligaciones respetando y protegiendo la naturaleza; derechos y obligaciones que al ser compartidos por todos los seres humanos se vuelven derechos y obligaciones recíprocos, y por consiguiente generan vínculos entre todos ellos. De esta manera, las obligaciones con la naturaleza se revelan como derechos humanos fundamentales, asociados a las obligaciones que todos los hombres tienen entre sí por su natural condición humana.

Que los derechos de la Naturaleza sólo existan en cuanto objeto de reconocimiento por parte de la Constitución, les niega su carácter intrínseco o inherente a la Naturaleza. El mismo cuestionamiento puede plantearse respecto de los “valores objetivos” o “valores intrínsecos en el medio ambiente”.<sup>12</sup> En primer lugar los *valores* (como los derechos) son cualidades de las cosas y las personas, las cuales pueden existir sin tales cualidades, que además pueden cambiar; lo que no sería posible si fueran “intrínsecos” a dichas realidades y personas. En segundo lugar, lo que es “intrínseco” a una realidad forma parte al menos implícita de su definición, y no se comprenderían lo uno sin lo otro, lo cual no es el caso de los valores/derechos y la naturaleza. En tercer lugar ni los más empiristas ni los más idealistas sostendrían que la naturaleza tiene valores intrínsecos al margen de un principio de valoración; ya que *no hay valor sin un principio de valoración*; en cuarto lugar “el valor es una relación entre personas” (K. Marx, *El Capital*, I, c. i, 4, nota 32), y por eso presentan una cierta analogía con los derechos: ambos son cualidades relativas a la acción y experiencia humanas. Por eso para Kant “todo tiene o bien un precio o bien un valor” (*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, introd.); y por eso hoy, en la sociedad de mercado no hay más valor que la *plusvalía* de la mercancía; sólo tiene valor lo que puede ser objeto de compra y venta, lo que tiene un

---

12 Eduardo Gudynas, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito, 2009:39. Lo mismo sostiene literalmente De Marzo, 2010: 166s.

precio.<sup>13</sup> Finalmente no puede ser “intrínseco” un valor y unos derechos que se encuentran sujetos a un reconocimiento “externo”, y del que dependen para una posible reivindicación.

En el cap. VII sobre “Derechos de la Naturaleza” la Constitución va más allá del art. 10, donde sólo se atribuía a la naturaleza “los derechos que le reconoce la Constitución”, para declarar que “la naturaleza o Pacha Mama... tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y reparación de sus ciclos vitales...” (art. 71). A esta antropomorfización se añade que “la naturaleza tiene derecho a la restauración...” (art. 72). En ambos textos se afirma que la naturaleza tiene derechos, pero que la Constitución no le garantiza como es el caso de las personas. Aunque en el mismo cap. VII surge una cuestión, posible contradicción y origen de conflictos, ya que “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y riquezas naturales que les permitan el buen vivir” (art. 74).

Las exigencias del “buen vivir” pueden llevar muy lejos a las personas y comunidades en su derecho a “beneficiarse” de los recursos de la naturaleza. Un conflicto de intereses y derechos no fácil de resolver, y que se encuentra condicionado por lo que se entienda como “buen vivir”.

## 2. Los “derechos de la naturaleza” en el cepto del nominalismo

Los ideólogos de los *derechos de la naturaleza* se remiten con cierta preferencia a la literatura sobre el tema en inglés. Las razones de esta estrategia de justificación bibliográfica resultan obvias, ya que muy influida por la clásica tradición del pensamiento anglosajón la inteligencia postmoderna oscila entre el empirismo (de la bruta realidad) y un nominalismo, para el cual no hay más realidad que la de las palabras. Sin embargo estos nominalismos de la postmodernidad se encuentran regidos por una implacable economía política: mientras que las fuerzas del capital y del mercado son capaces de dotar de realidad a un cierto vocabulario, a determinadas ideas y terminologías, otras palabras e ideas se quedan en meras ideas y palabras sin referencia a realidad alguna, y más bien reducidas a simples interpelaciones y limitadas a círculos de creyentes que las declinan y declaman. El neoliberalismo ha dotado de realidad a expresiones como “lucha contra la pobreza”, “interculturalidad”, “gobernabilidad” y “gobernanza”, “desarrollo sustentable”, etc., ya que respondían a programas, políticas e instituciones de extraordinario poder y eficacia a nivel global. Poco importa que todo este vocabulario careciera de fuerza explicativa e interpretativa, pues era más bien su carácter imaginario y su

13 Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga, 1785), Aguilar, Madrid, 1964:126. “La valoración (subjetiva) proporciona a los valores (objetivados) su fuerza imperativa y efecto de coerción (sobre los sujetos)” (J. Sánchez Parga, *Valores y contravalores en la sociedad de la plusvalía*, UPS/Abya-Yala, Quito, 2008:19s).

efecto de encubrimiento de la realidad, lo que realmente movilizaba comportamientos y actuaciones.

Los nominalistas sustituyen el principio universal de verdad (adecuación de la inteligencia con la realidad) por el criterio más relativista de la adecuación de lo que se dice con lo que se piensa; prescindiendo de que a las palabras y las ideas corresponda realidad alguna.<sup>14</sup> Imposible discutir con los nominalistas que establecen un criterio de verdad imposible de verificación objetiva y de ser compartido por otros que no piensen de la misma manera. Lo que en realidad está en juego es la fuerza de las opiniones, el poder para imponerlas y los recursos para hacerlas circular. Lo que los nominalistas y relativistas postmodernos ignoran es cuánto contribuyen al reforzamiento del *pensamiento único* y en qué medida sus posiciones aun sin quererlo ni saberlo contribuyen a la dominación ideológica del capital.

La desgracia que enfrentan los neologístas, según Hanna Arendt, es que pretenden combatir los problemas inventando ideas y palabras, haciendo que “su *verdad* se encuentre desprovista de toda relación con los hechos del *problema* que intentan resolver”.<sup>15</sup> El recurso a la *Pachamama* para justificar la condición de sujeto y poder ejercer los derechos de la naturaleza, es un recurso

innecesario que además incurre en un equívoco, ya que si en términos jurídicos la naturaleza no puede ni necesita ser un *sujeto o persona sustancial* de derechos sí puede ser un *sujeto o persona procedimental* de derechos: una persona jurídica puede ser una persona no física o moral pero legalmente representada por un abogado. De esta manera no es necesario alterar la realidad de la naturaleza sino la del derecho, el cual podría actuar “como si” se tratara de una “personificación procedimental de la naturaleza y de sus elementos”.<sup>16</sup>

### 3. Pachamamismo y Capitalismo

El animismo se ha puesto de moda y hasta la ecología política pretende hacer de la *Pachamama* un arma de lucha contra la actual devastación capitalista de la naturaleza.<sup>17</sup> Una lucha muy desigual con armamento equivocado. La *pachamama* no es ninguna *diosa tierra* como pretenden los espontáneos de la antropología. En primer lugar, es un error personalizar la *pachamama* andina y peor aun divinizarla. “*Pacha*” es un concepto de una amplia semántica que significa tanto la dimensión cíclica del tiempo como las dimensiones espaciales del mundo: *pacha-mama* o superficie de la tierra opuesta al *uku-pacha* sus profundidades interiores, la mina o el socavón. De otro

14 *Adeuatio intellectus ad rem* decían los escolásticos siguiendo a Aristóteles.

15 Hanna Arendt, *Du mensonge à la violence* (1969), Calman Lévy, Paris, 1972:40s.

16 Marie Angèle Hermitte, “La nature, sujet de droit?”, en *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 66e année, n. 1, 2011:197.

17 No otro es el título de la revista “gratuita internacional de ecología política” de Patrick Farbiaz.

lado, el sentido de *mama* está más asociado a la idea de autoridad, no específicamente femenina, que a la madre.<sup>18</sup>

De hecho nunca la *pachamama* en la tradición andina ha sido objeto de representación con figura femenina; como tampoco el *supay* (o *tío*) asociado al *ukupacha* de las minas, símbolo no de maldad sino de temor; sólo a partir de la influencia religiosa colonial adopta de la figura del diablo cristiano. Personalizar la *pachamama* supone sustituir la dimensión *mágica*, que la naturaleza tiene en la tradición andina, por una dimensión *mítica* que nunca tuvo fundamento ni justificación alguna en dicha tradición. Sin embargo tal cambio sirve a los ideólogos de los derechos de la naturaleza, ya que les permite hacer de ella un sujeto personal y por consiguiente también sujeto de derechos.

Este género de discurso cosmogónico y animista se ha convertido en una suerte de coartada irresponsable y sobre todo inofensiva para enfrentar el modelo tecnocapitalista actual, capaz de seguir devastando la naturaleza, con tal de plegarse a las declaraciones más ambientalistas o animistas. Tras las declaraciones pleonásticas de David Choquehuanca, canciller de Bolivia (20 abril, 2010), de que "*el hombre viene después de toda la naturaleza*", una semana después él mismo acogía la propuesta del grupo francés Bolloré de explotar las reservas bolivianas de litio, las más importantes del mun-

do, ya que el industrial francés se comprometía a trabajar "*en armonía con la Pachamama*".<sup>19</sup>

Quienes critican el supuesto "dualismo entre ser humano y Naturaleza" achacado a la tradición europea, no hacen más que reforzarlo, al atribuir a la naturaleza derechos diferentes y al margen de los derechos humanos y obligaciones de los ciudadanos. ¿Por qué no reconocer que los derechos humanos y ciudadanos comportan unas obligaciones con la naturaleza, y que sólo en este sentido podrían ser entendidas como derechos de la naturaleza? Los ideólogos de los "derechos de la Naturaleza" incurrir en un dualismo que impide pensar y tratar la naturaleza como parte de la naturaleza humana y ésta como parte de aquella.

Lo que se cuestiona en el fondo de este argumento es la *intrínseca* relación entre el ser-humano y la naturaleza. Atribuir derechos a la naturaleza presupone que ésta es *exterior* a la condición humana, y que por eso podría tener derechos al margen de los seres humanos. Esto mismo significa además ignorar que es la relación capitalista con la naturaleza y su modo de explotación capitalista, lo que ha "*reificado*" la naturaleza, convirtiéndola en *cosa*; la ha marginado (*alienado*) de la relación personal con los hombres, extremando así la *externalización de la naturaleza respecto de la condición humana*. En este sentido el

18 Hace treinta años apenas se hablaba de la *Pachamama*. cfr. Renaud Lambert, "Le spectre du pachamamisme. Des droits pour la terre?", *Le Monde Diplomatique*, n. 683, février, 2011. Aun hoy en el medio mestizo ecuatoriano se llama madre a quien se aprecia y respeta aunque no sea madre.

19 *Associated Press*, 28 abril 2010. Para una ampliación del tema cfr. Franck Poupeau, "L'eau de la Pachamama", *L'Homme*, n. 197, Edit. De l'EHESS, Paris, 2011.

discurso sobre los “derechos de la naturaleza” reproducen la representación de una naturaleza *exterior* al ser-humano y a la sociedad humana.

Todo lo contrario de lo que ya Marx planteaba en contra no sólo de la reificación de la naturaleza al margen del ser humano, sino también de la reificación del ser humano por parte del capital. De ahí su postulado de salvar tanto al hombre como a la naturaleza de su reificación como mercancías por una *(re)naturalización del hombre y una (re)humanización de la naturaleza* (Manuscritos de 1844).

Este desplazamiento de los derechos desde la *subjetividad* de la persona humana a la *objetividad* de la naturaleza no sólo tiene consecuencias teóricas (desnaturalización del ser-humano y personalización fetichista de la naturaleza), sino sobre todo acarrea consecuencias prácticas y políticas, ya que supone trasladar cualquier acción o intervención del hombre sobre el hombre y de la sociedad sobre sí misma a una retórica paranoica, que convierte a la naturaleza en sujeto (no en objeto) de discursos.

Si la “*pacha mama*” y la “*madre tierra*” significan un reconocimiento personal de la naturaleza o su personalización, se incurre en una torpe “desnaturalización” de la misma naturaleza, cuando se la fetichiza en un mundo post-animista como el moderno. De otro lado, el animismo primitivo más que una creencia religiosa respondía a una experiencia de sociedades, que vivían en personal rela-

ción con la naturaleza, en un sistema de intercambios mágicos y rituales, que regulaban todas sus relaciones con ella.

La oposición / separación entre naturaleza y sociedad humana o cultura no posee la universalidad que se le ha atribuido, y ello no sólo porque carece de sentido para todos los “otros” diferentes de los “modernos”, sino también por el hecho de que tal oposición / separación aparece muy tardíamente en el curso del desarrollo del mismo pensamiento occidental, y por consiguiente ya muy relacionado con el capitalismo: “la naturaleza no se opone a la cultura sino que la prolonga y la enriquece en un cosmos donde todo se ordena a medida de la humanidad”.<sup>20</sup>

De otro lado atribuir al acervo cultural europeo, y no al capitalismo como se muestra más arriba, “el dualismo que separa al ser humano de la Naturaleza” (Gudynas, p. 32), en contra de la cosmovisión andina, es olvidar que ésta también tiene una concepción dual de la naturaleza *runa* (humana) y *sacha* (salvaje).<sup>21</sup> Más aún a diferencia de la ontología occidental, (para la que el ser es uno), para la ontología andina toda realidad es dual (*qari/huarmi*, *hanan/urin*, *chiri/q’uñi*...). En relación con esta versión de la Naturaleza aparece otro equívoco sobre el supuesto antropocentrismo de la idea de “*vida*”. La idea de vida es análoga (igual y distinta) según se aplica a la naturaleza y al ser humano, a la naturaleza orgánica y la animal. Con una precisión: la vida humana es el *analogía*

20 Philippe Descola, *Par-delà nature et cultura*, Gallimard, París, 2005:34.

21 La filosofía de la naturaleza surge en la Jonia presocrática del s. VI a. C., la actual Turquía, que nada tenía que ver con la posterior invención de Europa.

tum o referente principal a partir del cual se entienden y valoran las otras formas de vida.

La antropología es muy sensible a esta recíproca relación e intercambio entre condición o sociedad humana y naturaleza, ya que ambas mutuamente se preceden, se prolongan y reproducen (o destruyen) mutuamente. Los distintos modos de relación con la naturaleza constituyen “*esquemas de integración*” entre naturaleza y condición humana, los cuales comportan estructuras cognitivas, emocionales, senso-motrices, que canalizan la producción de inferencias automáticas, orientan la acción práctica y organizan la expresión del pensamiento y de los afectos según tramas relativamente estereotipadas” (Descola, p. 424). Lo que los “derechos de la naturaleza” pretenden restablecer es un nuevo modelo de relaciones humanas y relaciones sociales entre las personas y la naturaleza, las cuales relevan más de las responsabilidades y *obligación* de los seres humanos que de *derechos* de la naturaleza. Y la razón es obvia: las obligaciones generan vínculos, mientras que los derechos sin obligaciones resultan más nominales e interrelativos que efectivos. Y derechos ejercidos sin correspondientes obligaciones y responsabilidades son siempre privilegios o usurpaciones, difíciles de atribuir a la naturaleza.

Que la naturaleza sea “*pacha mama*” (para las culturas andinas) o “madre tierra” (para la declaración de las NNUU), no justifica atribuirle derechos, lo que más bien escamotea el problema teórico-político de los derechos y obligaciones que los seres humanos contraen en sus relaciones con la naturaleza, y que

son indisolubles de los derechos y obligaciones de todos los hombres en lo que tienen de humano, común a todos ellos. Ya que *participar* en la misma condición humana, donde se fundan los derechos humanos y sus obligaciones supone simultáneamente *compartir* la misma naturaleza y todas las relaciones con ella.

De igual manera que todos los seres humanos han compartido históricamente la misma condición humana, siendo siempre los hombres actuales producto de un pasado histórico compartido de esa condición humana y productores de su futuro, así también han compartido la misma naturaleza, siendo producto histórico de ella y participado en la producción de su futuro. En este sentido *participar* en una misma naturaleza y una misma condición humana es un derecho de todos los seres humanos, para quienes *compartirlas* es también una obligación.

A diferencia de los animales, que todos tienen una relación *genérica* con la naturaleza y con su propia especie, en el caso de los seres humanos, cada individuo tiene una relación *específica* tanto con su condición humana como con la naturaleza. Por eso esta relación es significativa, hace historia y funda obligaciones y derechos humanos y con la naturaleza y también con la misma sociedad humana.

Si hay algo fundamentalmente *común* en todos los seres humanos e irreductible a todo intento de privatización, y que por ello funda y confiere sentido a las diferencias entre todos ellos (solo a partir de lo común es posible la diferencia), es precisamente su *condición humana*, lo humano que hay en todos los

hombres. Y común por consiguiente es también junto a la naturaleza humana la *naturaleza natural* (también humana), ya que condiciona la reproducción de aquella. Según esto el fundamento de todo *bien común* es la misma condición humana, lo humano de todos los hombres, porque todos ellos la *comparten* de la misma manera que *participan* en ese componente indisoluble de su naturaleza humana, que es la *naturaleza natural*. Sin esta aquella no hubiera sido posible.

Esto supone entender la *naturaleza* no como una realidad dada sino en su significado originario de *physis* (en griego), en cuanto fuerza y dinamismo, en el sentido de crecimiento y generación o desarrollo. Sostener que la naturaleza (en cuanto *physis*) es una realidad *viva* además de una tautología induce al malentendido de no reconocerla como origen de vida y de todas las formas de vida. Por eso (ya para los griegos) la naturaleza es historia e historia humana.

Es la separación producto del capitalismo entre naturaleza y condición humana, entre naturaleza e historia, lo que hoy impide comprender que la “destrucción de la naturaleza” coincide con la destrucción de la condición y sociedad humanas; no tanto porque aquella acarree ésta, sino más bien porque ésta provoca aquella.

#### 4. El verdadero problema del combate real

Las relaciones de los seres humanos con la naturaleza siempre han estado históricamente condicionadas: dicha interacción no es la misma en una sociedad primitiva, cazadora o agrícola, o en

una sociedad moderna industrial y capitalista. A su vez estas relaciones entre el hombre y la naturaleza se encuentran así mismo mediatizadas por un sistema de relaciones sociales históricamente determinado.

El problema actual es que el sistema capitalista sobrepone a las interacciones y mediaciones de primer orden (histórico sociales) entre la humanidad y la naturaleza sus propias mediaciones de segundo orden, en las que las relaciones de explotación y dominación sociales repercuten y se refuerzan con la relación de explotación y dominación del capital con la naturaleza. Por eso, cuanto más devastadoras de sociedad humana son las relaciones de explotación y dominación tanto más devastadoras serán también de la naturaleza. Por consiguiente, lo que hay que modificar no es sólo ni tanto las actuales relaciones de la sociedad humana con la naturaleza cuanto las relaciones sociales de explotación y dominación al interior de aquella; son éstas las que condicionan aquellas.

Por esta razón el sistema capitalista no sólo “desnaturaliza” la naturaleza, y la separa de la condición humana para transformarla en cosa (mercancía), sino también desnaturaliza la condición de los seres humanos y su relación con la naturaleza “reduciéndolos a la condición de cosas” (Meszaros, 2004:50).

Con estos planteamientos resulta evidente que el verdadero problema no es de derechos sino político, y que es transformando el actual sistema capitalista, su racionalidad tecnológica y su modelo de sociedad de mercado, que podría reconstruirse la relación e interdependencia entre el ser humano y la naturaleza.

Quienes pretenden humanizar la naturaleza o personalizar la relación de los seres humanos con ella ignoran u olvidan que ha sido la *racionalidad instrumental*, que ha impulsado simultáneamente el modelo tecnológico de occidente y el desarrollo capitalista, lo que ha “deshumanizado” la naturaleza reduciéndola a un colosal yacimiento de materias primas, y ha sustituido la relación personal con ella por la más desenfadada y devastadora explotación. Ha sido la racionalidad instrumental, la que ha transformado la naturaleza en “condición material” y medio de producción capitalista, absolutamente *reificada* (hecha cosa) y por consiguiente alienada respecto de la “condición humana” de las personas y de las responsabilidades humanas con ella.

El dominio de la racionalidad instrumental, “racionalidad de los fines” capaz de reducir a medios materiales todas las realidades, investida en la economía capitalista, hace del mercado “una tendencia sistemática de la dominación sobre el conjunto de la organización social, de sus valores, sus reglas y comportamientos y sobre el conjunto del planeta”.<sup>22</sup> La combinación de la racionalidad instrumental que impulsa el desarrollo tecnológico y la dinámica del capitalismo reducen la naturaleza (incluida la humana) a mercancía y consumo. Por esto tanto la naturaleza como la condición humana sólo pueden recuperar su real condición “natural” y humana en la me-

didada que se liberan del “cálculo riguroso del capital socialmente vinculado a la *disciplina de la explotación* y a la apropiación de todos los medios de producción”.<sup>23</sup>

Pensar la transformación de tal o cual ecosistema implicaría no tanto defender los hipotéticos derechos de una hipotética Tierra madre cuanto modificar “las formas de organización social que lo han producido”.<sup>24</sup>

Pero el *pachamamismo* no es más que uno de tantos elementos contaminantes de la atmósfera ideológica actual, con los que se pretende “descolonizar” el medio ambiente intelectual de la sociedad moderna, pero que en el fondo contribuyen a enriquecerlo todavía más. La última Constitución (2008) ecuatoriana es un caso ejemplar: saturada de un indigenismo reaccionario, al estar marcado por tópicos totalmente descontextualizados (multiétnico, intercultural, *sumak kawsay* o “buen vivir”), trata de proyectar en el pasado étnico andino un nuevo modelo de sociedad, cuando es precisamente este pasado de las sociedades indígenas (su cultura, su modelo comunal de sociedad, su lengua y organización social de producción y sus recursos naturales), lo que el moderno capitalismo ha devastado.

Estas utopías neo-indigenistas, que buscan en el pasado el modelo de sociedad ideal, son reaccionarias porque se reconocen incapaces de proyectar en el

22 Christian Comelieu, *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris, 2000:57s.

23 Max Weber, *Economía y Sociedad*, Siglo XXI, México, 1992: I, ii, 13, p.83.

24 David Harvey, “The nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, *The Socialist Register*, London, 1993.

futuro y más allá del capitalismo un nuevo modelo de sociedad. Pero un nuevo modelo de sociedad no al margen de la realmente existente sino producto de su transformación.

La gran fuerza del relato ecológico “naturista” es la predicción apocalíptica que contiene: la amenaza de destrucción de la tierra. El único problema de este nuevo gran Sujeto llamado Naturaleza (y que parece sustituir al religioso, social y político) es que la verdadera naturaleza del ser humano es no tener ninguna; y por esta razón ha tenido que dotarse de una “segunda naturaleza”: la cultura. Según esto siendo la “segunda naturaleza” del hombre la que realmente amenaza su “originaria” naturaleza, no hay una real y política ecología del medio ambiente natural sin una previa real y política ecología humana. Por ello el discurso ecologista fundado en la Naturaleza resulta inconsistente e inefectivo, cuando está desprovisto del discurso social, económico y político.

La *catástrofe cultural*, que se anuncia más grave que la crisis financiera, económica y política, “pertenece al mismo fenómeno y al mismo proceso que la *catástrofe ecológica*, de la que el medio ambiente no es más que esa parte de la naturaleza que los hombres han hecho extranjera a sí mismos para mejor poder reducirla a fondo energético de explotación. Fingiendo al mismo tiempo olvidar que objetivando la naturaleza el sujeto humano se objetiva a sí mismo”.<sup>25</sup>

Mucho antes que el marxismo, ya la antropología había descubierto que la relación del hombre con la naturaleza siempre estuvo atravesada por relaciones sociales entre los hombres, y que a lo largo de la historia al modo de explotación del hombre por el hombre ha correspondido un modo particular de explotación de la naturaleza; y que finalmente, la moderna y depredadora “devastación” de la naturaleza por el actual modelo de desarrollo capitalista sólo podría impedirse o limitarse, en la medida que se impide y limita la “devastación” de la sociedad y de los mismos seres humanos en cuanto recursos del capital.<sup>26</sup>

El otro problema, el peor de todos ellos, constituye el mejor ejemplo de la identificación de la naturaleza física con la naturaleza humana, y de cómo la vida y muerte de ambas se encuentran estrechamente asociadas. La manipulación genética y nuclear demuestra cómo la voracidad del capitalismo ha llegado a desarrollar tecnologías cuyas fuerzas, efectos y consecuencias, los seres humanos no pueden controlar. El reciente accidente nuclear de Fukushima en Japón (marzo 2011) ilustra este fenómeno.

Finalmente, en la medida que no se radicalice social y políticamente, la cuestión ecológica terminará siendo recuperada por el capitalismo, el cual tras haber resistido por la fuerza o las astucias ideológicas (como la atribución de derechos a la naturaleza), cederá ante un imperativo ecológico que se ha vuelto

25 Roland Gori, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?*, Denoël, Paris, 2010:11.

26 Sobre el concepto marxista de “devastación” (*Veröderung*) cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, iv, cap. 13, 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

ineluctable, pero terminará integrando tales constreñimientos ambientales como ha integrado muchos otros a lo largo de su historia. De ahí la cuestión planteada por Gorz: ¿qué queremos? ¿un capitalismo que se acomoda a los constreñimientos ecológicos o una real revolución económica, social y cultural que elimina los constreñimientos del mismo capitalismo y *por consiguiente* instaura una nueva relación entre los hombres, entre estos y la sociedad, entre todos ellos y la naturaleza?. En definitiva no pasará nada “si el capitalismo acepta tomar en cuenta los costos ecológicos *sin que un ataque político* lanzado a todos los niveles no le arrebatase el control de las operaciones, oponiéndole un proyecto diferente de sociedad humana y de civilización”.<sup>27</sup>

## Bibliografía

Arendt, Hannah

1972 *Du mensonge à la violence (1969)*, Calman Lévy, Paris.

Bihr, Alain

2007 *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Page deux, Lausanne.

Boltanski, Luc & Chiapello, Eve

1999 *Le nouveau esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

Butler, Judith

2004 *Les Pouvoirs des mots. Politique du performatif*, Edit. Amsterdam.

Comeliau, Christian

2000 *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

Duran Pascal

2009 *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Edit. Aden, Bruxelles.

Freud, Sigmund

1972 *Las neurosis de defensa (1984)*, Obras Completas, t. I, Biblioteca Nueva, Madrid.

Gobin, Corinne

2007 *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Pascal Durand (ed.) Bruxelles.

Gori, Roland

2010 *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?*, Denoël, Paris.

Gorz, André

1974 “Leur écologie et la notre”, en *Le Sauvage*, avril.

Gudynas Eduardo

2009 *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-yala, Quito.

Harvey, David

1993 “The Nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, en *The Socialist Register*, London.

Hermitte, Marie Angèle

2011 “La nature, sujet de droit?”, en *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 66e année, n. 1.

Kant, Emmanuel

1964 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga, 1785)*, Aguilar, Madrid.

Karpik, Lucien

1997 “L’avancée politique de la justice”, *Le Débat*, n. 97, nov. – dec.

Lambert; Renaud

2011 “Le spectre du pachamamisme. Des droits pour la terre?”, *Le Monde Diplomatique*, n. 683, février.

Lechner, Norbert

2022 *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago.

27 André Gorz, “Leur écologie et la notre”, *Le Sauvage*, avril 1974; cfr. *Le Monde Diplomatique*, n. 673, abril 2010.

50 JOSÉ SÁNCHEZ PARGA / Discursos retroevolucionarios: *Sumak Kausay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos

- Marx, Karl  
1969 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. & Engels  
1975 Fr., *Werke, II*, Dietz Verlag, Berlin, 1964 (*Collected Works*, International Publishers, New York).
- Marzo, Guiseppe De  
2010 *Buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Plural editores, La Paz.
- Meszaros, Istvan  
2008 *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Vadell ed. /CLACSO, Caracas.
- Platt, Tristan  
1987 "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara", en Th. Bouysse-Cassagne, O. Harrist, T. Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, HISBOL, La Paz.
- Poupeau, Franck  
2011 "L'eau de la Pachamama", en *L'Homme*, n.197, Edit. De l'EHESS, Paris.
- Raynaud, Ph.  
1995 "La démocratie saisie par le droit", *Le Débat*, n. 87, décembre.
- Sachs, Wolfgang  
2010 *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Ze Books, London.
- Sanchez Parga, J.  
2008 *Valores y contravalores en la sociedad de la plusvalía*, UPS/Abya-yala, Quito.
- Viola Recasens, Andreu  
2011 "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes", en Pablo Palenzuela & Alessandra Olivi, *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Weber, Max  
1992 *Economía y Sociedad*, siglo XX, México.

# Riesgos y amenazas para el Buen Vivir

Alberto Acosta<sup>1</sup>

*“El desarrollo -como desde hace dos mil años-, tiene como su aspiración seguir civilizando, catequizando, aculturizando, adoctrinando, globalizando, uniformando... el mundo entero.”*

Atawallpa Oviedo Freire

*El Buen Vivir como una concepción orientada a transformar la sociedad corre el riesgo de tornarse en un término banal. Entre los varios significados que han surgido sobre el Buen Vivir, es necesario un diálogo constructivo que se distancie de su utilización discursiva o propagandística.*

**E**l Buen Vivir o Sumak Kawsay ha sido motivo de diversas interpretaciones. Ya en el debate constituyente en Montecristi Ecuador 2008, primó incluso entre los asambleístas transformadores el desconocimiento y el temor ante el cambio propuesto. Por eso, muchos de los que alentaron este cambio constitucional fundamental, no tenían clara la trascendencia de este concepto.

El Buen Vivir, más que una declaración constitucional, significa una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma. Constituye un paso cualitativo importante al pasar del “desarrollo”

y sus múltiples sinónimos, a una visión diferente, mucho más rica en contenidos y por cierto más compleja. Plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas, existentes no solo en el mundo andino y amazónico. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora. El Buen Vivir nos conmina a disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo con su visión mecanicista de crecimiento económico.

---

1 Economista ecuatoriano. Profesor e investigador de la FLACSO-Ecuador. Ex-ministro de Energía y Minas. Ex-presidente de la Asamblea Constituyente.

### Las confusiones acechan por todo lado

Así, no se puede confundir los conceptos del Buen Vivir con el de “vivir mejor”, lo segundo supone una ética del progreso ilimitado, nos incita a una competencia permanente con los otros para producir más y más, en un proceso de acumulación material sin fin. Recordemos que, para que algunos puedan “vivir mejor”, millones de personas han tenido y tienen que “vivir mal”, por lo que con el Buen Vivir no está en juego simplemente un nuevo proceso de acumulación material.

Se precisan respuestas políticas que hagan posible una evolución impulsada por la vigencia de la “cultura del estar en armonía” y no de la “civilización del vivir mejor”.<sup>2</sup> De lo que se trata es de construir una sociedad solidaria y sustentable, en el marco de instituciones que aseguren la vida. El Buen Vivir apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo.

De ahí que, su uso como noción simplista, carente de significado, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, discursivas, en su formulación desconocen su emergencia desde las culturas ancestrales. Esta tendencia bastante generalizada en diversos ámbitos podría desembocar en un *sumak kawsay* “*new age*”, por lo que el Buen Vivir no sería más que otra moda una de las tantas que ha habido.

La vía del sincretismo también es riesgosa, en tanto podría construir híbri-

dos inservibles más que nuevas opciones de vida. Por igual, el irrespeto a la diversidad frenaría la verdadera riqueza de propuestas múltiples desde diferentes realidades, que nos conminan a hablar de *buenos con-vivires*. También amenazante resulta la reduccionista y simplona visión única como productos de marketing publicitario de determinada política oficial.

La lista de incongruencias en los gobiernos progresistas tanto a nivel nacional como de los territorios descentralizados, advierten intenciones distintas entre los mandatos constitucionales y la “*real politik*” de formas continuistas de consumismo, reflejando también el uso propagandístico. Basta ver la cantidad de documentos y programas oficiales que anuncian el término del Buen Vivir como pauta publicitaria. A modo de ejemplo, proyectos municipales para mejorar las calles son presentados como si de eso se tratara Buen Vivir, en ciudades construidas alrededor de la cultura del automóvil y no de los seres humanos. Igualmente, mientras se profundiza el extractivismo con la mega minería o ampliando la frontera petrolera, se levantan programas gubernamentales membretados como de “Buen Vivir”. Todo esto representa un *sumak kawsay* propagandístico y burocratizado, carente de contenido, reducido a la condición de término-producto.

El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones “teóricas” inspiradas en ilusiones o utopías personales, podrían terminar por reproducir delirios civilizatorios e incluso colonizadores. Por

2 Ver Oviedo Freire, Atawalla; Qué es el *sumakawsay* – Mas allá del socialismo y capitalismo, Quito, 2011.

esta vía podemos llegar a ponerle apellidos al Buen Vivir (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno?), tal como lo hicimos con el desarrollo cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba.

Para entender lo que implica el Buen Vivir, que como hemos visto no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, hay que empezar por recuperar los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Eso, de plano, no significa negar los logros y mutaciones proporcionados por los avances tecnológicos de la humanidad, presentes en la vida. Se trata de acudir a otra invención de nuestros modos de vida.

Lo anterior permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo o minimizarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista (riesgo latente, por lo demás). Sin negar las amenazas del “pachamamismo”<sup>3</sup>, el Buen Vivir expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la Naturaleza.

El Buen Vivir no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. Los pueblos ancestrales del Abaya-Yala no son los únicos portadores de estas propuestas. El Buen Vivir ha sido conocido y practicado en diferentes períodos y regiones de la Madre Tierra. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas al calor de las luchas de la Humanidad por la emancipación y la vida. Además, la historia de la humanidad es la historia de los intercambios culturales, aunque estos hayan sido procesados de una manera brutal. Como bien anotó hace tiempo atrás José María Arguedas, eso también se aplica a las comunidades originarias americanas.

Lo que cuenta en este punto es reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo y del progreso, entendido éste como la acumulación ilimitada y permanente de riquezas. Es imperioso, entonces, recuperar las prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas.<sup>4</sup>

3 Se habla de pachamamismo en el caso de aquellas visiones (hasta dogmáticas) que resaltan en extremo la importancia de la Pacha Mama o aspectos de la cosmovisión andina encubriendo muchas veces su no crítica al capitalismo.

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

El uso (y abuso) de demasiadas categorías post-modernas post-coloniales, que no tienen nada de ancestrales -como arquetipo, cósmico, cuántico o cosmovisión- para tratar de construir “*lo ancestral*” al margen de sus raíces, es también una amenaza presente, aun reconociendo su posible valor contestatario.

### **Con viejas herramientas no se construye lo nuevo**

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

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

En este punto cabe una constatación, cada vez más generalizada, sobre la ne-

cesidad de una nueva economía. De lo anterior se desprende que la organización del aparato productivo y los patrones de consumo deben cambiar de manera profunda. Para construir el Buen Vivir se requiere otra economía que se reencuentre con la Naturaleza y atienda las demandas de la sociedad, no del capital. Esta nueva economía debe echar abajo todo el andamiaje teórico que vació “*de materialidad la noción de producción y (separó) ya por completo el razonamiento económico del mundo físico, completando así la ruptura epistemológica que supuso desplazar la idea de sistema económico, con su carrusel de producción y crecimiento, al mero campo del valor*”.<sup>5</sup> Si es que la economía tiene algún sentido debe superar su enclaustramiento en el campo del valor.

En el centro de la atención del Buen Vivir -con proyección incluso global- está implícito un gran paso revolucionario que nos conmina a transitar de visiones antropocéntricas a visiones socio-biocéntricas, asumiendo las consiguientes consecuencias políticas, económicas y sociales que supone. En ese sentido, la construcción del Buen Vivir debe ser útil para encontrar respuestas globales a los retos que enfrenta la Humanidad.

### **El extractivismo no conduce al Buen Vivir**

En Ecuador y en Bolivia existen cada vez más dificultades para empezar a cumplir con el mandato constituyente del Buen Vivir. Sus gobiernos transitan

---

5 Ver Naredo, José Manuel, *Lucas en el laberinto - Autobiografía intelectual*, editorial Catarata, Madrid, 2009.

por una senda neodesarrollista, en esencia neoextractivista, apegada a la misma lógica de acumulación capitalista civilizatoria.

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

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

En efecto, no se puede hacer la crítica del desarrollo sin caer en su repetición. Polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán los fundamentos que hacen posible su existencia. Es indispensable quitarle al desarrollo las condiciones y las razones que han facilitado su masiva difusión e (inútil) persecución por parte de casi toda la Humanidad.

A pesar de estos cuestionamientos básicos, el Buen Vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la reali-

dad actual del desarrollo; es decir, saldremos de él arrastrando sus taras, siempre y cuando haya coherencia entre las acciones desplegadas y los objetivos propuestos.

### Un debate en marcha

En síntesis, el real aporte del Buen Vivir radica en las posibilidades de diálogo que abre. Su mayor contribución podría estar en la construcción colectiva de puentes entre los conocimientos ancestrales y los modernos. Y para lograrlo nada mejor que un debate franco y respetuoso; debate que aún está pendiente.

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

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



# El concepto de Sumak Kausay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad\*

François Houtart

*Las concepciones del Buen Vivir son ideas contemporáneas surgidas de intelectuales indígenas y no indígenas que han establecido como fundamental las relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza en las sociedades indígenas. El Buen Vivir también se ha convertido en un discurso político que desconoce las intensas transformaciones del mundo indígena, lo que tiene como consecuencia el fundamentalismo y la instrumentación del concepto. La definición del Buen Vivir en las Constituciones de Ecuador y Bolivia introducen una transformación en las concepciones vigentes sobre los derechos sociales y culturales. Además, la emergente propuesta del “Bien Común de la Humanidad”, encuentra temas de contacto con el Buen Vivir relacionado con la organización social y política colectiva; los principios éticos de una utopía realizable.*

**E**l concepto de *Sumak Kawsay* ha sido introducido en la Constitución ecuatoriana de 2008, con referencia a la noción del “vivir bien” o “Buen Vivir” de los pueblos indígenas. Posteriormente fue retomado por el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Se trata entonces de una idea central en la vida política del país. Por esta razón es importante analizar su contenido, su correspondencia eventual con la noción de “Bien Común de la Humanidad” desarrollado en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, y sus posibles aplicaciones en las prácticas internacio-

nales. La pertinencia de esta referencia está reforzada por el conjunto de las crisis provocadas por el agotamiento del sistema capitalista.

## 1. La Génesis del concepto

Los pueblos indígenas de América Latina, después de más de 500 años de desprecio y destrucción material y cultural, han conocido en los últimos años una renovación de su conciencia colectiva. Dentro de este proceso, han querido recuperar su memoria, “recuperar la vivencia de nuestros pueblos”, como lo

---

\* Trabajo preparado en el marco del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) para el Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2011.

dice David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (Gudynas, 2011, 1). Se trata de reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaba la existencia de las comunidades y no de pronunciar un discurso puramente romántico (Cortez y Wagner, 2011.6).

Para abordar el tema es necesario recurrir a la sociología del conocimiento. Toda producción de sentido se realiza en un contexto social preciso y tiene funciones propias. En la época pre-colonial, eran pueblos autónomos los que vivían en el Continente, con sus cosmovisiones, sus saberes, sus representaciones, su racionalidad; todos en correspondencia con su situación material y su modo de relacionarse con la naturaleza. “Desde tiempos inmemoriales -dice el mismo David Choquehuanca-, acostumbramos hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan” (D. Choquehuanca, 2010, 67). Los ritos, los cultos, correspondían a la necesidad de actuar simbólicamente en una realidad difícilmente controlable y eran muy racionales. Se inscribían dentro de un pensamiento que podemos llamar simbólico (que identifica el símbolo con la realidad). La función social de este último consistía por una parte, en expresar el carácter holístico del mundo y así crear una fuerte convicción de la necesaria armonía entre la naturaleza y los seres humanos, y por otra parte, en manifestar la fuerza de las representaciones y los ritos de la acción humana en su entorno natural y social. Los pueblos eran diferentes entre sí, con expresiones también variadas, pero con la misma cosmovisión fundamental.

La colonización destruyó las bases materiales de estas sociedades y luchó contra sus culturas y visiones del mundo, sobre todo con argumentos y símbolos religiosos. Se trató de un genocidio combinado con un etnocidio. Dice Rodolfo Pocop Coroxon, de la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) de Guatemala, a propósito de los Mayas de la época pre-colonial: “Lo que los españoles encontraron aquí fue un profundo respeto y reconocimiento del espacio, del universo, y del ser humano; todos éramos un mismo elemento: la vida” (2008,40). Es finalmente el discurso colonial el que ha creado la categoría socio-cultural “indígena” (Sánchez Parga 2009, 93) como expresión de una relación desigual entre un colonizador superior y unos colonizados despreciados.

Durante siglos, las visiones del mundo de los pueblos conquistados se transmitieron en la clandestinidad, por la vía de la tradición oral. Las mismas relaciones sociales establecidas por el colonialismo entre indígenas, blancos y mestizos, se reprodujeron después de las independencias, la autonomía siendo exclusivamente definida en referencia al poder metropolitano, dejando en el poder a las clases descendientes de los colonos. Con el tiempo se produjeron cambios lingüísticos. Según José Sánchez Parga, el 30% de la población indígena del Ecuador ya no habla la lengua nativa (2009, 65), como fruto de migraciones internas y de la urbanización. Sin embargo, la ola de emancipación indígena que arrastró a muchos de los pueblos originarios de América Latina a una nueva dinámica y que, en algunos países, se tradujo incluso en cambios cons-

titucionales, llevó a los movimientos indígenas a retomar sus referencias tradicionales. Algunas de éstas habían atravesado el tiempo, como la “*pachamama*”; otras, recibieron nuevas funciones políticas como el “*Sumak Kawsay*” (Ecuador) o el “*Suma Qamaña*” (Bolivia). Esto comprueba la dinámica de la cultura indígena de que los pueblos no se dejan transformar en objeto de museo, y que, como escribe Eduardo Gudynas (2011, 5), entran en un proceso de “descolonización del saber”. Con mucha razón Rodolfo Pocop Coroxon proclama: “Los pueblos de Abya Yala (América) no somos mitos, ni tampoco leyendas, somos una civilización y somos naciones” (2008, 43).

A partir de los años 2000, la crisis aceleró el proceso. En el Ecuador, en particular, ya desde los 90as, las consecuencias de la guerra con el Perú, los efectos del fenómeno del niño, la represión y la corrupción de los gobiernos oligárquicos y sobre todo la era neoliberal, agravaron la situación de las capas más vulnerables de la población y en particular los indígenas. La reacción fue, como lo dice Pablo Dávalos (2009), de carácter “anti-neoliberal” y podemos añadir, una oposición a la crisis múltiple y sistémica.

Muy rápidamente los movimientos indígenas entendieron que ellos también formaban parte de las víctimas de la fase neoliberal del capitalismo y para expresar sus luchas, buscaron conceptos opuestos a esta lógica (Simbaña, 2011, 21). Al mismo tiempo, muchos otros grupos sociales se preocupaban de la destrucción del eco-sistema. Todo esto contribuyó a reanimar y reconstruir conceptos tradicionales como el “Buen Vivir”, una categoría en permanente

construcción y reproducción” (Acosta, 2008, citado por E. Gudynas, 2011, 1). José Sánchez Parga afirma que el concepto de “*alli kausai*” (vida buena) “en el sentido de calidad de vida, no es ajeno a un pasado reciente que nada tiene que ver con la tradición, sino más bien con la biografía de muchos indígenas” (2009, 137); “personas que desean “poder hacer su vida”, sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles” (Gudynas, 2011: 4).

Para entender mejor el contenido del concepto, daremos la palabra a actores comprometidos con las luchas actuales, empezando con personas indígenas. Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), habla del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir el “Buen Vivir”. Humberto Cholango, nombrado presidente del mismo organismo en 2011, define el *Sumak Kawsay* como un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (2010, 92). Esta noción supone armonía con la Madre Tierra (Ibídem, 96) y la conservación del ecosistema (Ibídem, 93). Ella significa finalmente la felicidad para los indios y todos los otros grupos humanos (Ibídem, 96). Para Manuel Castro, de la ECUARUNARI (la organización de los indígenas kichwas del Ecuador), la noción implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia, la paz. Ella supone igualmente una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra, gracias a la puesta en práctica del calendario ances-

tral y de su cosmovisión, en particular frente al Padre Sol y la Madre Luna. Para Manuel Castro, se trata de valores culturales específicos y también de una ciencia y unas técnicas ancestrales (2010, 4-7). En este sentido, tanto Josef Esterman (1993), como Eduardo Gudynas (2009) hablan de una “ética cósmica”.

Intelectuales no-indígenas se pronunciaron también al respecto. Alberto Acosta, economista de izquierda, ex-presidente de la Asamblea Constituyente, escribe que la adopción del *Sumak Kawsay* en el pensamiento político del Ecuador, significa “una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, y, simultáneamente, se proyecta con fuerza en los debates de transformación que se desarrollan en el mundo” (2009,7). Previamente, Acosta había manifestado que el concepto de *Sumak Kawsay* “tiene que ver con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales” (Ibídem). Por otra parte, Magdalena León desde una perspectiva feminista, introdujo el concepto de “economía del cuidado humano” (2010,150) como expresión del *Sumak Kawsay*, porque “allá se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía” (2009, 63). Para Pablo Dávalos, la idea de *Sumak Kawsay* trata de “una reintegración de la naturaleza en la historia, como inherente al ser social” (citado por E. Gudynas, 2011,6). Por eso, Jorge García no duda en escribir que el *Sumak Kawsay* es un “arte de vida” (2004). Evidentemente Eduardo

Gudynas es quien más ha publicado sobre el asunto y lo citaremos en varias ocasiones, más adelante. Su posición es muy clara: la noción del “Buen vivir” es una crítica al modelo actual de desarrollo y una llamada a construir una calidad de vida incluyendo tanto a las personas como a la naturaleza (E. Gudynas, 2011, 2). René Ramírez, Secretario Nacional de Planificación, y uno de los redactores del Plan Nacional de Desarrollo, escribe que la idea implica la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad (Ramírez, 2010,139). Para resumir su posición, Ramírez habla de “bioigualitarismo o de biosocialismo republicano”, significando la combinación entre la preocupación de la justicia social, el respeto a la naturaleza y la organización política (citado por E. Gudynas, 2011,9). Pedro Páez, economista, ex Ministro de Finanzas y miembro de la Comisión Stiglitz de las Naciones Unidas sobre la crisis financiera internacional, habla de “vivir en plenitud” (Páez, 2011, 7)

Como se puede ver, hay en los discursos de estos autores un alto grado de interpretación en función de preocupaciones contemporáneas, además del uso de un vocabulario diferente del utilizado por los indígenas, lo que indica la existencia de funciones del concepto, más allá del trabajo de recuperación de la memoria.

Si pasamos a la noción de *Suma Qamaña* de los Aymaras de Bolivia, podemos citar también a varios autores. David Choquehuanca refiere la oposición entre “vivir bien” y “vivir mejor”, lo que, por afán de consumir siempre más,

provocó las desviaciones del sistema capitalista. Por el contrario, el *Suma Qamaña* significa la complementariedad social, rechazando la exclusión y la discriminación y buscando la armonía de la humanidad con la “Madre Tierra”, respetando las leyes de la naturaleza. Todo esto constituye una cultura de la vida, en oposición a la cultura de la muerte (D. Choquehuanca, 2010, 57-74). Para Simón Yamparo, esta noción se inscribe en la filosofía aymara, que exige la armonía entre lo material y lo espiritual, el bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida (texto de 2001, citado por E. Gudynas, 2011, 6). María Eugenia Choque Quispe utiliza otro concepto: *suma jakaña*, que se centra en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos (texto de 2010, citado por E. Gudynas, 2011, 6).

El principal teórico del *Suma Qamaña* es sin duda el antropólogo Xavier Albó, s.j., para quien esto significa “convivir bien” (y no vivir mejor que los otros). No se trata solamente de bienes materiales, sino también espirituales. Se debe primero satisfacer las necesidades locales, en convivencia con la Madre Tierra y en reciprocidad y afecto con los demás. “El Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien, si se daña la naturaleza” (X. Albó, 2010, 57). Es una espiritualidad, que implica la paz y la construcción de “una tierra sin

mal”. Xavier Albó afirma que esta visión va más allá del *Sumak Kawsay*. Sin embargo, J. Medina autor boliviano, afirma que, en tanto categoría filosófica, el concepto de *Suma Qamaña* en su formulación, es relativamente reciente. Esto indica una vez más el carácter dinámico de la cultura y el conocimiento.

No se trata entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades pre-colombianas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos autóctonos, tal como existen en todos los grupos humanos. Las relaciones de autoridad, el estatuto de la mujer, el respeto a la vida humana, no fueron siempre ejemplares en estos grupos sociales y el carácter que hoy día llamaríamos “imperialista” de los reinados Inca y Azteca no se puede negar. La divinización del Inca, por ejemplo, fue una señal evidente del deterioro de las relaciones tributarias entre las entidades locales y el poder central. Hoy en día, las organizaciones indígenas tienen sus conflictos de pensamiento y de poder, sus alianzas dudosas entre algunos líderes con poderes políticos o económicos, sus diferencias ideológicas que van desde el neo-liberalismo hasta el socialismo. Es decir que son grupos sociales como los demás, con sus historias, sus sueños, sus vidas propias. Es por eso que merecen un reconocimiento social, luego de medio milenio de opresión y destrucción. Recordar el *Sumak Kawsay* es hacer revivir la “utopía práctica” de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de Abya Yala ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su

cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad.

Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche (Chile), los Guaranís de Bolivia y Paraguay, que hablan de *Ñande Riko* (vida armoniosa) y de *Tiko Kavi* (vida buena) los Achuar (Amazonía ecuatoriana) citados por Eduardo Gudynas (2011, 8), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en el Chiapas (México), entre los Kunas (Panamá), etcétera. Así el pueblo Tzeltal habla de *Lekil Kuxlejal*, la vida buena, no como un sueño inexistente, sino como un concepto que a pesar de haberse ido degenerando, puede recuperarse. Su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana (Paoli, 2003, 71), e incluye antes de todo, la paz, tanto interna de cada persona, cuanto dentro de la comunidad y entre hombres y mujeres en la pareja. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección, “este es el tiempo del *Lekil Kuxlejal*” (Ibídem, 77). La paz se establece con la justicia y sin justicia no hay *Lekil Kuxlejal* (Ibídem, 82). El concepto implica también una integración armónica entre la sociedad y la naturaleza: “el contento de la comunidad se proyecta y se siente en el medio ambiente automáticamente y el ecosistema feliz hace ligeras y alegres a las personas” (Ibídem 75)<sup>1</sup>

De este modo podemos concluir que la referencia a estos conceptos, que fueron importantes en la vida de los pueblos

originarios del continente, corresponde a la necesidad de crear un nuevo modo de vida, a pesar de las contradicciones inherentes a la condición humana. La conciencia del carácter profundamente destructivo del capitalismo como fundamento económico de una cultura del progreso sin límites y que ignora las externalidades sociales y ecológicas, está progresando entre los pueblos indígenas, así como en muchos otros medios sociales del continente. La defensa de la vida, la propuesta de una ética del “Buen Vivir”, la recuperación de los equilibrios del ecosistema y la importancia de lo colectivo frente al individualismo, son valores que orientan a los movimientos de izquierda en el mundo entero. Esta convergencia nos permite entrar ahora más en detalle en las funciones actuales del “Buen vivir” y su utilidad en la definición de una política exterior de un país como el Ecuador.

## 2. Las Funciones del concepto en el contexto actual

En el conjunto de la literatura contemporánea sobre el Sumak Kawsai y el Suma Qamaña, se nota una doble función, por una parte una crítica de la situación socio-económica actual, y por otra, propuestas de reconstrucción cultural, social y política. Terminaremos esta parte del trabajo con algunas reflexiones sobre la correspondencia entre el “Bien Común de la Humanidad” y las posibles desviaciones de sentido del

---

1 Una canción local dice: “Sentimos el ambiente que sonrío, así como los pájaros del campo, así como nosotros como ellos, que vuelen por el mundo” (Antonio Paoli, 2003, 75).

concepto del “Buen Vivir”, en función de las ideologías vigentes.

### 1. La crítica de la modernidad

La crítica de la modernidad es ambivalente. Todo depende de qué aspectos de la modernidad estén siendo criticados. ¿El modelo económico de producción y de consumo y su racionalidad puramente instrumental en función de una lógica “científica/tecnológica mercantil”? (Dominique Jacques, 2011) ¿La idea del progreso sin fin? ¿o la emancipación del ser humano; los logros científicos; el pensamiento analítico? De hecho, existe una crítica fundamentalista de la modernidad, que significa la restauración de una cultura pre-analítica, sin visión histórica. Conocemos también la crítica de una filosofía posmoderna, que rechaza lo que sus protagonistas llaman “los grandes relatos”, es decir las teorías sociales y políticas. Estos autores las consideran como totalitarias y privilegian los “pequeños relatos”, es decir la historia inmediata construida por los actores individuales, negando la existencia de estructuras y de sistemas. Tales críticas no son realmente útiles para una reconstrucción social y cultural adecuada para nuestros tiempos.

La crítica desde el punto de vista del “Buen Vivir” o del “Buen convivir” es selectiva. Se trata, como lo escribe José María Tortosa, de rechazar “el maldesarrollo que conduce al malvivir” (J.M. Tortosa, 2010, 41). Vivimos en efecto, una crisis del modelo de desarrollo dominante, destructor de los ecosistemas y de las sociedades. La razón profunda se encuentra en la “ontología” de Occidente y en su visión lineal científica y tecnológi-

ca de la historia, que considera a la naturaleza como una serie de elementos separados (recursos naturales) e impone una visión antropocéntrica (utilitarista) del desarrollo.

Evidentemente, la lógica del sistema económico capitalista de transformarlo todo en mercancía (Gudynas, 2011, 14) es la expresión más visible de este tipo de modernidad. El capitalismo, en este sentido, es mucho más que una simple realidad económica. Conlleva también una determinada “cosmovisión” y una organización social. En efecto, “la acumulación del capital no es simplemente un conjunto de bienes, sino una relación social mediada por el poder” (Quirola, 2009, 106). En el caso de los pueblos indígenas, el capitalismo se presentó en la historia bajo su forma colonizadora, con todas sus consecuencias físicas y culturales. Hoy en día, el sistema presiona fuertemente sobre las tierras ancestrales, a través de las actividades extractivas y del acaparamiento de tierras agrícolas para fines industriales. Por esta razón, los pueblos indígenas que empezaron reivindicando su identidad cultural en los Foros sociales mundiales, terminaron por condenar radicalmente al sistema capitalista, como causa primera de su sufrimiento actual (Belem 2009 y Dakar 2011). Las tentativas por ablandar el sistema, humanizarlo, pintarlo de verde, son ilusorias. Como lo escribe Eduardo Gudynas: “El ‘capitalismo benevolente’ es incompatible con el Buen Vivir” (2011, 239). Es necesario efectuar un verdadero cambio filosófico y reconocer, como lo dice Norma Aguilar Alvarado, que los pueblos originarios y afro-descendientes pueden ser “inspiradores de valores, conocimientos y teorías o filosofías alternativas

y políticamente respetables" (<http://servindi.org/actualidad/opinion/22327>).

Sin embargo, en varios países latinoamericanos, una parte de los movimientos indígenas ha adoptado líneas políticas de tipo social-demócrata. Aun ciertos líderes de comunidades indígenas que practican actividades mercantiles, tienen posiciones netamente neo-liberales. En ningún país, lo indígena se presenta como un bloque homogéneo. Si bien todos reivindican el reconocimiento de su existencia propia, cultural y material, no todos han adoptado el mismo tipo de lectura de la realidad, ni una posición política unánime. Los pueblos autóctonos del continente no viven en un mundo aislado; son parte de la historia. Su situación contextual influye en su nivel de conciencia. Sería un grave error considerarlos como "islas socio-culturales" dentro de las sociedades contemporáneas. De allí se desprenden las diversas interpretaciones del "Buen Vivir", que van desde las tendencias "fundamentalistas" hasta las "revolucionarias".

Encontramos en las posiciones de los defensores indígenas del *Sumak Kawsai*, así como en ciertos intérpretes no-indígenas, una neta desconfianza hacia el socialismo. Estos actores critican el aspecto "materialista" del socialismo, que concibe la naturaleza como un valor de uso y de cambio (Gudynas, 2011, 9); lo acusan de inscribirse finalmente en la misma racionalidad de la modernidad que el capitalismo y de proponer solamente "desarrollos alternativos" y no "alternativas al desarrollo" (Ibídem, 3). Simón Yampara de Bolivia va aun más allá, afirmando que "el hombre aymara no es ni socialista ni capitalista" (Gudy-

nas, 2011,9) y David Choquehuanca añade que se distancia del socialismo "porque [ese sistema] busca satisfacer las necesidades de los hombres" (in David Cortez y Heike Wagner, 2011,9) haciendo alusión a la falta de consideración para la naturaleza.

Es la razón por la cual David Cortez y Heike Wagner se preguntan si el "Buen Vivir" no significa finalmente una perspectiva utópico-emancipadora de tipo socialista (2011,2). De todas maneras, afirman que es un proyecto "descolonizador" (Ibídem 7). Luis Macas, citado por los mismos autores, afirmaba en 2005, que se trata de "un proyecto alternativo de una nueva sociedad y de un nuevo desarrollo" (Ibídem, 8). Lo cierto es que el concepto de "Buen Vivir" tiene una real afinidad con el "Manifiesto Ecosocialista" de Joel Kovel y Michael Löwy, citado por la misma fuente (Ibídem, 13) y no tendría que ser ajeno al contenido del "Socialismo del Siglo XXI". Boaventura de Souza Santos, sociólogo portugués, afirma la necesidad de un cambio civilizatorio y habla del "socialismo del Buen Vivir"; esta expresión bien podría representar la versión contemporánea del concepto.

Evidentemente, cuando uno se refiere al "socialismo real" tal como se desarrolló en Europa o a los modelos chinos o vietnamitas actuales, se entiende que los autores citados tengan sus reservas. Pero es necesario superar esta visión demasiado elemental de un socialismo coyuntural. Marx afirmaba en los manuscritos de 1844, que "el hombre es primero e indisolublemente parte de la naturaleza y este metabolismo primitivo se redobla en el proceso de preservación

de su ser: la constante relación del hombre con la naturaleza no es sino la relación consigo mismo" (Carlos Marx, citado por Jean Luc Cachon, 1999: 800). El mismo Marx escribía en los *Grundrisse*, que fue el capitalismo el que provocó la separación entre el hombre y la naturaleza, "con la aparición del capitalismo, la naturaleza cesa de ser reconocida como una potencia para sí misma: se transforma en puro objeto para el hombre, una simple cosa de utilidad" (Ibídem). En *El Capital*, Marx decía: "la dominación del hombre sobre la naturaleza es un presupuesto del desarrollo de la producción capitalista" (Ibídem). Al contrario, para Carlos Marx, el comunismo es la reconciliación entre el hombre y la naturaleza, el retorno a la unidad. Es "la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre" (Ibídem, 799)<sup>2</sup>. La armonía entre los seres humanos y la tierra estaba presente en el pensamiento de Marx y en su proyecto socialista. Es uno de los "olvidos" del socialismo histórico que debemos rescatar.

De este modo, el Sumak Kawsai no es el único portador de una crítica del capitalismo y de la modernidad en tanto proyecto ilusorio. En el mundo entero se nota la puesta en duda del "desarrollo", la preocupación ambiental, la afirmación femenina. Estas corrientes tienen muchas afinidades con el pensamiento específico sobre el "Buen Vivir" nacido en las culturas de los pueblos indígenas

de América Latina (Gudynas, 2011, 8). Es lo que permite la construcción de convergencias, tanto en el aspecto teórico, cuanto práctico.

## 2. La reconstrucción teórica y los aportes prácticos

Está claro que no basta con expresar una crítica; es necesario proponer nuevas perspectivas de pensamiento y nuevas prácticas. Los conceptos de Sumak Kawsai y de Suma Qamaña pretenden también cumplir esta función. Sin embargo, esto conlleva algunas condiciones de las cuales hablaremos ahora.

La condición de base es partir de una visión holística de la realidad para reformular el desarrollo y por eso es necesario "descolonizar el saber" (Gudynas, 2011, 15). La cultura indígena era holística, es decir que integraba los varios elementos de la naturaleza y afirmaba la simbiosis entre los seres humanos y la Madre Tierra. Los pueblos originarios procuraban organizar sus situaciones concretas de vida con sus saberes, sus técnicas y sus culturas, tanto para establecer la simbiosis con la naturaleza, como para solucionar sus contradicciones. La manera de realizarlo era racional y funcional. El pensamiento simbólico (identificación del símbolo con lo real) era adaptado a estas situaciones y la visión holística se inscribía en el marco de esta cosmovisión. Sin embargo, este tipo de visión tiene también expresiones con-

2 Ello consiste en palabras de Marx "en que el ser humano socializado gobiernen el metabolismo humano en una forma racional; controlando de manera colectiva en lugar de verse dominado por éste como si fuese un poder ciego; logrando con el menor gasto de energía y en condiciones lo más valiosas y apropiadas según su propia naturaleza humana" (*El Capital*, Vol.3: 959).

temporáneas. “Lo que nos rodea (montañas, bosques, ríos...) es parte de un todo por el que tenemos vida”, afirma Rodolfo Pocop Coroxon. “Son divinidades (agua, aire, tierra, universo) cuya energía es igual a la de los átomos que forman los seres humanos” (2008, 40). Los Kunas de Panamá califican a los elementos de la naturaleza de “hermanos mayores”, porque existían antes que los seres humanos. Así, se personifica a la naturaleza y sus componentes. Se pide permiso a la Madre Tierra por todas las acciones destinadas a satisfacer las necesidades de la vida humana, pero que significan una “agresión” a su integridad, como cortar un árbol o matar un animal (Ibidem, 41).

Tales representaciones tienen su lógica en circunstancias históricas precisas de la sociedad y de la cultura. Es difícil percibir si son parte de una expresión de lo real, reproduciendo el pensamiento ancestral en función de la exclusión económica y social de los pueblos indígenas, o si se transformaron en alegorías de alto nivel poético, capaces de explicar la relación privilegiada entre el hombre y la naturaleza y por consiguiente, de motivar las acciones de protección del ambiente y el compromiso político necesario. De todas maneras, como lo afirma Marion Woynar a propósito de los pueblos indígenas de México, “la conciencia propia de los pueblos autóctonos de una Madre Tierra indispensable a la vida, los inducía a protegerla por una economía durable” (Woynar, 2011, 481).

Sin embargo, para abordar el tema del capitalismo y sus efectos ecológicos y sociales negativos, el enfoque holístico puede también ser desvinculado del

pensamiento simbólico e integrarse en un pensamiento analítico. Este último sitúa a las causalidades de los fenómenos naturales (la vida de la naturaleza, incluyendo los seres humanos) y sociales (la construcción colectiva de las sociedades) en sus propios campos físicos, biológicos y sociológicos. El enfoque holístico y el pensamiento simbólico no están necesariamente vinculados y se pueden adoptar el uno sin el otro.

Esta posición es evidentemente ajena a toda calificación del pensamiento simbólico como irracional, o a su prohibición en una sociedad pluricultural. Pero tampoco se puede aceptar la imposición del pensamiento simbólico como la única manera de transmitir el carácter holístico de la relación entre los seres humanos y la tierra. En concreto, el “Buen Vivir” significa rescatar la armonía entre la naturaleza y el hombre, entre lo material y lo espiritual, pero en el mundo actual. Construir el futuro es la meta, y no regresar al pasado. Esto no significa una fe ciega en el progreso científico y tecnológico, ni un desprecio de las sociedades ancestrales. Al contrario, un esfuerzo así exige la crítica del “progreso” tal como la modernidad lo ha concebido y un uso más amplio de los saberes tradicionales. No se trata tampoco de una valorización ética, como si el uno fuera mejor que el otro, sino de una perspectiva histórica, capaz de condenar lo que llamamos “progreso”, calificándolo de “maldesarrollo” y de apreciar los saberes y las prácticas materiales y simbólicas de las sociedades del pasado. Hoy día, la tarea principal es el reconocimiento de una pluralidad, en donde cada uno, con su pensamiento propio,

pueda contribuir tanto a la crítica del capitalismo, como a la construcción del post-capitalismo.

La mayoría de los indígenas del continente no rechazan el carácter dinámico (histórico) de sus culturas y aceptan aportes de otros pensamientos, incluyendo aquellos que provienen de la modernidad, con la condición de no ser dominados y humillados en el proceso. Ellos defienden la riqueza de la vida, “el bienestar y el buen corazón” (Pablo Mamani Ramírez, citado por E. Gudynas, 2011,7), lo que se traduce hoy, por la unidad, la igualdad, la libertad, la solidaridad, la justicia social, la responsabilidad, el bienestar común y la calidad de la vida. Estos principios se aplican en los ámbitos de la educación, la salud, la seguridad social, la vivienda, los transportes, la economía social, la conservación de la biodiversidad, la soberanía alimentaria, la planificación participativa, etc. (Gudynas, 2011, 4). Sin duda aparece aquí el carácter utópico del “Buen Vivir”, pero en el sentido positivo de la palabra, es decir una meta que perseguir, un ideal que realizar.

### *Restablecer la armonía con la naturaleza*

Hemos visto que la relación con la naturaleza tiene un lugar privilegiado en la visión del “Buen Vivir”. Por esta razón, es importante investigar un poco más lo que esto implica. El punto de partida es el reconocimiento de la integralidad de la naturaleza, que tiene un valor propio, independientemente de la percepción y de la valoración del hombre (Gudynas, 2011,242). La tierra es más que un conjunto de materia, en ella hay vida. Por

eso se entiende el grito del indígena uwa de Colombia, cuando frente a las actividades de extracción petrolera y minera, que, en su territorio, dejan la selva destruida, los ríos contaminados, los suelos devastados, dice: eso significa matar la Tierra (Martínez, 2010, 111). Pero, no solamente hay vida en la naturaleza. Ella es también fuente de la vida (incluso de la consciencia). La tierra es “el espacio donde se reproduce y realiza la vida” afirma el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador (2009,44). Es por eso que existe una simbiosis y no una separación entre los seres humanos y la naturaleza. Es una relación sagrada.

David Choquehuanca, escribe en sus 25 postulados para entender el Buen Vivir, que el ser humano pasa en un segundo plano frente al medio ambiente, porque es parte de la naturaleza. Esta afirmación a primera vista desconcertante contiene una filosofía profunda. La naturaleza es la fuente de la vida (una madre) y el ser humano es la parte pensante de esta realidad. La prioridad pertenece a la naturaleza sin la cual el ser humano no puede vivir (pero que puede destruir). Así, preocuparse de la humanidad significa en primer lugar defender la tierra y establecer la armonía entre la naturaleza y los seres humanos, lo que implica el respeto de todo el entorno natural. Que la naturaleza sea la fuente de la vida se entiende hoy mejor que nunca, cuando la lógica del poder económico capitalista está perturbando gravemente los ecosistemas del planeta y finalmente la posibilidad de reproducción de la vida pensante y no-pensante. Cambiar las prácticas económicas y el sistema cultural que la justifica es hoy un imperativo ético. La crítica del “antropo-

centrismo” de la modernidad no significa otra cosa: rechazar una actitud que promueve un crecimiento (desigual) sin tener en cuenta los daños a la vida de la naturaleza, y por ende de la vida humana (externalidades para el capitalismo). Uno puede preguntarse si en este caso se trata realmente de “antropocentrismo”, cuando el sistema conduce no solamente a la destrucción del planeta, sino también a una desigualdad social abismal y al hambre y la miseria de centenares de millones de seres humanos.

La lógica de esta constatación nos lleva a afirmar que la naturaleza es sujeto de derechos (Gudynas, 2011, 14). Se trata del derecho a su propia existencia fuera de la mediación humana, porque la tierra no pertenece al género humano. La Madre Tierra tiene derecho a regenerar su propia biocapacidad, es decir a una vida limpia (Choquehuanca, 2010, 73); tiene derecho a guardianes y defensores (Martínez, 2010, 114-115). La Constitución ecuatoriana, reconoce el derecho de la Naturaleza “al respeto integral de su existencia, al mantenimiento y la regeneración de sus ciclos” (art.72). Eso implica obligaciones de parte de los seres humanos, únicos seres vivos capaces de destruir los equilibrios del ecosistema, de afectar la simbiosis entre el hombre y la naturaleza e inclusive de alterar el clima. Son obligaciones de respeto y de reparación de la Madre Tierra.

Otra manera de abordar el problema es hablar del derecho de los seres humanos a un ambiente sano. Es lo que encontramos en los “derechos de tercera generación” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Organización de las Naciones Unidas.

Sin embargo, para los protagonistas del “Buen Vivir”, eso no basta. Sin necesariamente rechazar la pertinencia de esta posición, piensan que tal afirmación niega el carácter de sujeto de la naturaleza y, en consecuencia, somete a la “Madre Tierra” a la mediación humana para el reconocimiento de su existencia. Sería caer de nuevo en una perspectiva antropocentrista, o peor aún, adoptar una visión hegeliana, afirmando que son los hombres los creadores de la naturaleza, a través del solo acto de pensarla (Jean Luc Cachon, 1999, 798).

Como podemos constatar, nos encontramos frente a dos concepciones del derecho de la Naturaleza. La primera considera a la Madre Tierra como un sujeto de derechos y atribuye esta calificación a muchos elementos y fuerzas de la naturaleza. Es la posición antropomórfica del pensamiento simbólico. La segunda, se apoya en la necesidad de asegurar la capacidad de reproducción de la Tierra y adopta el pensamiento analítico, reconociendo, sin embargo, que existe una vida propia de la naturaleza y que esta última es la fuente de la vida humana misma. En este caso, se utiliza la palabra “derechos” en un sentido metafórico, porque en la concepción jurídica clásica, solamente personas físicas o morales son sujetos de derechos. Las dos concepciones se oponen a la lógica del capitalismo. Que solamente reconoce a la naturaleza un carácter utilitario (*commodity*). El problema en el futuro será introducir los derechos de la Naturaleza en el Derecho Internacional, para definir los delitos ecológicos y eventualmente instituir una Corte internacional sobre los Crímenes contra la Naturaleza, tema que se ha discutido en la Cumbre de la Tierra

en Cochabamba en 2010 (Houtart, 2010).

### *Construir otra economía*

En la perspectiva del “Buen Vivir”, la economía consiste en satisfacer las necesidades materiales y espirituales de los seres humanos (García, 2011). Carlos Marx habló del sistema de necesidades-/capacidades, insistiendo en su dimensión histórica, es decir en su aspecto cambiante en función de las posibilidades de satisfacerlas. Sobre esta base, el Plan Nacional Ecuatoriano define la economía del “Buen Vivir” como: “entrar en el desarrollo de capacidades y oportunidades” (Plan Nacional para el Buen vivir, 20). Sin embargo, no se trata solamente de buscar el bienestar, sino también el ser (Plan Nacional para el Buen vivir, 33). La actividad económica está al servicio de la felicidad y de la calidad de vida, lo que presupone relaciones armónicas con la naturaleza (Quirola, 2009, 103) y también “una vida equilibrada” (Choquehuanca, 2010, 64). “Solamente se toma de la naturaleza lo necesario para satisfacer sus necesidades de alimentación, hábitat, salud, movilidad...” (Quirola, 2009, 105).

Para medir lo que significa el “Buen Vivir”, el PIB no es un instrumento adecuado y se deben encontrar otros criterios, teniendo más en cuenta el nivel de vida (material y espiritual) de las personas (Plan Nacional para el Buen Vivir, 31). El concepto se acerca al de la economía solidaria, exige una distribución igualitaria (Plan Nacional para el Buen Vivir, 38) e implica la prioridad del valor de uso sobre el valor de cambio; plantea la cuestión de los límites al creci-

miento en función de la preservación del entorno natural (el respeto a la Madre Tierra). Por eso, la visión del Sumak Kawsai exige tomar en cuenta, no solamente los procesos de producción, sino también de reproducción (Plan Nacional para el Buen Vivir, 38). Finalmente se trata también de “una ‘resignificación’ de los espacios geográficos” (Plan Nacional para el Buen Vivir, 20), es decir de los territorios que constituyen una realidad central en la vida de las comunidades indígenas.

### *Organizar otro Estado*

Las largas luchas de los pueblos indígenas les mostraron una visión muy negativa del Estado. No solamente el Estado colonial los destruyó hasta sus raíces, sino que el Estado-nación postcolonial los excluyó de la vida pública. Además, con el neoliberalismo, el Estado-nación perdió mucho de su estatuto nacional, por la mercantilización globalizada. De ahí el concepto de “Estado plurinacional” retomado por las Constituciones de Ecuador y Bolivia. Se trata de encontrar un difícil equilibrio entre, por una parte, Estados-nación que salen de un período neoliberal que había reducido al máximo sus funciones para abrir espacios al mercado; y por otra parte, pueblos indígenas en fase de recuperación de sus identidades y en búsqueda de autonomía. Para el Plan Nacional del Ecuador, esto significa una descentralización y la organización de un Estado “policéntrico”, pero no debilitado (38). Los conflictos entre organizaciones indígenas en Ecuador y en Bolivia comprueban que no es fácil llegar a soluciones concretas en este ámbito.

En este sentido, se enfrentan dos concepciones de lo comunitario: la primera concibe a la comunidad como una forma de organizar un segmento reducido de la sociedad (particularmente rural), lo que según Floresmilo Simbaña es anacrónico e ineficaz en la situación contemporánea. La otra, citando a Luis Macas, considera la comunidad como una de las instituciones vertebradoras “en el proceso de reconstrucción de los pueblos y de las naciones ancestrales... [necesarias]... en la reproducción histórica e ideológica de los pueblos indios”. Según el antiguo dirigente de la CONAIE, en este sentido, la comuna o el territorio, totalidad viviente, como lo dice Norma Aguilar, “es el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena” (Simbaña, 2011, 25-26). David Choquehuanca por su parte, insiste mucho sobre “el consenso comunal” como modo de funcionamiento (2010, 66).

A primera vista, las dos nociones no son incompatibles. La primera (comuna) sirve de base, en varios países (Venezuela, Bolivia) a la organización de la participación popular. Con excepción de regiones aisladas donde los pueblos indígenas forman la totalidad del territorio (en la Amazonia, por ejemplo), esta división territorial no puede ser muy útil para los pueblos indígenas. La segunda dimensión (territorio, comunidad) mucho más amplia, corresponde a las reivindicaciones de los pueblos autóctonos, pero no deja de ser difícil de ser traducida a normas y organizaciones. Las migraciones internas y la urbanización conllevan problemas sociales y culturales nuevos, que no se solucionan por decretos, sino por consensos progresivos. Es así que el principio de “plurinacional-

idad” (diferencias) se complementa con el de “multiculturalidad” (un conjunto de diversidades) en un Estado “nacional” (Walsh, 2008). Como afirma Boaventura de Souza “la plurinacionalidad refuerza el nacionalismo” (2010,22).

El *Sumak Kawsai* implica también una visión del conjunto de América Latina, Abya Yala, “una gran comunidad” como dice David Choquehuanca. La Constitución de Bolivia retoma esta idea “Unir a todos los pueblos y volver a ser el Abya Yala que fuimos”. Guardando las diferencias de contenido, se puede decir que el concepto tiene una cierta afinidad con la “Patria Grande” de Simón Bolívar o con “Nuestra América” de José Martí. Se acerca tal vez más todavía del ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América), que utiliza el concepto de “grannacional”, implicando iniciativas al nivel continental basadas sobre “la solidaridad, la complementariedad, la justicia, el desarrollo sostenible”. Sin embargo, los pueblos autóctonos, con la idea de los Estados plurinacionales, añaden evidentemente una dimensión adicional. Su otro aporte original es que Abya Yala se construye sobre la base del “Buen Vivir”, es decir con perspectivas más fundamentales e integrales que pueden fortalecer las iniciativas de integración latinoamericana, frente a la crisis sistémica que pone en peligro la reproducción de la vida en el planeta.

### *Edificar la Interculturalidad*

En consecuencia, la interculturalidad es indispensable como proceso en este período de la historia. Es el aspecto complementario de la plurinacionalidad en los países andinos, en México y en Cen-

troamérica. Se trata de un elemento importante de la construcción de las alternativas al “desarrollo”. La recuperación de los saberes ancestrales y su combinación con los conocimientos modernos contribuye al proceso de aprendizaje y desaprendizaje (Quirola, 2009, 107). Sin embargo, no se trata solamente de un proceso cultural, sino de relaciones sociales y políticas. La interculturalidad es una ilusión en sociedades desiguales y en las que empresas transnacionales monopolizan los saberes. Por eso una visión de conjunto es necesaria.

Para transmitir las orientaciones de una crítica del capitalismo y compartir los requisitos de una construcción social post-capitalista (como el Socialismo del Siglo XXI, por ejemplo) se necesitan discursos comprensibles para todos y todas, y adaptados a cada lenguaje. La expresión multicultural del mensaje es una condición de su éxito, y la izquierda tiene mucho que aprender en este sentido. Aunque existen bases teóricas para este tipo de multiculturalidad en América Latina -en el pensamiento de Mariátegui o en los textos del Subcomandante Marcos-, queda todavía un enorme trabajo por hacer.

### **3. Las desviaciones del concepto de “Buen Vivir”**

En la práctica, existen dos tipos de desviaciones de este concepto: el fundamentalismo y la recuperación instrumental. El primero consiste en exigir la expresión de la defensa de la naturaleza exclusivamente en un lenguaje antropomórfico, como se manifestó en varios documentos de la Cumbre de la Tierra en Cochabamba en 2010. Es lo que J.

Medina llama el “postmodernismo del Buen Vivir” (citado por Gudynas, 2011,8) y que otros, menos indulgentes, califican de “pachamamismo”. En otras palabras, y como lo hemos explicado al inicio, esta posición consiste en expresar la visión holística del mundo, necesaria para reconstruir una nueva relación con la naturaleza, únicamente por medio del pensamiento simbólico, pensando que solo esta expresión es legítima. Evidentemente esta perspectiva es difícilmente entendida y aceptada por otras culturas en un mundo pluralista. Se podría entender que este discurso provenga de líderes indígenas implicados en una dura lucha social y que utilizan el aparato cultural de su tradición. No solamente tienen todo el derecho de hacerlo, sino que sus posiciones deben ser respetadas; por lo menos gozan de una superioridad moral sobre el discurso capitalista. Pero es menos aceptable cuando el discurso proviene de intelectuales -indígenas o no-, que tienen el deber de ser críticos, tanto de la modernidad, como del postmodernismo radical, y que tendrían que saber que, desde una perspectiva política, solo el pluralismo cultural puede llevar a resultados positivos.

La segunda desviación es la instrumentalización del vocabulario por parte de los adversarios o del poder político. El Sumak Kawsai se transforma en “la redistribución del desarrollo”, como dice René Ramírez (2010, 24). En otras palabras, se transforma en su contrario. Esto conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos (como fuente de recursos a ser redistribuidos) utilizando el lenguaje del “Buen Vivir”, sin siquiera hablar de transición. Por otra parte, como lo dice Eduardo Gudynas, el concep-

to se banaliza: se utiliza como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres, se presenta como una reivindicación meramente indígena, o se repite como un eslogan que finalmente pierde sentido. En algunos casos, el Gobierno asume el liderazgo de campañas poco participativas para su promoción (Gudynas, 2011, 15). Otros términos, como el de interculturalidad, tienen una suerte similar (Bernal, 2011). Evidentemente, es el precio de la gloria: si el “Buen Vivir” no tuviera tal fuerza, no sería tan fácilmente recuperado.

#### **4. El papel político de los conceptos de Sumak Kawsai y Suma Qamaña**

Lo que hemos dicho no impide el reconocimiento de la importancia política de la noción de “Buen Vivir” y eso se comprobó tanto en la redacción de las Constituciones ecuatoriana y boliviana, como en la elaboración del Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador. En ambos casos se manifiesta un esfuerzo de comprensión profunda de los conceptos y sus posibles aplicaciones. Se nota también una gran honestidad intelectual y el resultado de un trabajo intenso.

##### *1. En las Constituciones*

En las dos Constituciones -ecuatoriana y boliviana-, los conceptos respectivos de “Buen Vivir” y de “Vivir Bien” fueron introducidos como base fundamental. Se utilizaron también las palabras indígenas para expresarlos (Ecuador, art.14 y 71; Bolivia, art.8), lo que es bastante significativo.

La Constitución ecuatoriana de 2008, tiene como especificidad la afirmación

de los Derechos de la Naturaleza, que son propios e independientes de su utilidad para el ser humano (Acosta, 2008, 24 y 2009, 44; Gudynas 2009b, 38 y 40 y 2010, 14). Se trata, en el espíritu de este texto jurídico, de un aspecto esencial de la realización del Sumak Kawsai (art.71). Lo hemos explicado más adelante. Por otra parte, se distinguen en el documento, dos componentes del proyecto: el régimen de desarrollo (Título VI) y el régimen de Buen Vivir (Título VII), el primero al servicio del segundo. Es por esto que se habla de otro desarrollo (Gudynas, 2009, 275) donde la calidad de vida, un sistema jurídico justo, la participación popular y la recuperación y conservación de la naturaleza, son elementos clave. En la práctica, estas consideraciones, verdaderos principios orientadores, tienen muchas aplicaciones. Algunas son de orden positivo: los derechos del “Buen Vivir” (alimentación, ambiente sano, agua, comunicaciones, educación, vivienda, salud, etc.) que tienen el mismo rango que los derechos clásicos. Otras son de orden negativo, por ejemplo el rechazo del neoliberalismo o la oposición al modelo extractivo-exportador del desarrollo (Acosta, 2009, 24).

La filosofía de la Constitución Boliviana es muy similar. El Suma Qamaña o “Vivir Bien” es la base: “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien” (art.306). Así se asume y se promueve el Suma Qamaña como principio ético-moral de la sociedad plural del país. Al contrario del Ecuador, no se introdujo en la Constitución boliviana la noción de Derechos de la Naturaleza. Se adoptó una perspectiva más cercana a la de los Derechos de tercera generación

de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Gudynas, 2011b, 236). Sin embargo, el vínculo con los saberes y tradiciones indígenas está bien afirmado (Ibídem, 235). Como en el caso precedente, las consecuencias prácticas se manifiestan en muchas dimensiones de la vida colectiva: la generación del producto social, una redistribución justa de la riqueza y no sin ambigüedad, en la industrialización de los recursos naturales (art.313).

## 2. *En el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador 2009-2013*

La elaboración del Plan Nacional ecuatoriano para el “Buen Vivir” se apoyó en la Constitución para elaborar su pensamiento y sus análisis. Según sus autores, se trató en primer lugar de reconocer a los actores históricamente excluidos y de adoptar formas de producción y reproducción de la vida, diferentes a la lógica del mercado, reconociendo las diferencias de los pueblos (interculturalidad) (2009, 43). Para ellos, el ser humano es central y la economía debe estar al servicio de la vida. Esto significa revertir la lógica perversa del capitalismo que tiene como motor a la acumulación. “Las lógicas de la acumulación del capital [deben ser] sometidas a la lógica de la reproducción ampliada de la vida” (Ibídem).

Por otra parte se recuerda que el vínculo con la Naturaleza es orgánico (la vida es indivisible), lo que implica el reconocimiento de sus derechos. No se trata de “recursos naturales”, sino del “espacio donde se realiza la vida”. Por eso, la Naturaleza tiene “el derecho a que se respete integralmente su existen-

cia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos” (art. 71 y 72) (Ibídem).

Estos principios necesitan aplicaciones concretas, tarea llevada a cabo por el Plan. Se trata de mejorar la calidad de vida y con ello desarrollar las capacidades y potencialidades de los seres humanos, promoviendo la igualdad mediante la redistribución de los bienes sociales y los beneficios del desarrollo. Un tal objetivo no puede realizarse sin una participación efectiva del pueblo, el reconocimiento de la diversidad cultural, la convivencia con la naturaleza, un sistema económico solidario, la soberanía nacional y la integración latinoamericana.

Para el Plan, el concepto de “desarrollo” está en crisis y se debe proclamar una moratoria que establezca en su lugar, el principio de “Buen Vivir” (2009, 31), es decir, la posibilidad de alcanzar la vida plena y de construir la armonía con la comunidad y con el cosmos. Ya en el pensamiento de Aristóteles, el fin último de los seres humanos era la felicidad. Por otra parte, los pueblos indígenas en su pensamiento ancestral, hablaban de la “vida plena”, que es únicamente posible si se trata de “nosotros” y no de “yo”. “La comunidad es sustento y base de la reproducción del sujeto colectivo que cada uno es”, [lo que permite] hacer parte de esta totalidad en una perspectiva espiral del tiempo no lineal” (Ibídem, 32). La vinculación con la naturaleza es central y sus elementos “se enojan”, frente a su destrucción por una falsa definición del desarrollo. Según la parte introductoria del Plan, las dos concepciones rechazan “una visión frag-

mentaria del desarrollo, economicista y centrada en el mercado". Es la función del Plan traducir estas ideas a políticas concretas, por medio de la planificación participativa, la descentralización y una participación real y en diversos campos: los derechos, los diversos aspectos de los bienes comunes, etcétera.

El análisis de este documento muestra que el *Sumak Kawsai* es una nueva palabra para un desarrollo integral, inspirado por la tradición y el discurso de los pueblos indígenas, y que quiere proponer, con un aporte original, un cambio de paradigma frente a la concepción capitalista del desarrollo. Similares esfuerzos intelectuales existen en sociedades africanas y asiáticas, y es el conjunto de todas estas iniciativas lo que ayudará a precisar los objetivos de los diversos movimientos sociales y organizaciones políticas que luchan por un cambio de sociedad.

Evidentemente, tanto las constituciones, como el Plan Nacional son escritos y no necesariamente realidades. Existe en América Latina, una larga tradición que busca la perfección jurídica, sin preocuparse demasiado de su aplicación. Sin embargo, ciertos discursos pueden ser "performantes" como se dice en lingüística y servir de referencia para la acción. Es por eso que los movimientos indígenas lucharon en Ecuador, Bolivia y en otros países del continente, para obtener en los textos jurídicos el reconocimiento de sus nacionalidades y aún la utilización del lenguaje ancestral para expresar ciertos conceptos, como el "Buen Vivir". Algunos dicen del Plan Nacional para el Buen Vivir, que se trata de un bello "poema", ya que los grandes

principios expresados, en un lenguaje filosófico y antropológico muy válido, son, en fin de cuenta, alegorías no realmente aplicadas, o peor aún, un discurso paralelo a prácticas políticas muy diferentes. Solamente un análisis autocrítico puede resolver este dilema.

## 5. El parentesco entre el "Buen Vivir" y el "Bien Común de la Humanidad"

Durante la sesión 2008-2009 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el concepto de "Bien Común de la Humanidad" fue presentado como un instrumento nocional de salida a las múltiples crisis que afectan a la humanidad y al planeta. No se trataba solamente de proponer regulaciones al sistema capitalista, sino también alternativas a su lógica de creación de riquezas a costa de destrucciones ecológicas graves y de desigualdades sociales profundas.

El "Bien Común de la Humanidad" significa la producción y la reproducción de la vida y sirve de referencia o de parámetro fundamental para la organización social humana y para la relación con la naturaleza. En este caso, el sentido de bien es "ser" y no "haber", es decir "vivir". Por el contrario, la lógica del capitalismo conduce hacia la muerte, al género humano y la naturaleza. Se trata, entonces, de una significación más amplia que la de "bienes comunes" (commons) que son indispensables para satisfacer las necesidades de la vida colectiva y personal y que también han sido fuertemente desmantelados por el neo-liberalismo. Esta palabra tiene además un sentido que va más allá del "Bien Común" como contrapuesto al "Bien in-

dividual” y que fue considerablemente debilitado por el individualismo del liberalismo económico. El “Bien Común de la Humanidad” asume estas dos nociones en su concepción y en sus traducciones concretas.

Para su realización se necesita cumplir con los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en la tierra, es decir, la relación con la naturaleza y el reconocimiento de la necesidad de regeneración de la tierra, la producción material de la vida, la organización social y política colectiva y la expresión del sentido y de la ética. El “Bien Común de la Humanidad” se presenta como una meta, un ideal, una utopía, en el sentido positivo del término, destinado a orientar la acción.

La proximidad del concepto de “Bien Común de la Humanidad” con el de *Sumak Kawsai* y el de *Suma Qamaña* es obvia, como con otras expresiones de otros pueblos y de otras culturas, que sería interesante estudiar. Ciertas expresiones religiosas, que dan una referencia “post-histórica” al proyecto humano, se refieren a menudo a un contenido similar, rico en motivación para el actuar social (El reino de Dios y sus valores en la Teología de la Liberación y términos paralelos en el judaísmo, el islam, el budismo). La satisfacción del sistema de “necesidades/capacidades” de Marx tiene también una afinidad con la idea del “Bien Común de la Humanidad” que merece ser subrayada. Finalmente, podemos decir que el concepto de *Sumak Kawsai* por su parte contribuye de manera real al entendimiento de lo que es el “Bien Común de la Humanidad”.

## Bibliografía

- ACOSTA A. y MARTINEZ E.  
2009 *El Buen Vivir – Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala.
- AGUIAR ALVARADO N.  
s/f *Debate del Buen Vivir*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- ALBÓ X.  
2010 “Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo?” *Diálogos*, Año 1 No. 0, (Agosto) 54-64.
- AMIN S.  
2003 *Le capitalisme et la nouvelle question agraire*, Dakar, Forum du Tiers Monde, 2003.
- BEINSTEIN J.  
2009 *El largo Crepúsculo del capitalismo*, Buenos Aires, Cartago.
- BRAUDEL F.  
1969 *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion.
- CARCANHOLO R.A. y SABADINI M.de S.  
2009 “Capital ficticio y ganancias ficticias,” en DIERCKXSENS W. et al.
- CORTEZ D. y WAGNER H.  
2011 *Zur Genealogie des Indigenen “Guten Lebens” (Sumak Kawsai) in Ecuador* (a publicarse).
- CHOQUEHUANCA D.  
s/f *25 Postulados para entender el Vivir Bien* (manuscrito).
- DAVALOS P.  
2008 “El sumak kawsai (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo,” ALAI, América en Movimiento.
- DE SOUZA SANTOS B.  
2010 *Refundación del Estado en América Latina – perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito, Abya Yala.
- DE SOUZA SANTOS B.  
2010 “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir,” ALAI, América en Movimiento, 452, febr., 4-7.
- DIERCKXSENS W. et al.  
2009 *La gran crisis del siglo XXI – Causas, carácter, perspectivas*, San José, DEI.
- DIERCKXSENS W. et al.  
2010 *Siglo XXI, Crisis de una Civilización*, San José, DEI.

76 FRANÇOIS HOUTART / El concepto de *Sumak Kausay* (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad

- DIERCKXSENS W.  
2011 *Población, Fuerza de Trabajo y rebelión en el Siglo XXI*, texto preparado para el taller del Foro mundial de Alternativas en el Foro Social Mundial de Dakar, www.Forumalternatives.org.
- DUSSEL, E.  
2006 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- EICHEVERRÍA B.  
2001 *Las Ilusiones de la Modernidad*, Quito, Trama social.  
2011 *Eco-farming can double Food production*, Geneva, Office of the High Commissioner for Human Rights (8 march)
- ESTERMAN J.  
1999 *Andine Filisofie: eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*, Frankfurt a.m., Iko.
- GARCÍA J.  
2004 *Aprender en la sabiduría del Buen Vivir*, Quito, Universidad Intercultural Amawtai Wasi.
- GEORGE S., *Le rapport Lugano*, Paris, Fayart, 2005.
- GODELIER M.  
1982 Transition, in *Dictionnaire critique du Marxisme*, Paris, PUF.
- GUDYNAS E.  
2009 *El mandato ecológico – derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Abya Yala.
- GUDYNAS E. y ACOSTA A.  
2011 “El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso,” in ROJAS, Mariano (coord), *La medición del progreso y del bienestar*, México, Foro Consultativo Científico y tecnológico.
- HERRERA R. y NAKATANI P.  
2009 “Las Crisis financieras, Raíces, Razones, Perspectivas,” et al., 2009, in DIERCKXSENS et al.
- HERRERA R., *Un autre Capitalisme est possible*, Paris, Syllepse, 2008.
- HINKELAMMERT F.  
2006 *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto oprimido*, Caracas, El Perro y la Rana.
- HOUTART F.  
2010 *La Agro-energía, Solución para el Clima o Salida de Crisis para el capital*, Panamá, Ruth casa Editorial, La Habana, Ediciones Sociales.
- KOVEL J. y LÖWY M.  
2002 “Manifiesto ecosocialista,” in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 13.
- KOVEL J.  
2007 *The Enemy of Nature – The End of capitalism or the End of the World*, Londres, Nueva York, Zed Books.
- MACAS L.  
2005 “Discurso de posesión de la CONAIE,” *Boletín ICCI-Ary Rimay*, VII; 70 (enero).
- MAFFESOLI  
1988 *Le Temps des Tribus*, Paris, Méridiens Klincksiek.
- MARX K.  
2000 *El Capital*, México, Siglo XXI.
- PAEZ P.  
2011 *Process of Social participation associated with the new International financial Architecture and the Transformation of the international Financial Regime*. Contribución a la Conferencia sobre “De los Bienes Comunes al Bien Común de la Humanidad”, organizada por la Fundación Rosa Luxemburg, Roma, (manuscrito).
- PAOLI A.  
2003 *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal – Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tseltales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- WALLERSTEIN I  
“Globalization or The Age of Transition? – A Long Term View of the Trajectory of the World System,” *International Sociology*, Vol.15 (2), (Junio 2000), 251-267.
- WALSH C.  
2008 *Estado pluricultural e Interculturalidad: complementariedad y complicidad hacia el “buen vivir”*, Quito, Universidad Andina, Simón Bolívar, mayo.

# “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder\*

Aníbal Quijano

*Todo el dilatado proceso histórico de constitución de la colonialidad Global del Poder ha ingresado en una profunda crisis. El “Bien Vivir” como expresión de las poblaciones indígenas de América Latina configura una alternativa de vida social que solo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder.*

**L**o que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien Vivir<sup>1</sup> para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de

una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada<sup>2</sup>. Este patrón de poder es hoy aún mundialmente he-

---

\* Una primera y breve versión se publicó en el Boletín de OXFAM, Mayo 2010.

- 1 “Bien Vivir” y “Buen Vivir”, son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la Colonialidad del Poder. “Bien Vivir” es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia “indígena” contra la Colonialidad del Poder. Fue, notablemente, acuñada en el Virreinato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su *Nueva Crónica y buen gobierno*. Carolina Ortiz Fernández es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho: “Felipe Guamán Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea”, En YUYAYKUSUN, Nro. 2. Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009, Lima, Perú. Las diferencias pueden no ser lingüísticas solamente, sino, más bien, conceptuales. Será necesario deslindar las alternativas, tanto en el Español latinoamericano, como en las variantes principales del Quechua en América del Sur y en el Aymara. En el Quechua del Norte del Perú y en Ecuador, se dice Allin Kghaway (Bien Vivir) o Allin Kghawana (Buena Manera de Vivir) y en el Quechua del Sur y en Bolivia se suele decir “Sumac Kawsay” y se traduce en Español como “Buen Vivir”. Pero “Sumac” significa bonito, lindo, hermoso, en el Norte del Perú y en Ecuador. Así, por ejemplo, “Imma Sumac” ( Qué Hermosa”), es el nombre artístico de una famosa cantante peruana. “Sumac Kawsay” se traduciría como “Vivir Bonito” Inclusive, no faltan desavisados eurocentristas que pretenden hacer de Sumac lo mismo que Suma y proponen decir Suma Kawsay.
- 2 La teoría de la Colonialidad del Poder, o Colonialidad del Poder Global, y del Eurocentrismo o Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, como su específico horizonte histórico de sentido, fue originalmente propuesta en mis textos desde comienzos de la década final del Siglo XX. Para los fines del actual deba-

gemónico, pero también en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años. En estas condiciones, Bien Vivir, hoy, solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una Des/Colonialidad del Poder.

### **"Desarrollo", una paradoja eurocéntrica: modernidad sin des/colonialidad**

Desarrollo fue, sobre todo en el debate latinoamericano, el término clave de un discurso político asociado a un elusivo proyecto de desconcentración y redistribución relativas del control del capital industrial, en la nueva geografía que se configuraba en el Capitalismo Colonial-Moderno Global, al término de la Segunda Guerra Mundial.

En un primer momento, ese fue un discurso virtualmente oficial. Sin embar-

go, pronto dio lugar a complejas y contradictorias cuestiones que produjeron un rico e intenso debate, con reverberación mundial, como clara expresión de la magnitud y de la profundidad de los conflictos de interés político-social implicados en toda esa nueva geografía de poder y en América Latina en particular. Así fue producida una extensa familia de categorías (principalmente, desarrollo, subdesarrollo, modernización, marginalidad, participación, de un lado, e imperialismo, dependencia, marginalización, revolución, en la vertiente opuesta) que se fue desplegando en estrecha relación con los conflictivos y violentos movimientos de la sociedad, que llevaron sea a procesos inconducentes o a cambios relativamente importantes, pero inacabados, en la distribución de poder<sup>3</sup>.

De modo breve, se podría decir que en América Latina el resultado principal

---

te, puede ser útil mencionar los principales. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", originalmente publicado en PERU INDIGENA, Vol.13, No. 29, Lima 1991; Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System, publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein en *International Social Science Journal*, No. 134, Nov. 1992, UNESCO/BLACKWEL, pp. 549-557, Paris, Francia; "América Latina en la Economía Mundial", publicado en *PROBLEMAS DEL DESARROLLO*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, vol. XXIV, No. 95, octubre-diciembre 1993, México; Raza, Etnia y Nación: Cuestiones Abiertas. En *JOSE CARLOS MARIATEGUI Y EUROPA*. Ed. Amauta, 1993, pp. 167-188. Lima, Perú Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amérique Latine, en *FUTURE ANTERIEUR: AMÉRIQUE LATINE, DEMOCRATIE ET EXCLUSION*. L'Harmattan, 1994. Paris, Francia; "Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina". En Lima, *ANUARIO MARIATEGUIANO*, 1998, vol. IX, No. 9, pp.113-122. Perú; "Qué Tal Raza!". En: *FAMILIA Y CAMBIO SOCIAL. CECOSAM*, ed. 1998. Lima, Perú; "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, comp. *COLONIALIDAD DEL SABER, EUROCENTRISMO Y CIENCIAS SOCIALES, UNESCO-CLACSO* 2000, pp. 201ss; "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", originalmente en *FESTSCHRIFT FOR IMMANUEL WALLERSTEIN*. En *Journal of World Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter 2000, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L.Goldfrank, eds. Colorado, USA. "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia". Versión revisada en *SAN MARCOS*, Segunda Época, No. 25, Julio 2006, pp. 51-104, Universidad de San Marcos, Lima, Perú. Actualmente se desarrolla un debate mundial sobre la teoría.

3 Los nombres de Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto, Fernando Henrique Cardoso-Enzo Faletto, Andrew Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, José Nun, entre los muchos que tomaron parte en dicho debate, son probablemente familiares a la generalidad de los lectores. Y hay, por supuesto disponible, a ese respecto, una extensa literatura.

fue la remoción del “Estado Oligárquico” y de algunas de sus instancias en la existencia social de la población de estos países. Pero ni su dependencia histórico/estructural en la Colonialidad Global de Poder, ni los modos de explotación y de dominación inherentes a este patrón de poder, fueron erradicados o alterados suficientemente como para dar lugar a una producción y gestión democráticas del Estado, ni de los recursos de producción, ni de la distribución y apropiación del producto. Ni el debate logró, a pesar de su intensidad, liberarse de la hegemonía del Eurocentrismo. En otros términos, esos cambios no llevaron al “desarrollo”. De otro modo no podría entenderse por qué el término reaparece siempre, ahora por ejemplo, como fantasma de un inconcluso pasado.<sup>4</sup>

### **La Colonialidad Global del Poder y el Fantasma del Estado/Nación**

La hegemonía del Eurocentrismo en el debate llevaba en América Latina a plantearse el “desarrollo” en relación al Estado/Nación. Pero, en el contexto de la Colonialidad Global del Poder, esa perspectiva era históricamente inconducente. Más aún, precisamente cuando después de la Ila. Guerra Mundial, este patrón de poder ingresaba a escala global, en un prolongado período de cambios decisivos que aquí es útil sumarizar:

1. El capital industrial comenzó a vincularse estructuralmente con lo que

entonces fue denominada como “revolución científico-tecnológica”. Esa relación implicaba, de una parte, la reducción de las necesidades de fuerza de trabajo viva e individual y, en consecuencia, del empleo asalariado como estructuralmente inherente al capital en su nuevo período. El desempleo dejaba de ser un problema coyuntural o cíclico. “Desempleo estructural” fueron los términos posteriormente acuñados entre los economistas convencionales para signficar ese proceso.

2. Esas tendencias de cambio de las relaciones entre capital y trabajo, implicaron la ampliación del margen de acumulación especulativa, también como tendencia estructural y no solamente cíclica, y llevaron a la dominación progresiva de la “financiarización estructural”. Así se fue configurando un nuevo capital industrial/financiero, que pronto tuvo una relativamente rápida expansión mundial.

3. Un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad, del imaginario, de todo el horizonte de sentido histórico específico de la Colonial/Modernidad/Eurocentrada. Se trata, en rigor, de un proceso de creciente abandono de las promesas iniciales de la llamada “racionalidad moderna” y, en ese sentido, de un cambio profundo de la perspectiva ético/política de la eurocéntrica versión original de la “colonialidad/modernidad”. Ésta no dejó de ser, no obstante su nuevo carácter, atractiva

4 Ver de Aníbal Quijano: “El Fantasma del Desarrollo en América Latina”. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2/2000, pp.73-91, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela. Del mismo autor “Os Fantasmas da America Latina”, en Adauto Novais, org. *Oito Visões da America Latina*. SENAC, pp. 49-87, Sao Paulo, 2006, Brasil.

y persuasiva, aunque tornándose cada vez más paradójica y ambivalente, históricamente imposible en definitiva.

4. El desarrollo y la expansión del nuevo capital industrial/financiero, junto con la derrota de los grupos nazi/fascistas de la burguesía mundial, en la disputa por la hegemonía del capitalismo durante la Segunda Guerra Mundial, facilitaron la desintegración del colonialismo europeo en Asia y África, y, al mismo tiempo, la prosperidad de las burguesías, de las capas medias, inclusive de sectores importantes de los trabajadores explotados, de los países euro/americanos.

5. La consolidación del despotismo burocrático (rebautizado de "socialismo realmente existente") y su rápida expansión dentro y fuera de Europa, ocurrió dentro de ese mismo cauce histórico. Dicho modo de dominación fue siendo afectado, cada vez más profunda e insalvablemente, por esa corriente tecnocrática e instrumental de la "racionalidad" colonial/moderna.

6. En ese contexto, la hegemonía de esa versión de la "modernidad" operaba como el más poderoso mecanismo de dominación de la subjetividad, tanto por parte de la burguesía mundial como de la despótica burocracia del llamado "campo socialista". De ese modo, no obstante sus rivalidades, ambos modos de dominación/explotación/conflicto, confluyeron en su antagonismo represivo a los nuevos movimientos de la sociedad, en particular en torno de la ética social respecto del trabajo, del género, de la subjetividad y de la autoridad colectiva.

Sería más difícil explicar de otro modo, la exitosa alianza de ambos modos

de dominación para derrotar (sea en París, Nueva York, Berlín, Roma, Jakarta, Tlatelolco, o en Shanghai y Praga), a los movimientos, juveniles sobre todo, que entre fines de los 60s y comienzos de los 70s del Siglo XX, luchaban, minoritariamente pero en todo el mundo, entonces ya no solamente contra la explotación del trabajo y contra el colonialismo y el imperialismo, contra las guerras colonial-imperiales (en ese período, Vietnam era el caso emblemático), sino también contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el pragmático autoritarismo burgués y burocrático; contra la dominación de "raza" y de "género"; contra la represión de las formas no convencionales de sexualidad; contra el reduccionismo tecnocrático de la racionalidad instrumental y por una nueva tesitura estética/ética/política. Pugnando, en consecuencia, por un horizonte de sentido histórico radicalmente distinto que el implicado en la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

7. Al mismo tiempo, emergía un nuevo patrón de conflicto. En primer término, la deslegitimación de todo sistema de dominación montado sobre el eje "raza"/"género"/"etnicidad". La tendencia comenzó ya desde fines de la Segunda Guerra Mundial, como resultado de la revulsa mundial respecto de las atrocidades del nazismo y del autoritarismo militar japonés. El racismo/sexismo/etnicismo de dichos regímenes despóticos no solo quedaba, por lo tanto, derrotado en la guerra, sino también y no menos, convertido en referencia deslegitimatoria de la racialización, del patriarcado, del etnicismo y del autoritarismo militarista en las relaciones de poder. Pe-

ro fue sobre todo durante la década de los años 60 del siglo XX que el gran debate sobre la “raza” y sobre el “género” pudieron cobrar un nuevo y definitivo relieve, anunciando el gran conflicto mundial actual en torno del control de los respectivos ámbitos de práctica social.

8. Por todo eso, no obstante la derrota de los movimientos antiautoritarios y antiburocráticos, y de la seciente imposición de la “globalización” del nuevo Capitalismo Colonial Global, la simiente de un horizonte histórico nuevo pudo sobrevivir entre la nueva heterogeneidad histórico/estructural del imaginario mundial, y germina ahora como uno de los signos mayores de la propuesta de Bien Vivir.

### **El nuevo Período Histórico: La Crisis Raigal de la Colonialidad Global del Poder**

El desarrollo de aquellas nuevas tendencias históricas del Capital Industrial-Financiero, llevó a ese prolongado período de auge y de cambios a culminar con la explosión de una crisis raigal en el patrón de poder como tal, la Colonialidad Global del Poder, en su conjunto y en sus elementos raigales, desde la segunda mitad de 1973.

Con esa crisis, el mundo ha ingresado en un nuevo período histórico, cuyos procesos específicos tienen profundidad, magnitud e implicaciones equivalentes, aunque con un casi inverso signo, a los del período que denominamos como “Revolución Industrial/Burguesa”. Los términos “neoliberalismo”, “globalización” y “postmodernidad” (que aquí no podrían ser discutidos detenidamente)<sup>5</sup>, presentan con razonable eficacia, no obstante todas sus ambivalencias y complejidades, el carácter y las tendencias mayores del nuevo período.

Lo primero consiste, básicamente, en la imposición definitiva del nuevo capital financiero en el control del capitalismo global colonial/moderno. En un sentido preciso, se trata de la imposición mundial de la “desocupación estructural”, plenamente tramada con la “financiarización estructural”. Lo segundo, en la imposición de esa definida trama sobre todos los países y sobre toda la población humana, inicialmente en América Latina, con la sangrienta dictadura del General Pinochet en Chile, y después por la política de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en Inglaterra y en Estados Unidos, respectivamente, con el respaldo y/o la sumisión de todos los demás países.

5 Mi contribución al debate de esas cuestiones, principalmente en: *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ed. SOCIEDAD Y POLITICA, Lima 1988; “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”, originalmente en *TENDENCIAS BASICAS DE NUESTRA ERA*. Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual., 2001. Caracas, Venezuela. Una versión revisada, en SAN MARCOS, No. 25, Julio 2006, revista de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú; “Entre la Guerra Santa y la Cruzada”, originalmente en *AMERICA LATINA EN MOVIMIENTO*, No. 341, octubre 2001. Quito, Ecuador; “El Trabajo al Final del Siglo XX”, originalmente en *PENSÉE SOCIALE CRITIQUE POUR LE XXI SIÈCLE*, Melanges en l’honneur de Samir Amin. Forum du Tiers- Monde, L’Harmattan 2003, pp.131-149, Paris, France; y “Paradojas de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada”, en *HUESO HUMERO*, No. 53, abril 2009, pp. 30-59. Lima, Perú.

Esa imposición produjo la dispersión social de los trabajadores explotados y la desintegración de sus principales instituciones sociales y políticas (sindicatos, sobre todo); la derrota y desintegración del llamado “campo socialista”, y de virtualmente todos los regímenes, movimientos y organizaciones políticas que le estaban vinculados. China, y después Vietnam, optaron por ser miembros del nuevo “capitalismo realmente existente”, industrial-financiero y globalizado, bajo un despotismo burocrático reconfigurado como socio de las mayores corporaciones financieras globales y del Bloque Imperial Global.<sup>6</sup>

En fin, “postmodernidad” denomina, no del todo inapropiadamente, la imposición definitiva de la tecnocratización/instrumentalización de la hasta entonces conocida como la “racionalidad moderna”. Esto es, de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

Estamos, pues, inmersos en un proceso de completa reconfiguración de la Colonialidad Global del Poder, del patrón de poder hegemónico en el planeta. Se trata, en primer término, de la aceleración y profundización de una tendencia de re-concentración del control del poder.

Las tendencias centrales de dicho proceso consisten, en un apretado recuento, en:

1. la re-privatización de los espacios públicos, del Estado en primer término;

2. la reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/distribución;
3. la polarización social extrema y creciente de la población mundial;
4. la exacerbación de la “explotación de la naturaleza”;
5. la hiperfetichización del mercado, más que de la mercancía;
6. la manipulación y control de los recursos tecnológicos de comunicación y de transporte para la imposición global de la tecnocratización/instrumentalización de la colonialidad/modernidad;
7. la mercantilización de la subjetividad y de la experiencia de vida de los individuos, principalmente de las mujeres;
8. la exacerbación universal de la dispersión individualista de las personas y de la conducta egoísta travestida de libertad individual, lo que en la práctica equivale a la universalización del “sueño americano” pervertido en la pesadilla de brutal persecución individual de riqueza y de poder *contra* los demás;
9. la “fundamentalización” de las ideologías religiosas y de sus correspondientes éticas sociales, lo que re-legitima el control de los principales ámbitos de la existencia social;
10. el uso creciente de las llamadas “industrias culturales” (sobre todo de imágenes, cine, tv, video, etc) para la producción industrial de un imaginario de terror y de mistificación de la

---

6 Sobre el concepto de Bloque Imperial Global, remito a Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia, ya citado.

experiencia, de modo de legitimar la “fundamentalización” de las ideologías y la violencia represiva.

### **La “explotación de la naturaleza” y la Crisis de la Colonialidad Global del Poder**

Aunque aquí de manera apenas alusiva, no sería pertinente dejar de señalar que uno de los elementos fundantes de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada es el nuevo y radical dualismo cartesiano, que separa la “razón” y la “naturaleza”<sup>7</sup>. De allí, una de las ideas/imágenes más características del Eurocentrismo, en cualquiera de sus vertientes: la “explotación de la naturaleza” como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la “revolución industrial”. No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de “raza” como parte de la “naturaleza”, como explicación y justificación de la explotación de las “razas inferiores”.

Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que los grupos dominantes del homo sapiens en la Colonialidad Global del Poder, en especial desde la “revolución industrial”, han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en

este planeta. Y, sobre esa base, el Capitalismo Colonial/Global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar.

Desde esta perspectiva, el llamado “calentamiento global” del clima en la tierra, o “crisis climática”, lejos de ser un fenómeno “natural”, que ocurre en algo que llamamos “naturaleza” y separado de nosotros como miembros de la especie animal Homo Sapiens, es el resultado de la exacerbación de aquella desorientación global de la especie sobre la tierra, impuesta por las tendencias predatorias del nuevo Capitalismo Industrial/Financiero dentro de la Colonialidad Global del Poder. En otros términos, es una de las expresiones centrales de la crisis raigal de este específico patrón de poder.

### **La Nueva Resistencia: Hacia la Des/colonialidad del Poder**

Desde fines del Siglo XX, una proporción creciente de las víctimas de dicho patrón de poder, ha comenzado a resistir a esas tendencias, en virtualmente todo el mundo. Los dominadores, los “funcionarios del capital”, sea como dueños de las grandes corporaciones financieras o

7 Un debate más detenido puede ser encontrado en “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, originalmente en FESTSCHRIFT FOR IMMANUEL WALLERSTEIN. En *Journal of World- Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter 2000, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA.

como gobernantes de regímenes despótico-burocráticos, responden con violentas represiones, ahora no sólo dentro de las fronteras convencionales de sus propios países, sino a través o por encima de ellas, desarrollando una tendencia a la re-colonización global, usando los más sofisticados recursos tecnológicos que permiten matar más gente, más rápido, con menos costo.

Dadas esas condiciones, en la crisis de la Colonialidad Global del Poder y, en especial, de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, la exacerbación de la conflictividad y de la violencia se ha establecido como una tendencia estructural globalizada.

Tal exacerbación de la conflictividad, de los fundamentalismos, de la violencia, aparejadas a la creciente y extrema polarización social de la población del mundo, va llevando a la resistencia misma a configurar un nuevo patrón de conflicto. La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.

De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la

Colonialidad Global del Poder y su Capitalismo Colonial/Global hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

### **Des/colonialidad del Poder como Continua Producción Democrática de la Existencia Social**

Ese nuevo horizonte de sentido histórico, la defensa de las condiciones de su propia vida y de las demás en este planeta, ya está planteado en las luchas y prácticas sociales alternativas de la especie. En consecuencia, en contra de toda forma de dominación/explotación en la existencia social. Es decir, una Des-/Colonialidad del Poder como punto de partida, y la autoproducción y reproducción democráticas de la existencia social, como eje continuo de orientación de las prácticas sociales.

Es en este contexto histórico donde hay que ubicar, necesariamente, todo debate y toda elaboración acerca de la propuesta de Bien Vivir. Por consiguiente, se trata, ante todo, de admitirla como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible.

Para desarrollarse y consolidarse, la Des/Colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por:

- a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial;

- b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos;
- c) las agrupaciones, pertenencias y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos;
- d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos;
- e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial;
- f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero.

### Los “indígenas” del “sur global” y la Propuesta de Bien Vivir: Cuestiones Pendientes

No es por accidente histórico que el debate sobre la Colonialidad del Poder y sobre la Colonialidad/Modernidad/Eu-

rocentrada, haya sido producido, en primer término, desde América Latina. Así como no lo es que la propuesta de Bien Vivir provenga, en primer término, del nuevo movimiento de los “indígenas” latinoamericanos.

América Latina es el mundo constituido en las “Indias Accidentales” (irónica referencia a la divulgada idea de “Indias Occidentales”)<sup>8</sup>. Por eso, como el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo mundo histórico y de un nuevo patrón de poder, el de la Colonialidad Global del Poder. Y, así mismo, como el espacio/tiempo original e inaugural de la primera “indigenización” de los sobrevivientes del genocidio colonizador, como la primera población del mundo sometida a la “racialización” de su nueva identidad y de su lugar dominado en el nuevo patrón de poder.

América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa.

Empero, si bien América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros “indígenas” del mundo, desde el Siglo XVIII todo el resto del territorio del planeta, con todas sus poblaciones, fue conquistado por Europa

8 Robert Finley: *Las Indias Accidentales*. Ed. Barataria, 2003. España.

Occidental. Y tales poblaciones, la inmensa mayoría de la población mundial, fueron colonizadas, racializadas y, en consecuencia, "indigenizadas". Su actual emergencia no consiste, pues, en otro "movimiento social" más. Se trata de todo un movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violencia.

La crisis de la Colonialidad Global del Poder y el debate y la lucha por su Des/Colonialidad, han mostrado a plena luz que la relación social de dominación/explotación fundadas en torno de la idea de "raza", es un producto de la historia del poder y de ninguna cartesiana "naturaleza". Pero también hacen patente la extrema heterogeneidad histórica de esa población "indigenizada", primero en su historia previa a la colonización europea; segundo, en la que se ha producido por las experiencias bajo la Colonialidad del Poder, durante casi medio millar de años y, finalmente, por la que está siendo ahora producida en el nuevo movimiento de la sociedad hacia la Des/Colonialidad del Poder.

No tendría sentido esperar que esa históricamente heterogénea población, que compone la abrumadoramente inmensa mayoría de la población del mundo, haya producido o cobijado un imaginario histórico homogéneo, universal, como alternativa a la Colonialidad Global del Poder. Eso no podría ser concebible inclusive tomando en cuenta exclusivamente América Latina, o América en su conjunto.

De hecho, todas esas poblaciones, sin excepción, provienen de experien-

cias históricas de poder. Hasta donde sabemos, el poder parece haber sido, en toda la historia conocida, no solamente un fenómeno de todas las existencias sociales de larga duración, sino, más aún, la principal motivación de la conducta histórica colectiva de la especie. Tales experiencias de poder sin duda son distintas entre sí y respecto de la Colonialidad del Poder, no obstante posibles comunes experiencias de colonización.

Sin embargo, las poblaciones "indigenizadas" bajo la dominación colonial, primero en "América" bajo Iberia, y más tarde en todo el mundo bajo "Europa Occidental", no sólo han compartido en común, universalmente, las perversas formas de dominación/explotación impuestas con la Colonialidad Global del Poder. También, paradójica pero efectivamente, en la resistencia contra ellas han llegado a compartir comunes aspiraciones históricas contra la dominación, la explotación, la discriminación: la igualdad social de individuos heterogéneos, la libertad de pensamiento y de expresión de todos esos individuos, la redistribución igualitaria de recursos, así como del control igualitario de todos ellos, sobre todos los ámbitos centrales de la existencia social.

Por todo eso, en la "indigenidad" histórica de las poblaciones víctimas de la Colonialidad Global del Poder, no aliena solamente la herencia del pasado, sino todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo. Estamos, por eso, caminando en la emergencia de una identidad histórica nueva, histórico/estructuralmente heterogénea como todas las demás, pero cuyo desarrollo podría producir una nueva existencia social li-

berada de dominación/explotación/violencia, lo cual es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: *Otro Mundo es Posible*.

En otros términos, el nuevo horizonte de sentido histórico emerge con toda

su heterogeneidad histórico/estructural. En esa perspectiva, la propuesta de Bien Vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta<sup>9</sup> que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada.

---

9 Acerca de eso, por ejemplo las recientes entrevistas a dirigentes aymaras en Bolivia, hechas y difundidas en el correo Internet de la CAOI. La revista *América Latina en Movimiento*, de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), ha dedicado el No. 452, febrero del 2010, íntegramente a este debate, bajo el título general de "Recuperar el sentido de la vida". Respecto de las prácticas sociales mismas, hay ya un muy importante movimiento de investigación específica. Ver "Vivir Bien Frente al Desarrollo. Procesos de planeación participativa en Medellín". Esperanza Gómez et al., Facultad. de Ciencias Sociales, Universidad de Medellín, Colombia, 2010.



## Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos

H. C. F. Mansilla

*Los planteamientos sobre el medio ambiente que se han producido en Bolivia desde 1990, evolucionan desde la noción de desarrollo sostenible hasta la concepción del buen vivir que adquirió rango constitucional. Algo común en las dos concepciones es que se generaron en ambientes urbanos e instancias de cooperación internacional. Se ha puesto énfasis en reivindicar saberes indígenas ancestrales y se espera que sus potencialidades permitan estrategias alternativas de desarrollo. Sin embargo las contradicciones entre distintos sectores campesinos e indígenas rurales evidencian posiciones conflictivas sobre el medio ambiente y su conservación. También están subyacentes diferentes modos de capitalismo donde existe indiferencia hacia la doctrina del buen vivir y el socialismo comunitario.*

### Preliminares: paralelismos entre el desarrollo sostenible y el buen vivir

**E**n las últimas dos décadas (a partir de 1990) se puede observar en Bolivia un fenómeno curioso: el surgimiento de doctrinas sobre el medio ambiente y su cuidado, doctrinas que pasan rápidamente a convertirse en la ideología oficial –brillantemente publicitada– del gobierno respectivo, y que, en realidad, nunca abandonan el plano de la teoría y la propaganda. Éste ha sido el caso de la teoría del *desarrollo sostenible* desde 1990 y de la concepción del *buen vivir*, en boga desde 2006. En ambas oportunidades estas ideas, que

tienen un contenido muy diverso, pero también notables similitudes, han recibido el apoyo entusiasta de organismos de la cooperación internacional y de distinguidos intelectuales de la vida académica y universitaria, apoyo que, como es proverbial, no ha tenido mucho que ver con el desarrollo concreto del medio ambiente boliviano en la vida cotidiana y sí con las esperanzas y los sueños de aquellos que creen descubrir un potencial pro-ecológico y conservacionista en el Tercer Mundo y fuera de la depravada esfera de la globalización capitalista.

En torno a las primeras movilizaciones de indígenas de tierras bajas alrededor de 1990<sup>1</sup>, los gobiernos “neolibe-

---

1 Sobre la primera marcha indígena de 1990 cf. la obra exhaustiva: Kitula Libermann / Armando Godínez (comps.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, Caracas: ILDIS / Nueva Sociedad 1992.

rales" bolivianos decidieron utilizar las posibilidades contenidas en la ideología del desarrollo sostenible.<sup>2</sup> El 11 de enero de 1990 el gobierno de entonces promulgó la *Pausa ecológica histórica* por un espacio de cinco años. Según la ley respectiva, todos los ecosistemas del país tenían que ser tratados cuidadosamente, bajo la perspectiva obligatoria de asegurar su autorregeneración. Ninguna instancia oficial fue comisionada con el seguimiento y control de esta medida; nunca se publicó un informe sobre los éxitos o los fracasos asociados a esta ley. La única declaración oficial en torno a este emprendimiento fue una modesta aclaración del entonces Ministro de Agricultura, quien se apresuró a aseverar que la pausa ecológica histórica no estaba dirigida contra los empresarios de la madera y que más bien ayudaría a un uso más "racional" de los bosques bolivianos.<sup>3</sup> Mediante la ley 1333 del 27 de abril de 1992 se creó en cada departamento de la república un *Consejo Departamental del Medio Ambiente*, que tenía la función de acompañar el desa-

rollo ecológico, señalar a tiempo los daños en los ecosistemas naturales, proponer tempranamente los remedios administrativos y fomentar proyectos de investigación sobre temas medio-ambientales. Estos consejos departamentales nunca llegaron a reunirse, ni siquiera una primera vez para mostrarse a la prensa y la televisión.<sup>4</sup>

En agosto de 1993 se creó el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, el cual, según la propaganda oficial, iba a ser cabeza de todo el sector económico y debía funcionar según la llamada *Agenda 21* propiciada por las Naciones Unidas.<sup>5</sup> Lo dudoso del caso boliviano debe ser visto en el hecho de que una teoría entre otras fue elevada *nolens volens* a la categoría de doctrina oficial del Estado, bajo el aplauso vehemente de casi todas las corrientes políticas del país.<sup>6</sup> En la única declaración programática que hubo de un Ministro de Desarrollo Sostenible se pueden detectar las normativas siguientes, que constituyen hasta hoy la piedra angular de las políticas públicas en este rubro:

- 
- 2 Cf. el compendio de Werner G. Raza, *Desarrollo sostenible en la periferia neoliberal*, La Paz: Konrad-Adenauer-Stiftung / Plural 2000.
  - 3 "Pausa ecológica permitirá mejor uso de recursos naturales," en: *Presencia* (La Paz) del 22 de abril de 1990; Nadya Gutiérrez Aldayuz, *Desarrollo sostenible: seguir produciendo, pero sin destruir*, en: *Presencia* del 22 de agosto de 1993, suplemento *Reportajes*, p. 4 (entrevista con el ministro del ramo).
  - 4 Liga de Defensa del Medio Ambiente (LIDEMA), *El estado del medio ambiente en Bolivia. Propuestas políticas y programáticas*, La Paz: s. e. 1992; sobre estos temas y en referencia a la región andina cf. Luciano Martínez (comp.), *El desarrollo sostenible en el medio rural*, Quito: FLACSO 1997, passim.
  - 5 *Declaración de principios sobre población y desarrollo sostenible*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano / PROSEPO / UNFPA 1994. El Ministerio de Desarrollo Humano fue otra institución de nombre rimbombante, creada para dar empleo a consultores "progresistas".
  - 6 El primer texto en Bolivia que puso en duda las bondades teóricas del desarrollo sostenible apareció recién en 1997. Cf. Zulema Hinojosa, "Falta de voluntad política impide proteger los recursos naturales," en: *Presencia* del 8 de junio de 1997, suplemento *Reportajes*, p. 11. Muy similar: José Mirttenbaum, "Reflexiones metateóricas alrededor de la idea del desarrollo sostenible," en: Colegio de Sociólogos de Bolivia (comp.), *Sociólogos en el umbral del siglo XXI*, La Paz: Plural 1999, pp. 199-210.

crecimiento económico, gobernabilidad, justicia social y uso racional de los recursos naturales. La *sostenibilidad* del desarrollo fue definida con precisión como la “movilización de las energías sociales” para estar a la altura de los desafíos del presente y el futuro.<sup>7</sup> Estas formulaciones eufónicas se han mantenido invariables en los discursos oficiales de todos los gobiernos bolivianos hasta hoy; lo notable en ellas no es sólo su carácter repetitivo, sino también la función claramente subordinada que corresponde a la problemática ecológica y más aun a programas conservacionistas. En el fondo la doctrina del desarrollo sostenible debía armonizar las metas irrenunciables de la modernización con las modas pro-ecológicas de la cooperación internacional. A comienzos del siglo XXI nos hallamos en una situación general de desilusión y desconcierto, causada por el incremento gigantesco de desarreglos medio-ambientales y por los resultados mediocres a los que han llevado los programas de desarrollo sostenible en todos los países. A su modo, la concepción del buen vivir debería producir hoy en día la sensación de esperanza que es indispensable en el seno de los sectores partidarios de la protección ecológica, que no pueden, por parte, renunciar al propósito de mejorar la suerte de los mortales.

En 1992 tuvo lugar en Río de Janeiro una cumbre mundial (*Earth Summit*), respaldada por las Naciones Unidas, que legitimó y popularizó la teoría del desarrollo sustentable. En abril de 1996 se reunió en Cochabamba la *VI Reunión Ministerial Institucionalizada del Grupo de Río y la Unión Europea*, que produjo la llamada *Declaración de Cochabamba*, la cual, con carácter oficial, celebró las presuntas bondades del desarrollo sostenible. En diciembre de 1996 tuvo lugar en Santa Cruz de la Sierra la *Cumbre de las Américas sobre Desarrollo Sostenible*, que sacralizó esta doctrina hasta elevarla a la calidad de verdad indubitable.<sup>8</sup> Es útil un somero vistazo a los documentos oficiales de estos eventos en territorio boliviano porque representan la mentalidad prevaleciente en los organismos internacionales y en el aparato estatal boliviano. La mayor parte de estas declaraciones se refiere a los problemas rutinarios del crecimiento económico, el comercio exterior y las inversiones extranjeras, y sólo muy tangencialmente a la temática ecológica propiamente dicha y a la necesidad de medidas conservacionistas. Y cuando estos textos oficiales entran por fin a la temática del desarrollo sostenible, lo definen como el despliegue socio-económico de los pueblos y lo identifican con el mejoramiento de las condiciones

7 Moisés Jarmusz, “La propuesta del gobierno para un desarrollo sostenible,” en: *Temas en la crisis* (La Paz), vol. XII, Nº 49, enero de 1997, pp. 7-8; Alfonso Alem Rojo, *La Cumbre de Santa Cruz de la Sierra. Enseñanzas y esperanzas*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente 1997; Roberto D. Calamita, “El paradigma del desarrollo sostenible. Hacia una visión centrada en el ser humano,” en: *Bolivia 21. Revista Boliviana sobre desarrollo sostenible* (La Paz / PNUD), vol. 1, Nº 1, abril de 1997, pp. 3-6.

8 El “Plan de Acción para el Desarrollo Sostenible de las Américas y la Declaración de Santa Cruz de la Sierra se hallan en: *Nueva Sociedad* (Caracas), Nº 147, enero-febrero de 1997, pp. 168-178.

de competencia internacional, la “lucha contra la pobreza”, “el respeto a la diversidad cultural” y la promoción de la cultura de los pueblos indígenas.<sup>9</sup> La situación subordinada de las cuestiones medio-ambientales y el carácter periférico de posibles medidas proteccionistas de los ecosistemas se manifiestan sin lugar a dudas, y estos rasgos son los que han perdurado hasta hoy en la administración pública boliviana, independientemente del partido político en función gubernamental.

Desde entonces se ha expandido y consolidado la idea de que es posible combinar el desarrollo modernizante de Bolivia con la preservación del medio ambiente, por lo menos en líneas muy generales. Empresarios neoliberales,<sup>10</sup> asociaciones sindicales, partidos socialdemocráticos, movimientos sociales, corrientes populistas y diversas instituciones religiosas se han plegado con igual entusiasmo a la gran causa *armonicista*, que presupone ingenuamente que todos los dilemas de desarrollo, aun los más graves, pueden ser integrados en una gran síntesis donde todo se resuelve finalmente en favor de la evolución expansiva del género humano. No es superfluo el recordar que estas doctrinas armonicistas, que descansan en visiones dialécticas de la

historia universal, incluyen prosaicos planteamientos redistributivos bajo el rótulo de ecodesarrollo. Por ello es que en Bolivia existe todavía una amplia noción de legitimidad en torno a la necesidad y al ritmo de la modernización, consenso que abarca a muy diferentes sectores sociales y partidos políticos, porque el desarrollo integral debe acortar la distancia frente a los países ya altamente industrializados y, al mismo tiempo, promover la paz social mediante la incorporación pacífica de los estratos menos favorecidos a la estructura productiva y distributiva.<sup>11</sup>

### La cuestión ecológica como preocupación secundaria

Se puede aseverar que en Bolivia casi todos los sectores políticos importantes –incluyendo, obviamente, los llamados movimientos sociales– tienen en el fondo una opinión instrumental de las cuestiones ecológicas que no ha variado sustancialmente en las últimas décadas. Se preocupan por ellas si hay que guardar las apariencias ante la opinión pública internacional o si aparece alguna ganancia financiera a corto plazo. Los sectores políticos creen vagamente que es útil, bajo ciertas circunstancias, hacer declaraciones pro-ecológicas que, ade-

---

9 “Documento final: la Declaración de Cochabamba”, en: *La razón* (La Paz) del 17 de abril de 1996, p. A6.

10 Cf. las obras (ahora ya de valor documental), representativas de esta tendencia favorable al desarrollo sustentable, propugnada por los empresarios privados: Consejo Empresarial para el Desarrollo Sostenible (comp.), *Eco-eficiencia*, Bogotá: Oveja Negra 1992; Hernando de Soto / Stephan Schmidheiny, *Las nuevas reglas del juego. Hacia un desarrollo sostenible en América Latina*, Bogotá: FUNDES / Oveja Negra 1992.

11 Cf. el estudio crítico de Guillermo Foladori, “Paradojas de la sustentabilidad: ecológica versus social,” en: *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales* (Monterrey / México), vol. IX, Nº 24, mayo-agosto de 2007, pp. 20-30 (número monográfico dedicado al tema: “Sustentabilidad: un debate a fondo”).

más, no obligan a ningún comportamiento concreto en la vida real. El principio normativo superior es muy claro: la economía posee una clara preeminencia sobre la ecología.<sup>12</sup> Es decir: las preocupaciones conservacionistas no deberían perjudicar el crecimiento económico ni impedir la expansión de la frontera agrícola ni dificultar la apertura de nuevos recursos naturales.<sup>13</sup>

Para redondear este acápite es conveniente mencionar un aspecto fundamental que subyace al paralelismo entre las concepciones del desarrollo sostenible y del buen vivir en el caso boliviano. El notable crecimiento demográfico en la segunda mitad del siglo XX, los procesos acelerados de urbanización y modernización y el aumento innegable en el nivel de vida y consumo masivo han generado una dilatación enorme de la frontera agraria y una degradación concomitante del manto vegetal y de los ecosistemas tropicales, todo lo cual ha conducido a una escasez considerable de suelos agrarios. Hay que anotar que estos procesos no han producido una disminución absoluta de la población rural boliviana. Por otra parte, el resultado social-ideológico puede ser descrito como una reti-

encia a percibir elementos positivos en medidas conservacionistas y en toda limitación a la utilización de suelos tropicales. Las etnias indígenas de tierras altas, en las cuales se ha dado un incremento demográfico notable, tienden desde épocas inmemoriales a la colonización de zonas subtropicales y tropicales, donde abandonan fácilmente las prácticas agrarias de índole conservacionista. Estos grupos étnicos propugnan, por consiguiente, la ocupación y utilización de zonas tropicales protegidas por ley, incluidos los pocos parques nacionales bolivianos.<sup>14</sup> En vista de la baja densidad poblacional de las regiones tropicales, estas etnias –y también los empresarios privados, especialmente los madereros y los dedicados a la llamada minería tropical– creen tener derechos políticos y éticos sobre las tierras bajas del país. El “sacarles un provecho” a estas tierras se transforma entonces en una cuestión política de primera importancia y gran contenido emocional, sentida como tal por la mayoría de la población.

Las representaciones de los intereses sectoriales de los campesinos indígenas, sobre todo los cocaleros y los colonizadores, exigen de manera cada vez más

12 Cf. el editorial del principal periódico boliviano, que refleja una normativa constante en la opinión pública: “Ecología sí, ecolatría no,” en: *La Razón*, del 24 de marzo de 1996, p. A5.

13 Sobre los complejos vínculos entre economía y ecología (mercado, comercio y protección medio-ambiental) cf. los importantes textos de Eduardo Gudynas, “Los límites del mercado en la gestión ambiental. ¿Cuánto vale la naturaleza?,” en: *Formación Ambiental* (publicación de las Naciones Unidas), vol. 7, Nº 15, enero-abril de 1996, p. 17; Eduardo Gudynas, “Conservación, sustentabilidad ecológica y la articulación entre comercio y ambiente,” en: *Ciencias Ambientales* (San José de Costa Rica), Nº 14, vol. 1998, pp. 48-57; Eduardo Gudynas, *Ecología, mercado y desarrollo. Políticas ambientales, libre mercado y alternativas*, Montevideo: Vintén 1996, pp. 32-35, 39-40, 49-50, 63-65; Eduardo Gudynas, *Vendiendo la naturaleza. Impactos ambientales del comercio internacional en América Latina*, La Paz: CLAES / GTZ / Instituto de Ecología 1996, pp. 171-189.

14 Cf. uno de los primeros análisis de esta constelación: “Los parques nacionales amenazados por los depredadores,” en: *Presencia* del 10 de abril de 1996, p. 4.

intensa el acceso libre a los parques nacionales y a los llamados territorios comunitarios de origen de las pocas etnias aborígenes de las tierras bajas, donde aun habitan nómadas, cazadores y recolectores que, como se sabe, requieren de vastas áreas de baja densidad poblacional. Esta constelación es percibida ahora como un lujo que, además, no tendría una justificación moral. Esta opinión es compartida asimismo por los empresarios privados y diversos científicos sociales, porque la preservación de zonas protegidas sería contraria a las necesidades humanas y a las metas legítimas de desarrollo ("territorios sin habitantes").<sup>15</sup> La retórica pro-ecológica (el desarrollo sustentable, el buen vivir en armonía con la naturaleza, los derechos de la Madre Tierra) es el aditamento ideológico a la moda del día, que es por supuesto imprescindible debido a la presión de la opinión pública internacional, pero que puede ser abandonado fácilmente si se da en un contexto nacional, en el cual los intereses sectoriales de algunos movimientos sociales (los colonizadores, los

cocaleros) y de los empresarios privados coinciden con el sentimiento general de la nación, que *todavía* está predeterminado por los valores convencionales de desarrollo, crecimiento y progreso.<sup>16</sup>

### Orígenes y núcleo de la concepción del buen vivir

La idea de que las etnias aborígenes del país conviven armónicamente con la naturaleza, sin generar daños ecológicos serios, no es nueva en territorio boliviano.<sup>17</sup> Es una concepción difundida por toda América Latina, sobre todo en las últimas décadas, iniciada por intelectuales que no provienen de las poblaciones indígenas, pero que hablan a nombre de ellas.<sup>18</sup> Las corrientes teluristas, la Teología y Filosofía de la Liberación y el movimiento ambientalista de inclinación izquierdista se han consagrado con bastante éxito a buscar prácticas conservacionistas y fragmentos teóricos pro-ecológicos en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas, y ahora se dedican a celebrar y sistematizar esos hallazgos.

- 
- 15 Cf. los primeros testimonios de este tipo: Stephan Amend / Thora Amend (comps.), *¿Espacios sin habitantes? Parques nacionales de América del Sur*, Caracas: Nueva Sociedad / UICN 1992; Ramachandra Guha, "Ambientalismo radical estadounidense y la preservación de áreas naturales. Una crítica desde el Tercer Mundo", en: *Persona y Sociedad* (Santiago de Chile), vol. XIII, Nº 1, abril de 1999, pp. 53-63.
  - 16 Conocidos ideólogos del indianismo radical, siguiendo los lineamientos de la antigua Teoría de la Dependencia, no están doctrinariamente contra todo modelo capitalista, sino contra los regímenes que no generan un desarrollo acelerado y eficiente. Cf. Walter Reynaga Vásquez, *Bolivia al poder. "Recogiendo sus despojos haremos de Bolivia una verdadera nación"*, La Paz: Movimiento Tierra y Libertad Tomás Katari 2004, p. 14, 19, 162.
  - 17 Cf. Ivonne Farah / Luciano Vasapollo (comp.), *Vivir bien: paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES / OXFAM 2011; [sin compilador], *Agroecología y desarrollo endógeno sustentable para vivir bien. 25 años de experiencia de AGRUCO*, Cochabamba: UMSS / AGRUCO / COSUDE 2011; Giuseppe De Marzo, *Buen Vivir. Para una democracia de la Tierra*, La Paz: Plural 2010.
  - 18 Es significativo el enfático enaltecimiento de la "alternativa al desarrollo" como algo realmente novedoso: Eduardo Gudynas, "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo," en: *América Latina en Movimiento* (Quito), II época, vol. XXXV, Nº 462, febrero de 2011, pp. 1-20, aquí p. 3.

Se trata, en general, de grupos y tendencias “progresistas”, que han quedado a la intemperie ideológica después del colapso mundial del socialismo en 1989-1991, y que han encontrado una ocupación redituable al reflotar una sapiencia antigua, difícilmente expresable en términos actuales, a la cual atribuyen ahora, según las modas del día, un carácter anticapitalista y pro-ecológico. Por ello hay que observar con escepticismo las nuevas teorías que establecen un “estrecho” nexo entre los conocimientos y las prácticas ancestrales, por un lado, y un desarrollo aceptable de acuerdo a *standards* contemporáneos, por otro. La esperanza de detectar una racionalidad ambiental y estrategias alternativas para el desarrollo sustentable en los sencillos modelos premodernos de producción agrícola estriba en una simple ilusión: es la confusión deliberada al identificar (a) formas tradicionales de agricultura de subsistencia, de índole estática, con (b) el discurso contemporáneo del desarrollo sustentable, que es básicamente dinámico. De acuerdo a *Enrique Leff*, cuya concepción es representativa para toda esta corriente, la cultura indígena tradicional debe ser vista ahora como un “recurso para el desarrollo sustentable” y como “un paradigma alternativo de sustentabilidad”.<sup>19</sup> Este es el trasfondo general de las teorías en torno al buen vivir,

que, bajo la influencia de intelectuales urbanos y postmodernistas, pretenden un renacimiento de las identidades agrarias premodernas que no han sido influidas por la civilización occidental: una operación donde los detalles permanecen en una loable oscuridad.

Similar es el postulado del mexicano *Víctor M. Toledo*, de dilatada influencia en el área andina, para quien la defensa de las culturas indígenas es equivalente a la defensa de la naturaleza. Toledo ha realizado una notable investigación sobre los nexos entre aspectos étnicos y cuestiones ecológicas, pero su obra exhibe una visión romántica e idealizada de las prácticas agrícolas indígenas, como si éstas hubiesen permanecido sin grandes modificaciones a lo largo de siglos y como si éstas fueran iguales –e igualmente benéficas– en todas las etnias y regiones. Toledo pasa por alto, además, que en el presente y en todos los países latinoamericanos los campesinos indígenas adoptan las usanzas comerciales de toda agricultura contemporánea, dejando de lado las precauciones conservacionistas que sus antepasados practicaron en la época precolombina.<sup>20</sup> La propuesta de una agricultura sostenible basada en los aspectos presuntamente positivos y progresistas de las culturas aborígenes reproduce la ilusión de combinar un desarrollo siempre creciente

19 Enrique Leff, “Espacio, lugar y tiempo. La reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental,” en: *Nueva Sociedad*, N° 175, septiembre / octubre de 2001, pp. 28-42, especialmente p. 28. Cf. también Enrique Leff, *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI / UNAM 1994; Enrique Leff, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México: Siglo XXI / UNAM / PNUMA 1998.

20 Víctor M. Toledo, “Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina,” en: *Nueva Sociedad*, N° 122, noviembre / diciembre de 1992, pp. 72-85, especialmente p. 82.

con una considerable protección del medio ambiente.

Se afirma, por otra parte, que la concepción del buen vivir, en sus actuales versiones ecuatoriana y boliviana, no es un mero desarrollo alternativo entre varias opciones contendientes, sino *la* alternativa genuina frente a todos los modelos convencionales de economía humana. Esta calidad excepcional del buen vivir estaría garantizada por su vínculo con los saberes tradicionales de las poblaciones indígenas, que habrían estado soterrados y ocultos durante un larguísimo tiempo, subordinados a los valores normativos del orden capitalista y depredador.<sup>21</sup> En general estos saberes ancestrales no son explicitados por sus exponentes contemporáneos y permanecen aun hoy en una nebulosa conceptual. Se supone que son verdades elementales, profundas y auto-evidentes, que en cuanto fundamentos de las culturas aborígenes no requieren de una explicación argumentativa y discursiva, típica de la lógica occidental.

Los partidarios del buen vivir tampoco aclaran cómo estos saberes pueden ser aplicados a la praxis de sociedades urbanas (como son en la actualidad mayoritariamente las latinoamericanas y andinas), sumidas en un proceso acelerado de modernización y expuestas de mane-

ra creciente a los valores normativos de la civilización occidental-capitalista, sobre todo en sus sectores juveniles. En los productos de sus divulgadores esta sabiduría arcaica adopta entonces un carácter *esotérico*, de tono oracular y estilo sentencioso y ambiguo. En el caso boliviano tenemos algunos testimonios intelectuales del buen vivir que no definen claramente el núcleo de esta concepción y que más bien construyen circunloquios complejos –en un lenguaje sibilino y con acento profético– para acercarse paulatinamente al fenómeno. Debemos a *Javier Medina*, por ejemplo, una aproximación al buen vivir (*Suma Qamaña*) que traza primeramente una prolija descripción de la cosmovisión andina para contraponerla al detestado “antropocentrismo occidental” (basado obviamente en el egoísmo individualista y en el paradigma cartesiano-newtoniano). La “caos-cosmo-con-vivencia indígena”, en cuanto base del buen vivir, estaría orientada en cambio por la moral cósmica (opuesta a la ética individual), por lo “agrario retroprogresivo” (contrapuesto a lo “urbano progresivo”) y por el principio femenino de la vida, la “totalización del sentido”, opuesto al principio masculino que es la “parcialización de sentido”.<sup>22</sup> *Félix Patzi Paco*, ex-Ministro de Educación del gobierno de Evo Morales,

21 Eduardo Gudynas / Alberto Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso,” en: Mariano Rojas (comp.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico AC 2011, pp. 103-110, aquí p. 103.

22 Javier Medina, *Cosmovisión occidental y caos-cosmo-con-vivencia indígena*, en: [sin compilador], *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos*, La Paz: Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria 2009, pp. 71-216, especialmente pp. 106-107, 132-144. Cf. también: Javier Medina, *Suma qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz: Garza Azul 2006. La teoría de Medina se basa explícitamente en la filosofía griega presocrática, la Cábala hebrea, la teoría de la relatividad, la física cuántica y el postmodernismo contemporáneo.

localiza el buen vivir en la “economía comunitaria” de las comunidades rurales, que él califica como una “sociedad feliz y libre”, porque estaría totalmente exenta de fenómenos como explotación y alienación. En este mundo feliz no habría ni propiedad privada ni trabajo asalariado.<sup>23</sup> Los otros autores de la literatura sobre el buen vivir son algo más sobrios, pero los aspectos esotéricos, las generalizaciones desmesuradas y las conclusiones inverosímiles están presentes en casi todas las obras publicadas<sup>24</sup>, aun en los textos de cierto carácter técnico.<sup>25</sup>

Lo que casi todos los analistas entusiasmados por el buen vivir dejan de lado es un estudio *diferenciado* de la problemática. En el caso boliviano, por ejemplo, es altamente probable que (1) la armonía con la naturaleza y el tratamiento conservacionista de la misma sean practicados por grupos indígenas muy reducidos y limitados hoy a las regiones selváticas amazónicas; que (2) casi toda la población campesina y aborígen de las tierras altas haya abandonado hace mucho tiempo las prácti-

cas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se halle inmersa en la economía de mercado; y que (3) una buena parte de los indígenas de todas las regiones y modos de vida haga una elección racional basada en la apreciación de los costos y beneficios de su situación de origen y que emigre a las zonas urbanas modernas o directamente al extranjero para *vivir mejor*, que es la meta normativa legítima de la inmensa mayoría de los bolivianos.

Una visión sobria de las prácticas económicas concretas y cotidianas de los indígenas bolivianos puede evitar su idealización. Estos sectores poblacionales se esfuerzan por participar en los procesos modernizadores del país, que ellos los perciben como el mecanismo adecuado para progresar individual y colectivamente. Es decir: persiguen la meta muy humana de vivir mejor que sus antepasados, tener ingresos financieros más altos y compartir los padrones de consumo que les sugieren incesantemente los medios masivos de comunicación. Es probable que ésta sea también la línea prevaleciente entre los indígenas de tie-

- 
- 23 Félix Patzi Paco, “La forma liberal y [la] comunitaria como posiciones ideológicas y políticas contemporáneas,” en: [sin compilador], op. cit. (nota 22), pp. 35-68, aquí pp. 51-52.
- 24 Cf. Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir bien / Buen vivir*, La Paz: Instituto Internacional de Investigación del Convenio “Andrés Bello” / CAOI 2010; Freddy Delgado / Stephan Rist / César Escobar, *Un desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana*, La Paz: Plural 2010; Otto Colpari, “La nueva participación ciudadana en Ecuador y Bolivia. ¿Resultados de la lucha del movimiento indígena-campesino?”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Madrid), número monográfico MT 01, 2011.1, enero-junio de 2011, pp. 141-153; Otto Colpari, *El discurso del Sumak Kawsay y el gran salto industrial en Bolivia. Breve análisis del desarrollo rural del programa nacional de gobierno (2010-2015)*, en: *ibid.*, pp. 155-167.
- 25 Cf. Nelson Tapia (comp.), *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible. Construyendo la diversidad bio-cultural*, La Paz: Plural / COMPAS 2008; Vladimir Morales / Miguel Chirveches, *Gestión sustentable de la diversidad biocultural. Estrategias y metodología de incidencia política para vivir bien*, La Paz: Plural / AGRUCO 2010; *Obets. Revista de Ciencias Sociales* (Alicante), vol. 6, Nº 1, julio de 2011 (número monográfico dedicado al tema: “Concepto y medición del Buen vivir”).

rras bajas, que aun mantienen nexos existenciales con los bosques tropicales. Los habitantes selvícolas experimentan asimismo un proceso de diferenciación social: grupos importantes entre ellos abandonan su hábitat ancestral y se van a los centros urbanos. Son, por consiguiente, más proclives a vender sus derechos sobre los bosques –si los hubiere–, por lo menos, a pactar con los empresarios madereros y los colonizadores, y así dejan de lado las prácticas conservacionistas de sus mayores y la vida en armonía con la naturaleza. Estos procesos socio-históricos, comprensibles y usuales, nos hacen ver bajo una luz más realista la existencia cotidiana de los habitantes selvícolas e impiden un enaltecimiento fácil del clásico buen salvaje.<sup>26</sup> Matizando lo dicho, hay que consignar el hecho de que bajo ciertas circunstancias los indígenas de tierras bajas protestan por las incursiones de la modernidad (carreteras, plantaciones comerciales, colonización, ampliación del sistema de transportes y comunicaciones, etc.) en detrimento de los bosques tropicales, lo que ha ocurrido en Bolivia a lo largo de 2011, pese a que estos sectores votaron mayoritariamente por el partido de gobierno en todos los proce-

ses electorales recientes. Pero, al mismo tiempo, algunos de los grupos involucrados desearían obtener ventajas materiales tangibles a partir de su protesta, lo que debilita sólo una parte integrante de su ideología: la defensa inexorable de la Madre Tierra y sus derechos.<sup>27</sup>

### La percepción intelectual del problema

La importancia actual de las doctrinas del buen vivir no reside en sus revelaciones esotéricas sobre una forma armónica de relacionarse con la naturaleza ni tampoco en un modelo novedoso de convivencia social basado en el colectivismo. Su relevancia tiene que ver con las necesidades legitimatorias de los gobiernos populistas del área andina, que han utilizado y modernizado fragmentos dispersos de saberes ancestrales para construir una fachada propagandística de acuerdo a los temas y las sensibilidades del siglo XXI. Distinguidos intelectuales han aportado su parte a la edificación de una *ideología* creíble de rasgos pro-ecológicos y conservacionistas. Y lo han hecho, paralelamente, elogiando las características de una democracia más amplia y profunda que presuntamente son los rasgos distintivos

---

26 Daniela Peluso, "Conservation and Indigenismo", en: *Hemisphere. A Magazine of Latin American and Caribbean Affairs* (Miami), vol. V, Nº 2, invierno de 1993, p. 6: "Environmentalists commonly associate the concept of 'native people' with the stereotype of the 'ecologically noble savage' who lives in perfect harmony with nature".

27 Bernardo Corro Barrientos, "TIPNIS: historia, tragedia y mitología," en: *Página Siete* (La Paz) del 25 de agosto de 2011, p. 18; Leonardo Tamburini, "La carretera del "progreso", en: *La Razón* del 31 de julio de 2011, suplemento *Animal Político*, p. E12; Ramiro Garavito, "Teoría y praxis, a propósito del TIPNIS", en: *La Razón* del 1 de septiembre de 2011, p. A3; Walter Navia Romero, "El asesinato de la Pachamama," en: *Página Siete* del 27 de julio de 2011, p. 18; Carlos Crespo Flores, "El TIPNIS según Evo Morales (entrevista comentada con el presidente Morales)", en: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz), Nº 90, segunda quincena de agosto de 2011, pp. 4-5.

de los regímenes populistas del presente. Eduardo Gudynas, por ejemplo, celebra los aspectos aparentemente positivos y el “protagonismo ciudadano” que favorecerían los gobiernos de este tipo<sup>28</sup>, basado en la creencia convencional y tradicional (en América Latina) de que los experimentos anti-oligárquicos y antiliberales –junto con los movimientos sociales que los apoyan– representarían una especie de sólida esperanza progresista.<sup>29</sup>

Esta corriente de pensamiento puede ser calificada de convencional y rutinaria porque reproduce una constante de la mentalidad política latinoamericana, que es la firme creencia en la bondad paradigmática de constituciones, leyes, estatutos y elementos simbólicos. Todos estos factores, bien aplicados, irradiarían además notables efectos benéficos. Los intelectuales adscritos a esta tendencia creen entonces que las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador –que hacen una mención sacralizadora del buen vivir y teoremas afines– tienen un significado *práctico*: la mera existencia de estos textos garantizaría un “giro biocéntrico”<sup>30</sup> en la mentalidad y las políticas públicas.

Es decir: las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador inaugurarían una nueva manera de ver el mundo, esta vez acorde con principios pro-ecológicos y conservacionistas.<sup>31</sup> De aquí hay, lamentablemente, pocos pasos a suponer que las palabras, si están convertidas en oficiales y sagradas mediante un texto constitucional o una norma legal, adquieren una existencia similar a los hechos empíricos y documentales. Nadie duda del rol que juega el simbolismo en la política –y especialmente entre las comunidades indígenas de la región andina, discriminadas durante siglos por el uso de ciertos signos externos<sup>32</sup>–, pero una cosa muy diferente es dejar de lado la reflexión crítica acerca de la distancia entre teoría y praxis, entre discurso y realidad. Desde la época de la colonia española predomina en estas tierras una sobrevaloración de proclamas, leyes y productos similares; se supone ingenua, pero ardorosamente que el texto constitucional adecuado y el organigrama correcto conforman una buena parte de la solución de los problemas. Este “legalismo burocrático”, este “exceso racionalista”, como lo llama *Fernando Molina*,

28 Eduardo Gudynas, “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador,” en: *Revista de Estudios Sociales* (Bogotá), N° 32, abril de 2009, pp. 34-47, aquí p. 35.

29 Eduardo Gudynas, “Alcances y contenidos de las transiciones al post-extractivismo,” en: *Ecuador Debate*, N° 82, abril de 2011, pp. 61-79, aquí p. 77. Una muestra similar de ingenuidad basada en la ortodoxia marxista: Julio Peña y Lillo, “Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso”, en: *ibid.*, pp. 99-112.

30 Eduardo Gudynas, *La ecología política...*, op. cit. (nota 28), p. 43.

31 Eduardo Gudynas / Alberto Acosta, op. cit. (nota 21), pp. 105-106. El caso boliviano está tratado confusamente por estos autores (*ibid.*, p. 108).

32 Sobre la relevancia del simbolismo y la explicación de la importancia atribuida por los indígenas a los signos externos, cf. Esteban Ticona Alejo, “El “racismo intelectual” en el Pachakuti. Connotaciones simbólicas de la presidencia de Evo Morales,” en: *Ciencia y Cultura* (La Paz), N° 18, julio de 2006, pp. 87-102.

termina sintomáticamente en “el servilismo frente al más fuerte, al que posee el poder”.<sup>33</sup> En Ecuador y Bolivia nos hallamos ahora en una situación de este tipo.

En lo referente al régimen populista ecuatoriano, algunos autores afirman que la nueva Constitución de Montecristi prescribiría el “buen vivir” como utopía jurídico-institucional “postcapitalista”, estableciendo, presuntamente, un “enfoque de justicia y armonía en todos los aspectos de la convivencia humana, social y con la naturaleza”, rompiendo, además, “radicalmente con el enfoque jurídico-institucional anterior” y desarmando a las antiguas “élites políticas oligárquicas”.<sup>34</sup> El antropólogo colombiano Arturo Escobar va aun más allá al afirmar que la inclusión de un artículo en la nueva constitución ecuatoriana que contiene los derechos de la Madre Tierra “es un

evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas–, porque desafía al liberalismo, al Estado y al capital”.<sup>35</sup> Igualmente candorosa es la opinión de Escobar sobre los movimientos sociales, a los cuales atribuye la facultad de “abanderar el proceso de imaginar alternativas reales al capitalismo neoliberal”.<sup>36</sup>

Hay que señalar que Eduardo Gudynas ha analizado cuidadosamente la praxis de los regímenes populistas en la vida económica cotidiana, criticando, como es lo adecuado, la actual inclinación extractivista de los mismos y su propensión a continuar las políticas públicas desarrollistas del pasado. Lo que hay en países de régimen populista, según Gudynas, es un “capitalismo socialmente compensado”<sup>37</sup>, paralelamente a un

---

33 Fernando Molina, “Tres argumentos contra la Asamblea Constituyente,” en: *Ciencia y Cultura*, N° 18, julio de 2006, pp. 105-110, aquí p. 106: “Los bolivianos creen que una buena norma (o, en tiempos tecnocráticos, una buena ‘estrategia de desarrollo’) es la mejor cura para un problema social. De modo que proliferan los abogados, los legisladores y los redactores de estrategias, los consultores”. Y añade el autor que esta tendencia vive bajo Evo Morales uno de sus “auges periódicos”.

34 Virgilio Hernández / Fernando Buendía, “Ecuador: avances y desafíos de Alianza País,” en: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), N° 234, julio-agosto de 2011, pp. 129-142, aquí pp. 137-138.- Los mismos autores admiten, al mismo tiempo, que la “herencia del modelo de dominación neoliberal y oligárquico” no permitirá la implementación inmediata del “buen vivir”, el cual tendría que considerar flexiblemente la complejidad de la realidad social (ibid., pp. 139-141).

35 Arturo Escobar, “Una Minga para el postdesarrollo,” en: *América Latina en Movimiento*, II época, vol. XXXIII, N° 445, junio de 2009, pp. 26-30, aquí p. 29. El autor asevera asimismo que la nueva Constitución ecuatoriana “recupera lo público, la diversidad y la justicia social e intergeneracional” (ibid., 28), como si estos principios hubiesen estado ausentes en toda constitución y políticas públicas anteriores.

36 Ibid., p. 29. Cf. también Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá: Norma 1996.

37 Eduardo Gudynas, “Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas,” en: *Ecuador Debate*, N° 79, abril de 2010, pp. 61-81, aquí p. 68.- Boaventura de Sousa Santos calificó al actual régimen boliviano como “capitalismo dependiente, oligárquico y extractivista”, lo que no le impidió, a las pocas líneas, declarar que Bolivia estaba a punto de ser un “modelo universal”, lleno de cualidades positivas y promisorias. Boaventura de Sousa Santos, “Bolivia puede ser modelo conciliador de formas de desarrollo” (entrevista con Carlos Orías), en: *La Razón* del 4 de septiembre de 2011, pp. A10-A11, aquí A11.

nuevo extractivismo vigoroso y casi totalmente exento de precauciones ecológicas y conservacionistas. Hay, sin embargo, una curiosa y sintomática contradicción en el pensamiento de Gudynas, que se reproduce con fuerza en otros intelectuales “progresistas” de América Latina y especialmente de Bolivia y Ecuador. Por un lado este autor critica con toda razón las tendencias convencionales del desarrollo acelerado (extractivista, aperturista, industrialista) de los regímenes populistas, que se mojan de medidas y precauciones pro-ecológicas y conservacionistas, y por otro lado Gudynas celebra acriticamente las maravillas pro-ecológicas de las Constituciones y los documentos oficiales de los mismos regímenes, como si el papel en que están escritos tuviese secuelas *prácticas* innegables.

En el que ha resultado ser su mejor libro hasta ahora, Eduardo Gudynas exhibió hacia 2003 una opinión diferenciada y equilibrada acerca de los mitos indígenas sobre la Madre Tierra (Pachamama), mostrando ante todo su carácter ambivalente. Al analizar estos fenómenos Gudynas, con toda razón, criticó el “reduccionismo” de algunas posiciones indigenistas e indianistas que postulan “el mito de la inferioridad moral occidental” porque presuponen *a priori* que las concepciones europeas con respecto a la naturaleza son las responsables por

la destrucción ecológica del Nuevo Mundo.<sup>38</sup> En este intento de hacer justicia a una constelación muy compleja, Gudynas resaltó la obra precoz del escritor boliviano *Man Céspedes* (1874-1932), el primer defensor del medio ambiente y de prácticas conservacionistas en América Latina, a quien calificó como “pionero del biocentrismo”.<sup>39</sup>

Extraña entonces que Gudynas, siguiendo una moda intelectual de vieja data, otorgue una considerable relevancia a textos constitucionales y a declaraciones programáticas de los gobiernos populistas de Bolivia y Ecuador, como si tales manifestaciones de retórica reformista y revolucionaria fueran ya elementos evidentes de prácticas conservacionistas y pro-ecológicas de los regímenes respectivos.<sup>40</sup> Esto es sorprendente y a la vez revelador de la mentalidad intelectual “progresista”, porque Gudynas, muy severo cuando se trata de analizar las imprecisiones y contradicciones conceptuales de teorías ajenas, acepta mansamente las vaguedades e incongruencias que provienen de doctrinas afines a su actual posición. Siguiendo a Alberto Acosta, Gudynas califica el buen vivir como una “categoría en permanente construcción y reproducción”<sup>41</sup>, lo cual permite atribuir a este concepto contenidos cambiantes y hasta opuestos, porque “todo es vida” y todos somos criaturas de la naturaleza y del cosmos.<sup>42</sup> Estas generalidades eufónicas son

38 Eduardo Gudynas, *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, La Paz: ICIB-ANCB / CLAES 2003, pp. 27-28.

39 *Ibid.*, pp. 203-204.- La obra de Man Céspedes no tuvo nada que ver con el posterior misticismo indigenista en torno a la Pachamama.

40 Eduardo Gudynas, *Buen vivir...*, op. cit. (nota 18), pp. 2, 6-7, 16.

41 *Ibid.*, p. 1.

42 *Ibid.*, p. 1, siguiendo al canciller boliviano David Choquehuanca.

aceptadas jubilosamente porque no obligan a nada concreto y porque nadie se opone a ellas. El principio de la crítica es abandonado aquí en favor de una creencia ingenua en la bondad de una naturaleza que no ha sido contaminada por la pecaminosa acción del hombre occidental-capitalista. Finalmente hay que anotar que Gudynas y otros intelectuales atribuyen cualidades sorprendentes y, por supuesto, sólo positivas y promisorias a los sencillos códigos éticos de las civilizaciones andinas, exornados ahora por enrevesadas construcciones teóricas del multiculturalismo y por creaciones léxicas del postmodernismo. La realidad nos obliga a un ejercicio de sobriedad: casi todas las sociedades humanas han desarrollado reglas morales basadas en el principio de la reciprocidad, lo que no es un monopolio cultural de los indígenas andinos.

Para calibrar adecuadamente la significación del buen vivir y la posición de los recursos naturales en la nueva Constitución Política<sup>43</sup> boliviana de 2009 hay que considerar el hecho de que este texto no se originó en la Asamblea Constituyente y que, por lo tanto, su legitimidad democrática es reducida. Ni uno solo de los artículos de la frondosa constitución fue debatido o aprobado en el plenario

de la Asamblea Constituyente (2006-2008), ni siquiera el artículo primero o el famoso preámbulo. El texto fue redactado por una comisión informal *ad hoc* del gobierno, que simplemente lo sometió a la votación de la asamblea. El texto fue modificado en varias oportunidades y, curiosamente, el parlamento regular lo alteró sustancialmente antes de someterlo a un plebiscito.<sup>44</sup> Es dudoso, por consiguiente, que represente de manera fidedigna el sentir y pensar de las comunidades indígenas acerca de la Madre Tierra y los recursos naturales; lo más probable es que reproduzca las opiniones de expertos urbanos circunstanciales. Esto no impide, obviamente, que intelectuales afines a los regímenes populistas, como *Boaventura de Sousa Santos*, califiquen a la constitución de "genial".<sup>45</sup>

### **La praxis cotidiana: la confrontación de intereses sectoriales**

Para comprender la praxis boliviana con respecto a los ecosistemas naturales, incluyendo la gestión gubernamental correspondiente, no es superfluo mencionar que en Bolivia existe una diversidad de capitalismo<sup>46</sup>, conectados entre sí por experiencias muy largas, que no siempre han sido traumáticas:

---

43 Cf. Ximena Soruco Sologuren, *Los recursos naturales como condición de posibilidad del Estado Plurinacional*, en: [sin compilador], *Miradas. Nuevo texto constitucional*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / IDEA Internacional 2010, pp. 599-608; Juan Armando Antelo Parada, *Análisis de la NCPE Título II: Medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio*, en: *ibid.*, pp. 609-627.

44 Sobre la accidentada historia del texto en relación a la temática aquí tratada cf. Franco Gamboa Rocabad, *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente*, La Paz: Konrad-Adenauer-Stiftung 2009, pp. 183-189, 202-203, 234-235.

45 Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.* (nota 37), p. A11.

46 Fernando Molina et al., *Capitalismos en Bolivia: los dilemas del desarrollo*, La Paz: Fundación Vicente Pazos Kanki 2011, *passim*.

- capitalismo “normal” de empresas privadas (relativamente modernas, incluyendo las pocas empresas extranjeras que operan en el país),
- capitalismo de empresas privadas dependientes del apoyo estatal (de marcado carácter anticuado),
- capitalismo del complejo coca / cocaína (con algunos rasgos muy modernos y vinculado directamente al mercado mundial),
- capitalismo de subsistencia (pequeños productores agrícolas) y
- capitalismo informal popular (de inmensa extensión en las últimas décadas, vigente sobre todo en los centros urbanos y conformado mayoritariamente por indígenas y mestizos).

Todos ellos se basan –con variantes– en la propiedad privada y en el mercado libre, es decir en la libertad de ejercer sus operaciones cotidianas sin la intervención directa del gobierno central y sin estar sujetos a una planificación obligatoria. Esta diversidad de capitalismos, cuyo desempeño específico es obviamente muy distinto y cambiante, ha resultado posible debido a la creciente porosidad de las estructuras sociales, a la exitosa emergencia de sectores mestizos<sup>47</sup>, a nuevas formas de ascenso y prestigio sociales y, en general, a los procesos de urbanización y modernización que se han dado en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX. La mayoría de es-

tos sectores mantiene una relación aceptable y pragmática con el actual régimen populista en el gobierno desde 2006, sin una animadversión doctrinaria. Las personas dependientes de estos sectores se basan claramente en el principio del lucro y quieren mejorar continuamente sus ganancias, y por ello exhiben una total indiferencia hacia la doctrina del buen vivir y el socialismo comunitario, ambos propagados por el gobierno y por instituciones universitarias y académicas, pero con intención sólo propagandística.

En este contexto el gobierno populista tiene desde su inicio (enero de 2006) una concepción rutinaria y convencional en torno a los actores principales del desarrollo, concepción basada en la oposición binaria: agentes activos del desarrollo vs. representantes conservadores del atraso. El Movimiento al Socialismo (MAS) siempre tuvo una tendencia desarrollista y fuertemente productivista, y su discurso pro-ecológico está orientado hacia el exterior para ganar apoyos en foros internacionales.<sup>48</sup> El MAS representa, en el fondo, un fenómeno tradicional en la historia social y cultural del país, por ejemplo en la reproducción de las pautas básicas de la cultura política boliviana, en la construcción de una estructura verticalista y caudillista en el interior del partido y en la generación de una élite privilegiada que no se inclina a someter sus decisiones políticas a una discusión democrática dentro del propio

47 Cf. Ximena Sorucu Sologuren, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, La Paz: IFEA / PIEB 2011; Carlos Toranzo Roca, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, La Paz: Plural / ILDIS 2006.

48 Hervé Do Alto, “Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano,” en: *Nueva Sociedad*, N° 234, julio-agosto de 2011, pp. 95-101, aquí pp. 107-108.

aparato partidario. La ruralización e indianización parciales de la estructura partidaria del MAS no han sido garantía de prácticas democráticas y menos de visiones plurales y pluralistas en el seno de la organización. La estructura del partido es muy similar al clásico sindicato agrario, verticalista y caudillista (es decir: sin democracia interna), que se formó en torno a la Reforma Agraria de 1953.<sup>49</sup> En la política cotidiana los miembros del partido se han orientado por la obtención de puestos, prebendas y espacios de poder, y no por la fidelidad a abstractos ideales ecológicos. Esto no ha cambiado a partir de 2006, cuando numerosos cuadros provenientes de los estratos medios urbanos, vinculados anteriormente a los partidos tradicionales de izquierda, pasaron a ocupar las principales posiciones del Estado y del partido.

A lo largo de 2011 han surgido algunos problemas socio-políticos vinculados a cuestiones ecológicas, lo que produjo, por ejemplo, una dilatada protesta de los indígenas de tierras bajas contra el proyecto estatal de construir una carretera a través del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), lo que reavivó la contraposición de agentes activos del desarrollo vs. representantes

conservadores del atraso, según la visión gubernamental.<sup>50</sup> En la realidad los agentes activos del desarrollo son sectores relativamente amplios: empresarios de la madera y la minería de zonas tropicales, el poderoso movimiento campesino cocalero, los colonizadores provenientes de tierras altas y los ganaderos.<sup>51</sup> La controversia entre colonizadores y habitantes de la selva se da entre dos grupos de indígenas<sup>52</sup>, y ha generado desde hace mucho tiempo diversos fenómenos de discriminación. De acuerdo a las declaraciones gubernamentales –y aparte de la opinión pública– los representantes del atraso serían los indígenas selvícolas de los bosques tropicales y los defensores de estos ecosistemas. El funcionario de más alto rango de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Rodolfo Coraite, trazó una clara diferencia civilizatoria entre los campesinos sedentarios, portadores de la cultura, y los habitantes de la selva, los incultos que viven en la intemperie y que están llenos de plagas y enfermedades.<sup>53</sup> Sólo los primeros tendrían, por supuesto, derecho a fijar las metas normativas de la evolución histórico-política., aunque ambos grupos provienen curiosamente del mismo origen indígena. Enfáticamente la

---

49 Ibid., pp. 99-100.

50 Cf. el instructivo resumen del ex Viceministro de Tierras Alejandro Almaraz, "El retorno de la derecha neoliberal," en: *Página Siete* del 12 de septiembre de 2011, p. 14.

51 Iván Arias Durán, "¿Indígena o cocalero?," en: *Página Siete* del 5 de septiembre de 2011, p. 13; Alejandro Almaraz, "Flechas yurakarés," en: *Página Siete* del 27 de julio de 2011, p. 18; Walter Navia Romero, *El asesinato de la Pachamama*, en: *ibid.*, p. 18.

52 "Colonizadores bloquean para frenar la marcha indígena," en: *La Razón* del 1 de septiembre de 2011, p. A4; cf. el análisis: Gonzalo Jordán Lora, "El capitalismo pide, Evo entrega," en: *La Razón* del 31 de julio de 2011, suplemento *Animal Político*, p. E13.

53 "Coraite dijo que los indígenas tienen "sarna" y "puchichi"," en: *Página Siete* del 9 de septiembre de 2011, p. 4.

CSUTCB se proclamó partidaria de la carretera a través del parque nacional TIPNIS y de las medidas modernizadoras, y expresó su oposición a la preservación de este ecosistema natural. Aquí se percibe con claridad que la vida en armonía con la naturaleza y los postulados conservacionistas son cosa de minorías (intelectuales urbanos e indígenas de tierras bajas) y que las grandes comunidades indígenas de tierras altas y de los valles mesotérmicos no tienen un interés vital en la defensa de los derechos de la Madre Tierra. Algo distinto es que la protesta de las etnias aborígenes tropicales ha podido *catalizar* un enorme descontento urbano en contra del gobierno populista de Evo Morales, que ha resultado ser un régimen desarrollista rutinario en el plano económico y autoritario convencional en la esfera política, descontento que desembocó en múltiples manifestaciones masivas en contra del gobierno, lo que, a su vez, obligó al presidente Morales a reconsiderar sus planes de construcción de carreteras a través de parques nacionales protegidos por ley (septiembre de 2011).

La ingenuidad de los intelectuales “progresistas” emerge nítidamente en la

siguiente toma de posición de *Alberto Acosta*, ex-presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador. Como este autor no puede criticar a los movimientos sociales bolivianos –los cocaleros y los colonizadores indígenas provenientes de tierras altas–, que son los principales instigadores de la carretera a través del TIPNIS, acusa una y otra vez a los intereses de las empresas petroleras de ser los agentes turbios que están detrás de la construcción de la mencionada carretera, cuando esta vez no hay ningún interés petrolero en liza. El autor sostiene, además, que el gobierno de Evo Morales habría alcanzado un notable progreso en otras áreas que no son especificadas, y que ahora lo que se debe hacer es buscar caminos novedosos para no “sacrificar lo andado”.<sup>54</sup> La realidad es más prosaica: el régimen populista se ha comportado en este terreno de manera muy similar a los gobiernos anteriores en las últimas décadas, cuando las doctrinas sobre el medio ambiente se transformaron en parte importante de la propaganda oficial, pero sin ninguna repercusión en la praxis cotidiana del país.

---

54 Alberto Acosta, “Busque caminos, para no sacrificar lo andado” (Carta abierta al presidente Evo Morales), en: *Página Siete* del 11 de septiembre de 2011, suplemento *Ideas*, p. 9.- Sobre los movimientos sociales cf. B. Dangl, *El precio del fuego. Las luchas por los recursos naturales y los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz: Plural 2010.



## El buen vivir frente a la globalización

Koldo Unceta\*

*El Buen Vivir debe ser analizado desde la perspectiva de su viabilidad en los procesos de globalización que condicionan el funcionamiento de economías y sociedades. Las diversas visiones sobre el Buen Vivir han puesto énfasis en la autonomía como un objetivo a alcanzar. Se estaría constituyendo en una referencia difusa de una alternativa al desarrollo.*

### Introducción

**A** lo largo de los últimos años han proliferado los trabajos relacionados con el Buen Vivir, como expresión de una alternativa al desarrollo o de un desarrollo alternativo, según los casos. En buena medida, la rápida expansión que esta propuesta ha tenido, y la buena acogida que la misma ha encontrado en algunos sectores intelectuales y movimientos sociales, se ha debido a la proyección alcanzada por el Sumak Kawsay tras su inclusión en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador. En efecto, dicha inclusión, y los debates generados sobre la manera de hacer realidad las preocupaciones y anhelos que representa, se han traducido en la celebración de diferentes foros, y en la publicación de una gran cantidad de ensayos.

Sin embargo, y aunque el auge de la noción de Buen Vivir es inseparable del

surgimiento (o resurgimiento) del Sumak Kawsay, el impacto que el mismo ha tenido (especialmente durante los dos últimos años) trasciende con mucho el contexto andino. En el momento presente no es difícil encontrar referencias al Buen Vivir en sectores intelectuales y grupos sociales situados a mucha distancia de Ecuador o Bolivia. Como señala Acosta (2008), incluso dentro de la cultura occidental se oyen cada vez más voces que estarían de alguna manera en sintonía con la visión indígena representada por el Sumak Kawsay. En Europa, algunas de las preocupaciones que laten detrás del Sumak Kawsay tratan de asimilarse, por parte de algunos sectores, a otras como las del Decrecimiento, dentro de una propuesta de perfiles un tanto difusos que se presenta como alternativa frente al desarrollo convencional. Por ello, a estas alturas, la idea del Buen Vivir se presenta, por una parte, como traducción o interpretación de Sumak

---

\* Instituto Hegoa. Universidad del País Vasco.

Kawsay, y por lo tanto como expresión de una idea asociada a la cosmovisión de los pueblos andinos; pero, por otra parte, se presenta también, de manera creciente, como referencia difusa de una alternativa al desarrollo, planteada extramuros del pensamiento oficial, y situada más allá de lo estrictamente material.

Sea como fuere, planteada en su versión más estricta, o en una más amplia, la defensa del Buen Vivir coincide en resaltar una serie de requisitos para el logro de éste. Entre ellos suelen citarse la ruptura con el dualismo sociedad-naturaleza, la austeridad frente a la opulencia o el despilfarro, la defensa de las identidades culturales, y otros. Sin embargo, existe un requisito que tiende a citarse siempre cuando se abordan estas cuestiones: la autonomía. Es difícil concebir el Buen Vivir como un proceso uniformador, planteado al margen de la identidad cultural, o de las características que la naturaleza tiene en cada territorio. Por el contrario, el Buen Vivir trata de representar la búsqueda de una idea del bienestar basada en una relación armoniosa con la naturaleza, y en la recuperación de saberes tradicionales que el mal llamado progreso ha ido abandonando a la orilla del camino. Y todo ello acaba por tomar cuerpo en la defensa de la autonomía de los procesos de desarrollo frente a las imposiciones de modelos provenientes del exterior. La autonomía se convierte así en piedra angular de cualquier estrategia orientada al Buen Vivir.

Ahora bien, ¿cuál es el margen de maniobra existente a este respecto? ¿En qué medida las ideas que laten tras una propuesta como el Buen Vivir pueden prosperar en un mundo globalizado co-

mo el actual? Frente a estos interrogantes es frecuente encontrar dos tipos de respuestas abiertamente enfrentadas. Por un lado, quienes defienden la irreversibilidad de la globalización y pronostican un futuro basado en la expansión continua de los mercados, y la paulatina pérdida de protagonismo y significación de los espacios y las culturas locales. Y, por otro, quienes reivindican una desconexión respecto de los procesos globales y la apuesta por modelos de vida y de bienestar concebidos desde lo propio y específico de cada territorio y de cada cultura, dejando de lado el análisis de los condicionantes externos.

En mi opinión, cuando se plantean de esa manera, tanto uno como otro planteamiento adolecen del necesario rigor y acaban representando posiciones fuertemente ideologizadas en un caso, o resueltamente voluntaristas en el otro, lo que en todo caso no resulta demasiado útil para avanzar en el análisis. A fin de cuentas, como señala Gudynas (2011) uno de los grandes desafíos de las ideas del Buen Vivir es el *ser viables*. En este contexto, la respuesta a las preguntas más arriba planteadas puede arrojar luz sobre el problema de la viabilidad. Ahora bien, ello requiere, antes que nada, aclarar los términos del debate. Porque para poder estudiar las limitaciones que la globalización puede suponer para el Buen Vivir -y consiguientemente analizar el margen de maniobra existente-, debe quedar más o menos planteada la ecuación que se desea resolver y los elementos que la componen. Por lo tanto, en los próximos apartados abordaremos, siquiera brevemente, la caracterización de ambas cuestiones: la Globalización,

y el Buen Vivir. Partiendo de ahí, estaremos en mejores condiciones para responder a las preguntas más arriba planteadas.

### **Lo local y lo diverso en los procesos de desarrollo: algunos elementos característicos del buen vivir**

No es este el lugar para realizar un análisis exhaustivo de las propuestas sobre el Buen Vivir, ni quien esto escribe la persona más indicada para hacerlo. Además, como apunta Gudynas (2011) hay diferentes énfasis sobre los contenidos del buen vivir que se concretan en distintas posiciones teóricas, prácticas políticas, e incluso diversas expresiones normativas. Por ello, el propósito de las líneas que siguen a continuación es mucho más concreto: identificar algunos elementos cuya presencia en la literatura existente sobre el Buen Vivir es recurrente, y que pueden resultar más contradictorios con las tendencias de la globalización actual.

Entre estos elementos más “sensibles” cabría resaltar en primer lugar la defensa de una idea de la producción y del consumo alejada por completo de las dinámicas impuestas por los mercados globales. La idea de mayor austeridad asociada a la noción de Buen Vivir (Albó 2009), no sólo representa la apuesta por un bienestar más “desmaterializado”, capaz de priorizar el “hacer” sobre el “tener”, sino también la búsqueda de un modelo productivo basado principalmente en los recursos locales y menos dependiente del comercio exterior. En este sentido, cabe decir que el Buen Vivir constituye una alternativa que prioriza la satisfacción de las necesidades humanas

desde el aprovechamiento de los propios recursos, y una propuesta que niega radicalmente la “inserción en la globalización” defendida por la ortodoxia liberal imperante como la vía más adecuada para el logro del bienestar.

Un segundo elemento, muy relacionado con el anterior, que caracteriza el discurso del Buen Vivir, es la adopción de un enfoque biocéntrico que, más allá del respeto moral debido al resto de los seres vivos, preconiza la incorporación de la naturaleza al interior de la historia como parte inherente al ser social (Dávalos, 2008), y la necesidad de que las actividades humanas se integren plenamente en su entorno natural. La consecuencia de esta aproximación al tema del bienestar, o del desarrollo, es la necesidad de potenciar modelos de vida más cercanos al territorio y a los propios recursos, en los cuales pueda hacerse viable la plena inserción de los seres humanos en la naturaleza. Gudynas expresa esta idea reclamando la necesidad de “*aceptar y recuperar relacionales entre las personas y su entorno*” que son diversas, lo que supone que las personas se conciben a sí mismas “*desde una historia y una cultura pero también desde sus circunstancias ecológicas*” (Gudynas, 2011). Desde esta perspectiva, la interacción entre las personas y el resto de la naturaleza adquiere una relevancia tal que obliga a propiciar las condiciones que la hagan posible y a considerar las negativas consecuencias de una relación entre las personas y el resto de la naturaleza basada en múltiples intermediaciones.

En tercer término, el Buen Vivir plantea una decidida defensa de los saberes tradicionales frente a tecnologías impuestas desde el exterior, y frente a fór-

mulas uniformizadoras surgidas como únicas soluciones posibles a los problemas humanos. Esta apuesta por los saberes tradicionales lleva implícita una crítica del proceso científico-tecnológico-industrial actual y la consiguiente reivindicación de maneras diversas de enfrentar las distintas cuestiones que afectan al bienestar. Ahora bien la pérdida de buena parte del conocimiento tradicional es la consecuencia de un largo proceso en el que las economías de subsistencia han dado paso progresivamente a otras decididamente orientadas a unos mercados que, con el tiempo, se han hecho más globales. En este contexto, la reivindicación de los saberes tradicionales suele ir de la mano de una crítica a la dependencia respecto de los mercados globales y de la afirmación de una mayor autonomía, expresada, por ejemplo, en la defensa de la soberanía alimentaria y de la potencialidad de las técnicas tradicionales de selección de semillas.

En cuarto lugar, la noción de Buen Vivir tiene una fuerte relación con la idea de la autogestión y la crítica de un poder crecientemente alejado de la población. Como señala Acosta (2008) *“para la consecución del Buen Vivir, a las personas y a las colectividades, y a sus diversas formas organizativas, les corresponde participar en todas las fases y espacios de la gestión pública y de la planificación del desarrollo nacional y local, y en la ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo en todos sus niveles. El Buen Vivir no será nunca una dádiva de los actuales grupos de poder. La construcción de una sociedad equitativa, igualitaria y libre, sólo será posible con el concurso de todos y de todas”*. Ahora

bien, lo anterior supone la afirmación del espacio local como ámbito de control y de (auto) gestión de los diversos aspectos relativos al desarrollo, evitando que los mismos escapen a la capacidad de participación y decisión de la gente. La cuestión de gobernanza local se convierte así en uno de los elementos clave para el avance de las ideas del Buen Vivir.

Para finalizar, apuntaremos una quinta característica de las ideas del Buen Vivir, cual es la reivindicación de distintas cosmovisiones de la vida y el devenir humanos. Acosta señala a este respecto que para entender las implicaciones del Buen Vivir *“hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas”* (Acosta 2008). Esta posición lleva implícita la negación de una visión única del desarrollo, surgida al amparo de la modernización occidental y negadora de otras percepciones y anhelos. Ello no obstante, la reivindicación de las cosmovisiones indígenas cobra especial sentido para aquellas colectividades humanas que han mantenido una identidad cultural más acusada y diferenciada, pudiendo tener menor incidencia en aquellas otras en las que el mestizaje de culturas, valores y visiones del mundo han dado como resultado sociedades más heterogéneas y menos articuladas.

Las cinco características apuntadas tienen un denominador común: la exigencia de la autonomía como aspecto central de los procesos asociados a la idea de Buen Vivir. Como apunta Tortosa, no se trata ya de apelar a principios generales que pudieran servir como guía de actuación de los Estados. Por el contrario se trata del Buen Vivir de las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente (Tortosa, 2009), lo

que representa una reivindicación radical de lo específico, de lo propio, de lo autónomo, frente a concepciones y propuestas excesivamente abstractas o generalistas.

Ahora bien, la reivindicación de lo local, de lo diverso, de lo diferente, no puede quedarse en un mero ejercicio voluntarista. Es necesario conocer y comprender la naturaleza de los procesos que tienen lugar en el mundo actual para analizar en ese marco, las posibilidades y los límites de la mencionada autonomía. Esta cuestión se trata brevemente en el siguiente apartado, dedicado a caracterizar el actual proceso de globalización.

### **La globalización y su significado**

Para comprender lo que el proceso de globalización ha representado y representa para las posibilidades de desplegar unas u otras alternativas de desarrollo, es preciso sistematizar siquiera a grandes rasgos, el contenido de los debates existentes en torno al significado de esta cuestión.

Comenzaré apuntando mi identificación con Martínez González-Tablas cuando define la globalización como *"la situación que se crea cuando existen factores, relaciones y procesos que tienen origen, actúan, se reproducen, repercuten o se identifican en el espacio mundial, con concreción y materialización diversa en flujos, actores, comportamientos y valores"* (Martínez González-Tablas, 2003). Considero que esta concepción de la globalización obliga a un esfuerzo teórico y metodológico a la hora de estudiar la relación de la misma con distintos tipos de dinámicas territoriales, lo que re-

sulta de utilidad para el análisis que aquí nos proponemos realizar. A los efectos del mismo, puede resultar de utilidad la aproximación planteada por Giddens, para quien la globalización constituye un término que expresa *"la intensificación de las relaciones sociales mundiales que conectan entre sí a localidades muy lejanas, haciendo que los acontecimientos locales sean modelados por acontecimientos que tienen lugar a miles de kilómetros de distancia y viceversa"*. Ahora bien, como el propio Giddens señala, dicho proceso no se presenta vacío de contenido, sino que encarna un tipo de relaciones basadas en la hegemonía de las formas de vida y de organización social propias de occidente. En este sentido el proceso de globalización constituiría un fenómeno que camina paralelamente al proceso de modernización occidental.

La anterior definición resulta de suma utilidad para subrayar un aspecto clave en el debate sobre el Buen Vivir y su relación con la Globalización: el que se refiere a la interdependencia global y a la necesidad de considerar que los procesos locales se inscriben en otros más amplios que los condicionan. Ahora bien, esta constatación en modo alguno cierra el debate sobre las posibilidades y los márgenes de actuación, ni impide pensar en que otras lógicas diferentes puedan incidir en el proceso. El pensamiento mayoritario existente sobre este asunto tiende a considerar la globalización actual como un proceso irreversible e inscrito en una lógica imparabile. Además, los defensores del actual modelo de globalización subrayan una y otra vez el carácter benéfico de la misma, dadas las

que consideran indiscutibles ventajas del incremento de los intercambios económicos, sociales y culturales para el bienestar de la humanidad.

Ahora bien, algunos autores, como Clark (1997), apuntaron la necesidad de matizar a la hora de analizar el proceso de globalización, observando las tensiones derivadas entre este proceso y otro que se produce de forma paralela y que apuntaría, por el contrario, a un creciente protagonismo de tendencias hacia la fragmentación, la autonomía, el aislamiento, o la afirmación étnica, religiosa o nacional. De acuerdo con esta forma de ver las cosas, no podría considerarse a la globalización como un fenómeno irreversible, que opera según una lógica inexorable impuesta por los mercados y el desarrollo tecnológico. Por el contrario, la globalización es alentada y empujada por algunos gobiernos, empresas, e instituciones internacionales, que son quienes la hacen avanzar en mayor o menor medida. En consecuencia, dado que la globalización está mediatizada por la política, cabe pensar en que dicha mediatización se plantee también en sentido inverso, esto es, limitando su alcance y sus consecuencias a través de políticas alternativas.

Todas estas cuestiones conducen necesariamente a considerar las diferentes dimensiones de la globalización y el carácter de las mismas. A grandes rasgos, estas dimensiones podrían dividirse en dos grandes grupos: por una parte estarían aquellas que son objetivas, medibles, difícilmente cuestionables, y escasamente reversibles; y por otra, aquellas dimensiones de incidencia dispar, expresión irregular, y diferente grado

de reversibilidad. Entre las primeras cabría destacar la dimensión ecológica y la dimensión informativa-comunicacional. Nos encontramos en ambos casos ante fenómenos de alcance global, a los que difícilmente pueden sustraerse los procesos locales. El primero de ellos, el aspecto ecológico, no constituye una novedad en sentido estricto, ya que la interrelación profunda de las cadenas biológicas y la consiguiente interdependencia entre el conjunto de los seres vivos y los distintos territorios, son tan antiguas como la propia existencia del planeta. Sin embargo, lo novedoso a este respecto es la evidencia del negativo impacto global de las actividades humanas llevadas a cabo en distintos territorios, y la constatación de que los esfuerzos locales por contrarrestar esta tendencia pueden verse arruinados por las dinámicas impulsadas en otros lugares, y por la ausencia de actuaciones paralelas de carácter general. Por lo que se refiere al segundo de los aspectos mencionados en este primer bloque, cabe resaltar la importancia que en la actualidad tienen las redes de información y comunicación globales, hasta convertirse en un fenómeno objetivo y difícilmente reversible, cuyos efectos (positivos o negativos) dependerán de la orientación que adopten otras dimensiones de la globalización.

Ahora bien, como señalábamos más arriba existen otras dimensiones de la globalización cuya incidencia dispar, expresión irregular, y diferente grado de reversibilidad las hace más inciertas. Entre ellas estarían las dimensiones social, política, ideológica o económica. Se trata de aspectos de la globalización que distan mucho de haberse impuesto por com-

pleto y cuyo mayor o menor avance en el futuro más próximo dependerá de circunstancias muy diversas. Refiriéndose a la dimensión económica de la globalización, Martínez González-Tablas (2002) considera la existencia de diversos elementos que marcan el perfil y condicionan el margen de maniobra de cada territorio, como son su *capacidad relacional* a partir de aspectos internos (identidad social, dotación de recursos, desarrollo institucional, consistencia interna...) y el tipo de *inserción* a partir de la estructura de sus relaciones externas (relaciones con economías externas, participación en procesos superiores de institucionalización, o grado de sensibilidad al entorno o exposición a la globalización). Es evidente que todas estas cuestiones adquieren diferente intensidad en unos y otros países y territorios, pero en todo caso, como el propio Martínez González-Tablas señala *“sería erróneo considerar que, en su variante económica (el proceso de globalización) es algo irreversible”* (Martínez González-Tablas, 2002).

Las consideraciones realizadas para la dimensión económica respecto a la reversibilidad o irreversibilidad del proceso podrían realizarse –tratando diversos aspectos en cada caso– para otras dimensiones del proceso de globalización, como la cultural, la política o la social. Se trata en todo caso de una tarea que excede las posibilidades de estas notas por lo que me limitaré a resaltar un par de asuntos:

- En primer lugar, que la globalización es un proceso complejo y multidimensional, en el que conviven aspectos claramente irreversibles con otros que no lo son tanto y cuya inci-

dencia es distinta en unos y otros territorios.

- Y en segundo término, que los avances o retrocesos que puedan producirse en un futuro por demás incierto, dependerán, en cierta medida, del tipo de dinámicas locales que puedan generarse y de la capacidad de las mismas de establecer alianzas con otros territorios para enfrentar los aspectos más problemáticos de la globalización.

Finalmente apuntaré un aspecto vinculado con el análisis de la globalización que es preciso tener en cuenta a la hora de estudiar los procesos sociales. Me refiero al creciente desdibujamiento de los Estados-nación como principal ámbito y sujeto del desarrollo, a la mayor importancia adquirida en este sentido por espacios territoriales, así como a la consideración de las personas como protagonistas y no como sujetos pasivos del desarrollo (Unceta, 1999). En este contexto, la menor significación del Estado-nación como ámbito de emancipación ha ido paralelo a la emergencia de otros espacios locales y regionales en los que se plantean y tratan de tomar cuerpo diversas alternativas de desarrollo.

### **Nota final: El Suma Kawsay y el Buen Vivir frente a la globalización**

Llegados a este punto cabría preguntarse sobre el problema planteado al comienzo de estas notas: la viabilidad de las propuestas del Buen Vivir en el contexto de la globalización. No es fácil aportar una respuesta concluyente sobre esta cuestión. Sin embargo, apuntaré algunas ideas para el debate.

En primer lugar, creo necesario huir de posiciones ingenuas, que desde la defensa de las ideas del Buen Vivir, no toman en consideración la profundidad y el calado de algunos aspectos de la actual globalización, y las dificultades existentes para el avance de alternativas planteadas de manera autónoma en unos y otros territorios. Por otra parte, considero que tampoco deberían darse por buenos aquellos planteamientos deterministas que plantean la globalización como proceso irreversible en todos sus aspectos y frente al cual no existe ningún margen de maniobra para impulsar alternativas de desarrollo locales y autónomas.

En este contexto, considero que los aspectos del Buen Vivir más arriba comentados tienen en común la exigencia de la autonomía como requisito para poder cristalizar en propuestas concretas. Ahora bien, cada uno de ellos presenta, al mismo tiempo, algunos rasgos específicos en lo que se refiere tanto a su potencialidad como a su viabilidad en el marco de la globalización. La capacidad de incidir, a través de alternativas autónomas, en las dinámicas económicas, ambientales, políticas, culturales, etcétera, es distinta en cada una de ellas, y a su vez es distinta para cada territorio. Todo ello no hace sino poner de manifiesto la dificultad de articular las propuestas del Buen Vivir y la necesidad de acometerla con rigor para no caer en nuevas frustraciones.

Según Gudynas (2011), el Buen Vivir se nos presenta *“como la más importante corriente de reflexión que ha brindado América Latina en los últimos años”*. Ahora bien para que dicha corriente de reflexión pueda desplegar toda su poten-

cialidad evitando convertirse en un nuevo dogma, es preciso huir de la simplificación. Por ello *“no tendría mucho sentido repetir con el Buen Vivir los mismos errores cometidos con el Desarrollo (...), no tendría mucho sentido recibir el concepto con el mismo entusiasmo acrítico con que se recibió el “desarrollo” en los años 50 y 60 del pasado siglo”* (Tortosa, 2009). Por el contrario, se hace necesario redoblar el esfuerzo de reflexión crítica y de profundizar sin prejuicios en los aspectos más problemáticos. Y uno de ellos es sin duda el referido a la autonomía de los procesos locales frente a las tendencias globales, y las posibilidades de avance en unos y otros territorios.

Terminaré estas breves y preliminares reflexiones apelando a la necesidad de actuar desde el nivel local en la puesta en marcha de alternativas a un modelo de desarrollo como el actual, tan injusto como inviable, reivindicando al mismo tiempo el diálogo y el encuentro entre diversas perspectivas locales en la búsqueda de referencias comunes para una globalización alternativa. No podemos esperar a que el mundo cambie para comenzar a trabajar desde lo local. Pero tampoco podemos trabajar desde lo local como si el mundo no existiera. Por ello considero que la viabilidad futura de las ideas del Buen Vivir se encuentra estrechamente unida a la vieja máxima del movimiento ecologista en los años 70: *“Pensar globalmente, actuar localmente”*.

## Bibliografía

- Acosta, A.  
2008 *“El Buen Vivir, una oportunidad para construir”*. *Ecuador Debate* N° 75. Quito (pp. 33-47).

- Albó, X.  
2009 "Suma kamaña = El buen convivir", en *Obets n° 4*. Universidad de Alicante. Alicante.
- Clark, I.  
1997 *Globalization and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century*. Oxford University Press. Oxford.
- Dávalos, P.  
2008 *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo*. ALAI, Quito, 5 de Agosto (<http://alaine-t.org/active/25617&lang=es>).
- Giddens, A.  
1990 *The Consequences of Modernity*. Polity Press. Cambridge.
- Gudynas, E.  
2011 "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir", en Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (Coords.): *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA y Plural. La Paz.
- Gudynas, E.  
2011 "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en movimiento n° 462*. Quito, febrero.
- Martínez González-Tablas, A.  
2002 "Globalización y recomposición de los espacios económicos nacionales. El margen de maniobra de las economías en entornos globales", en E. Palazuelos y M. J. Vara (coords.): *Grandes áreas de la economía mundial*. Ariel Economía. Barcelona (pp. 25-63).
- Martínez González-Tablas, A.  
2003 "Reflexión metodológica en torno a la globalización" en *Revista de Economía Mundial n° 9*. Huelva (pp. 83-110).
- Tortosa, J. M.  
2009 *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Fundación Carolina. <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombres-proprios/Documents/NPTortosa0908.pdf>
- Unceta, K.  
1999 "Globalización y Desarrollo Humano", en *Revista de Economía Mundial n° 1*. Huelva (pp. 145-158).



## Cambios de época en la lógica del “desarrollo”\*

José María Tortosa\*\*

“Cuando miro esas repúblicas que hoy día florecen por todas partes, no veo en ellas sino la conjura de los ricos para procurarse sus propias comodidades en nombre de la república. Imaginan e inventan toda suerte de artificios para conservar, sin miedo a perderlas, todas las cosas de que se han apropiado con malas artes, y también para abusar de los pobres pagándoles por su trabajo tan poco dinero como pueden [...] ¡Cuán lejos están de la abundancia y la felicidad en que viven los ciudadanos de la república de Utopía!”

Tomás Moro, *Utopía*, 1516.

-No sé qué es lo que quiere decir con eso de la «gloria» -observó Alicia.

Humpty Dumpty sonrió despectivamente.

-Pues claro que no..., y no lo sabrás hasta que te lo diga yo. Quiere decir que «ahí te he dado con un argumento que te ha dejado bien aplastada».

-Pero «gloria» no significa «un argumento que deja bien aplastado» -objetó Alicia.

-Cuando yo uso una palabra -insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdenoso- quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.

-La cuestión -insistió Alicia- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

-La cuestión -zanjó Humpty Dumpty- es saber quién es el que manda..., eso es todo.

Lewis Carroll, *Alicia a través del espejo*, 1871, cap. 6

*La idea de desarrollo surgió en el contexto de la Guerra Fría y desde aquel tiempo, las denominaciones de países desarrollados y países subdesarrollados se tornaron en algo corriente. Excepcionalmente, la teoría de la dependencia fue un esfuerzo para cuestionar desde el Sur la dominación internacional.*

*La reconfiguración del sistema mundial con la emergencia de China no altera todavía la idea de desarrollo constituida históricamente que ha presidido las agendas de la llamada cooperación al desarrollo. Está todavía por verse si la noción de “buen vivir” va a modificar lo que hasta ahora hemos conocido como desarrollo.*

**H**ablar de “desarrollo” como fin u objetivo de determinadas actividades económicas y políticas, como proceso de cambio y como conjunto de actividades que llevan a dicho fin, es algo relativamente reciente. No es

---

\* Una primera versión de este texto se presentó en el V Congreso Universidad y Cooperación al Desarrollo celebrado en Cádiz, España, en abril de 2011. Agradezco a Fernando García Quero y a Carlos Illán sus comentarios a aquella versión que no les responsabilizan del resultado.

\*\* Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante.

que la cosa denotada por ambas palabras no existiese antes. Para el “desarrollo”, las consideraciones sobre “la riqueza de las naciones” o sobre el “imperialismo”<sup>1</sup> podrían referirse a lo que después serían dos versiones de dicha palabra formando parte de teorías diferenciadas. Incluso es posible remontarse mucho más en el tiempo. Es el caso de la primera cita que encabeza el presente texto, publicada, como se ve, a principios del siglo XVI, y que podría encajar igualmente en lo que ha sido el “desarrollo”: una utopía (alcanzable, eso sí, y no fuera del espacio y del tiempo) que parte de la constatación de las malas condiciones a las que “los ricos” condenan a “los pobres”. Hay un ideal o un fin (el de la república de Utopía) y hay un diagnóstico de las causas que han llevado a aquellas condiciones. Lo que no hay, ciertamente, es una enumeración de los medios que habría que aplicar para superar aquellas condiciones y llegar a la “abundancia y felicidad” que se dan en Utopía.

Para complicar el asunto, la palabra se ha convertido en tan polisémica que casi es inevitable la tentación de abandonarla, dada la cantidad de cosas hete-

rogéneas a las que se refiere y que van desde el simple crecimiento económico a una definición biocéntrica de la actividad humana en el Planeta, desde un sencillo incremento del PIB a una alteración significativa del complejo **Buen Vivir**.

Las versiones académicas han ido evolucionando a lo largo del tiempo, fruto, entre otros factores, de la confrontación, más o menos erudita, entre las sucesivas teorías que han ido intentando compensar los defectos o carencias de las anteriores o han producido “revoluciones científicas” cuando ya era excesivo el número de casos que no encajaban con la teoría y ya no podían ser llamados “excepciones”: los que venían explicados por la teoría eran más bien los excepcionales o no se correspondían con los intereses dominantes en el momento. Así, por ejemplo, se podría ordenar las sucesivas teorías sobre el “desarrollo”, por orden de aparición, indicando qué tipo de causas encontraban para el mal diagnosticado y qué tipo de tratamiento o terapia proponían para la enfermedad diagnosticada por la teoría. El mal podía ser estancamiento, pobreza, desigualdad, alienación, explotación, según los distintos enfoques.

---

1 En realidad, las teorías sobre el imperialismo pueden ser consideradas teorías del desarrollo, pero “avant la lettre”. Propiamente, las primeras que pueden ser llamadas así son las económicas sobre el dualismo o las sociológicas sobre la modernización que, con lenguaje diferente, vienen a decir lo mismo: en una economía/sociedad con sectores tradicionales y modernos, son aquellos el obstáculo que hay que superar para que la economía y la sociedad sean modernas, es decir, “desarrolladas”.

| TEORÍAS   | ETIOLOGÍA   | TRATAMIENTO   |
|---|---|---|
| <b>Imperialismo</b>                             | Explotación para beneficio de la metrópoli              | Liberación popular<br>Revolución                      |
| <b>Modernización / Dualismo</b>                 | Economía y sociedad tradicionales como causa de retraso | Cambio institucional<br>Democracia de baja intensidad |
| <b>Dependencia</b>                              | El centro “subdesarrolla” a la periferia                | Desconexión<br>Desarrollo autocentrado                |
| <b>Neoliberalismo</b>                           | Intervención del Estado impide el equilibrio            | Menos Estado, más mercado                             |
| <b>Sistemas-mundo</b>                           | Lógica del sistema mismo<br>Reglas del juego mundial    | (Sin terapia elaborada)                               |
| <b>Desarrollo social /<br/>Desarrollo local</b> | (Sin etiología elaborada)                               | “Empoderamiento”, identidad<br>Educación, salud       |

La teoría de la dependencia es una reacción a las falencias de los que pretendían que la causa del “no-desarrollo” estaba dentro de las economías locales (estatales). La diferencia con las teorías sobre el imperialismo son de énfasis: éstas se plantean enfocando a las necesidades de expansión de los países centrales mientras que las teorías de la dependencia se ocupan más de los efectos en los países periféricos. El neoliberalismo y el enfoque de los sistemas-mundo, prácticamente contemporáneos en su aparición (los años 70), son, respectivamente, una continuación de las teorías de la modernización y de la dependencia. De hecho, por poner un caso, algunos teóricos de la dependencia como Andre Gunder Frank terminaron

adscribiéndose al enfoque de los sistemas-mundo conscientes de los errores de la teoría de la dependencia.<sup>2</sup>

No se va a seguir aquí el camino de rastrear la evolución de las teorías más o menos académicas, aunque ya sirve para ver una de las debilidades de los planteamientos sobre el **Buen Vivir**: que carecen de una etiología e incluso de tratamiento y se quedan en la no siempre explícita definición de lo que sería el objetivo deseable. Lo que aquí se pretende, en todo caso, es mostrar cómo ha evolucionado, si es que ha evolucionado, la idea dominante de desarrollo a tenor del contexto que se ha ido produciendo la reflexión sobre estancamiento, pobreza, desigualdad etcétera.<sup>3</sup> A tenor de lo que implica la segunda cita inicial, la del Le-

2 Véase Andre Gunder Frank, “The Underdevelopment of Development”, en *The Underdevelopment of Development. Essays in honor of Andre Gunder Frank*, S.C. Chew y R.A. Denmark eds., Londres, Sage, 1996, pp 17-55.

3 Es preciso insistir en que se trata de versiones dominantes en particular en la práctica política, con independencia de la escuela que, en cada momento, predomine en la academia y que, según el dicho de Keynes, podrán ser aplicadas por los políticos de la siguiente generación.

wis Carroll, es importante saber qué piensan los que tienen poder para definir una palabra para así poder situar las diferentes versiones que la acompañan.

Se parte del supuesto de que los conceptos en cuestión (o el uso de las correspondientes palabras) son conceptos históricos y, por tanto, tienen que reflejar la situación en la que se utilizan incluyendo la cuestión sobre quién tiene poder para su correspondiente definición. Se va a hacer de manera necesariamente esquemática, más preocupada por entender las grandes líneas de la evolución de dichos conceptos que en bajar a los detalles concretos y a los matices que la actividad académica impone según sus reglas. Se trata de sucesivos grandes cambios en el sistema mundial que, antes de los sucesos del Norte de África, ya llevaban a afirmar que no estábamos en una época de cambios sino en un cambio de época.<sup>4</sup>

Aquí se pretende empezar por el principio del “desarrollo”, es decir, por su aparición en el vocabulario público

con el sentido que ahora tiene y antes no tenía.<sup>5</sup> Se trata del mundo de la Guerra Fría que, al terminar, daría paso a una nueva idea de la cooperación (al desarrollo) hasta casi sustituir la palabra “desarrollo” convertida ahora en “ayuda” o “cooperación” y después en simple “lucha contra la pobreza”. Este nuevo mundo posterior a la Guerra Fría sufriría, a su vez, un cambio profundo con la aparición en la escena mundial de los países “emergentes” alguno de ellos con su propia agenda de “desarrollo”, cosa particularmente importante en el caso de la China. Las diversas crisis que conforman la crisis global contemporánea han supuesto un nuevo cambio que puede resumirse diciendo que los problemas han aumentado (pobreza, desigualdad, agresión al medioambiente, estancamiento o incluso decrecimiento) mientras que las respuestas se han reducido. Paralelamente, se ha producido un cierto retorno del Estado como activista en los procesos de desarrollo que reduce la “cooperación” e incrementa el uso de “desarrollo”.<sup>6</sup>

- 
- 4 Véase Luis Maira, “Las relaciones Norte-Sur en los últimos 25 años”, *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, número extraordinario (2011)13-27 y compárese con Rafael Grasa, *Cincuenta años de evolución de la investigación para la paz*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2010. El tema de la paz parece construido algo más frente a las políticas de la potencia hegemónica que el tema del desarrollo, más subalterno. Sin embargo, la evolución del tratamiento del tema de la paz también refleja los cambios producidos en el sistema mundial, aunque, como asunto académico, naciese en los Estados Unidos y Noruega. De todos modos, las teorías para ambos temas son raramente construidas desde la periferia, que, por cierto, es lo que hace particularmente interesantes la teoría de la dependencia y la propuesta del **Buen Vivir**.
- 5 La palabra “desarrollo” cambió de sentido. En realidad, no había una palabra para designar a aquella *nueva cosa* y se utilizó ésta, originada en la biología, de acuerdo con la todavía boyante ideología del progreso (Gilbert Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Libros de la Catarata, 2002). No parece, por tanto, un buen argumento decir que en lenguas indígenas no existe palabra para “desarrollo” tal como lo entiende esa “fe occidental”. Tampoco la había en las lenguas “occidentales”. En el caso del quechua peruano o en el kichwa ecuatoriano se ha echado mano de “wichary” (crecer, crecimiento) en las traducciones de textos oficiales en los que se usa “desarrollo” en ese sentido.
- 6 Lo del “Estado activista” en los procesos de desarrollo aparece ya en el *Informe sobre el desarrollo humano*, del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de 1997.

De todas formas, la historia no se detiene, no hay un “fin de la historia”.<sup>7</sup> El “viento de cambio” que se originó en Túnez y siguió difundiendo, de momento, en aquella zona del Planeta aunque con ramificaciones interesantes en otros lugares como la China o los Estados Unidos, podría suponer un “cambio de época” todavía más radical. Immanuel Wallerstein se refiere a dicho cambio<sup>8</sup> y termina su *Comentario* diciendo que

“No hace falta decir que los Estados Unidos y la Europa occidental están intentando hacer todo lo que pueden para canalizar, limitar y redirigir el viento del cambio. Pero su poder ya no es el que era. Y el viento del cambio está soplando también dentro de su propio terreno. Así son los vientos. Su dirección e impulso no son constantes y, por tanto, no son predecibles. Esta vez el viento es muy fuerte. Y puede que ya no sea tan fácil canalizarlo, limitarlo y redirigirlo”.

Vayamos, de momento, al principio de esta historia: la aparición de la palabra “desarrollo” en el vocabulario político, económico y social dominante. Y no hay “fin de la historia”.

## 1. Guerra Fría y “desarrollo”

Se empezó a hablar de “desarrollo” a finales de los años cuarenta y el discurs-

so inaugural de Harry S. Truman, en su *punto cuarto*, puede considerarse como su acta de nacimiento.<sup>9</sup> Fue en 1949, cuando el mundo tenía 2,5 billardos de habitantes, comenzaba a ser consciente de que había una Guerra Fría entre dos superpotencias aunque la hegemonía de los Estados Unidos era evidente y, económicamente, se encontraba en una fase ascendente del ciclo económico mundial. En ese contexto decía Truman (1949):

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

Nuestro propósito tendría que ser el de ayudar a los *pueblos libres* del mundo para que, a través de sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestido, más materiales para sus casas y más potencia mecánica para aligerar sus cargas. Tiene que ser un esfuerzo mun-

7 Es frecuente reducir la historia de la humanidad a la historia de sus luchas, sean de ideas (Hegel), de clases (Marx), de civilizaciones (Huntington) o ecológicas (Diamond o Lovelock) que terminan cuando uno de los elementos triunfa sobre el otro. Excepto en el caso de la lucha contra la Naturaleza, que podría terminar con el fin de la especie, todas las demás luchas no llevan necesariamente a un “fin de la historia”. Mao Dsedong (“De la resolución de las contradicciones en el seno del pueblo”) lo tuvo claro.

8 Immanuel Wallerstein, “The Wind of Change - in the Arab World and Beyond”, *Commentary*, nº 300, 1º de marzo de 2011, accesible a través de <http://fbc.binghamton.edu/commentr.htm>.

9 Harry S. Truman, “Inaugural Address, January 20, 1949”, accesible en [http://www.trumanlibrary.org/w-histlistop/50yr\\_archive/inaugural20jan1949.htm](http://www.trumanlibrary.org/w-histlistop/50yr_archive/inaugural20jan1949.htm)

dial para lograr la paz, la plenitud y la libertad.

Con la cooperación de empresas, capital privado, agricultura y la mano de obra de este país, este programa puede aumentar en gran manera la actividad industrial en otras naciones y puede incrementar substancialmente su nivel de vida (...)

El viejo imperialismo –explotación para beneficio extranjero– no tiene espacio en nuestros planes. Lo que estamos vislumbrando es un programa de desarrollo basado en el juego limpio democrático”. [Énfasis añadido JMT]

Las características del empeño son claras: Optimismo sobre las posibilidades de transferencia, entusiasmos acerca del papel que su país jugaba en el mundo, pragmatismo para no desvincular el desarrollo y la Guerra Fría e idealismo como para renegar del viejo imperialismo que había sido inglés.

Con esos ingredientes, su discurso sirvió de arranque para una serie de decisiones que fueron conformando la idea de desarrollo, básicamente como crecimiento económico con el que reducir la pobreza, las dos caras con las que se percibió a lo largo del tiempo y que permitió clasificar a los países en “desarrollados”, es decir, de renta alta y poca pobreza y “subdesarrollados” (también llamados de manera optimista “en vías de desarrollo”), es decir, de renta baja y pobreza abundante. En general, más igualitarios los pri-

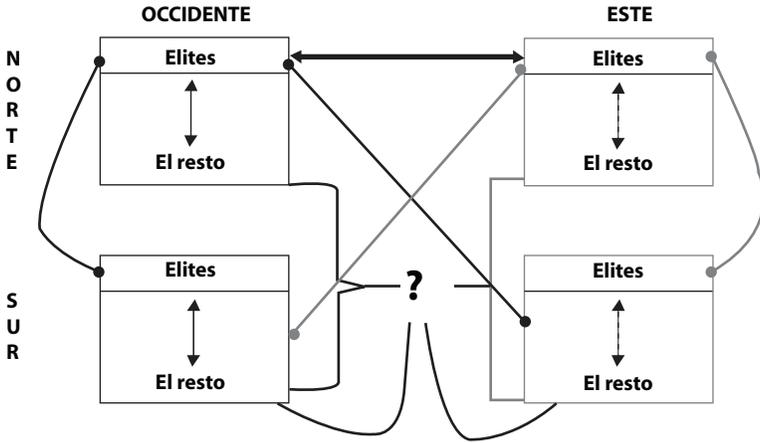
meros y más desiguales los segundos, en términos comparativos, asunto al que, por cierto, no se le ha prestado toda la atención que merecería, probablemente porque la lucha contra la desigualdad que implicaría no ha estado con frecuencia en la agenda del desarrollo que, o se contentaba con el crecimiento o suponía que si se crecía se solucionarían los restantes problemas. Sin embargo, aumentar el tamaño de la tarta no significa, mecánicamente, que aumentan las raciones de todos los comensales. De hecho, si no se alteran convenientemente las reglas de reparto, es posible que la tarta aumente y que, al mismo tiempo, se reduzcan las raciones de los “desfavorecidos” por el reparto.<sup>10</sup>

El desarrollo consistiría, entonces, en el conjunto de medidas que llevarían a un país situado en el segundo grupo (“subdesarrollado”) a cambiar su posición en una escala (generalmente de renta per cápita o, más frecuentemente, de PIB) y a situarse en el primero (“desarrollado”) o, por lo menos, a que sectores locales de uno u otro grupo consiguiesen los niveles de vida considerados como dignos en su contexto. Eso sí: se trataría de “países libres”, es decir, que el desarrollo no estaba previsto para las periferias del otro bloque que tenían su propia versión industrializadora y “modernizadora” aunque en un sentido distinto, motivado por su igualmente diferente ideología dominante, que tiende a ser la del país dominante.

10 Noam Chomsky, *Cómo se reparte la tarta*, Barcelona, Icaria, 1996. Documentado, a escala mundial, en O’Neill, D.W., Dietz, R., Jones, N. eds., 2010. *Enough is Enough: Ideas for a sustainable economy in a world of finite resources. The report of the Steady State Economy Conference*. Center for the Advancement of the Steady State Economy and Economic Justice for All, Leeds, UK, 2010, accesible en [http://steadystate.org/wp-content/uploads/EnoughIsEnough\\_FullReport.pdf](http://steadystate.org/wp-content/uploads/EnoughIsEnough_FullReport.pdf)

La Guerra Fría, contexto en el que aparece este uso del “desarrollo”, no era únicamente el enfrentamiento entre dos élites<sup>11</sup> (la estadounidense y la rusa) enzarzadas en su pelea, respectivamente,

por mantener o conseguir la hegemonía en el sistema mundial. En realidad, la Guerra Fría tenía una estructura algo más compleja aunque puede simplificarse<sup>12</sup> en el siguiente gráfico:



El contexto de la Guerra Fría incluía un conflicto Este-Oeste entre las respectivas élites, fuertes conflictos internos en los países periféricos de Occidente, mucho menor en sus países centrales, todavía menor en la URSS (los disidentes) y todavía más reducido en los países periféricos dentro de los países del Este. Simultáneamente, una tendencia (o una imposición)

de alianza entre las élites dentro de cada bloque: era el tiempo en que un dictador periférico era visto por la élite gobernante del centro en Occidente como “un hijo de puta, pero nuestro hijo de puta”. Las relaciones entre “los de abajo” (los “pobres” en el texto de Moro), fuesen del centro o de la periferia, eran escasas y, a lo más, como sucedía con las internacionales

11 Se usa aquí la palabra “élite”, de manera impresionista, como un genérico para referirse a la “clase alta” (dirigente y dominante), a lo que George Orwell, en su novela *Mil novecientos ochenta y cuatro*, llamaría “partido interior” y su personaje Emmanuel Goldstein llamaría “los de arriba”. Se trata de personas concretas con poder para tomar decisiones que afectan con suficiente eficacia a las “clases medias y clase baja”, al “partido exterior” y a los “proles” y a los de “en medio” y a “los de abajo”, en los respectivos vocabularios.

12 Véase Johan Galtung, “A structural theory of imperialism”, *Journal of Peace Research*, vol. 8, nº 2 (1971) 81-117, accesible en <http://bev.berkeley.edu/ipe/readings/Galtung.pdf>

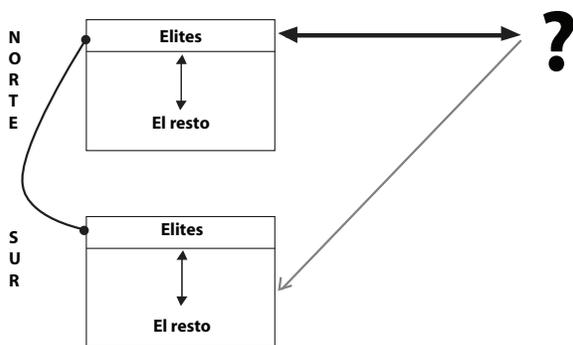
les sindicales, retóricas. Pero lo que cuenta aquí era la “fraternal” ayuda (subversiva por supuesto) de las élites de cada bloque a las poblaciones de países periféricos del bloque contrario.

El “desarrollo”, en los términos de Truman, consistía en la ayuda que las élites de los países centrales, en especial los de Occidente, proporcionaban a las élites de los países periféricos. En primer lugar, lo hacían para generar clientelismo (las élites periféricas tendían a votar en Naciones Unidas en la misma dirección que su principal donante). En segundo lugar, lo hacían para procurar reducir la tensión entre estas élites periféricas y sus respectivas poblaciones, cosa que se vio particularmente cuando posteriormente se trató de gestionar las “condicionalidades” y las “terapias de choque” que los organismos financieros internacionales propinaban a los países de la periferia y que, por lo general, recaía en las espaldas de las poblaciones y no de las élites, como bien se vio en las crisis de la deuda externa.

En este contexto, cierto que las ONGD ya existían, pero su papel era menor si se lo compara con lo que sucedería inmediatamente.

## 2. Auge de la “cooperación al desarrollo”

Con el fin de la Guerra Fría (entre la caída del Muro de Berlín en 1989 y el colapso del PCUS y, con él, de la URSS en 1992), el esquema cambió radicalmente y, con el, las perspectivas sobre el “desarrollo” que ahora pasa a ser un “fin” no muy bien definido (crecimiento, lucha contra la pobreza, satisfacción de necesidades básicas), pero para el que existen unos medios sobre los que se elabora gran cantidad de metodologías: la “cooperación al desarrollo”.<sup>13</sup> Siguiendo con las simplificaciones, el esquema quedaría como se refleja en el siguiente gráfico:



13 La “cooperación” había aparecido en el lenguaje dominante a finales de los 70, pero no es hasta que se termina la Guerra Fría que se produce la proliferación de organizaciones dedicadas a tal tarea.

La nueva situación genera nuevos problemas. En primer lugar, se produce un vacío: la ausencia de un enemigo que legitime el papel keynesiano (invertido y pervertido, pero keynesiano) que ha tenido el sector del armamento en la mayoría de países centrales y, en particular, en los Estados Unidos. En segundo lugar, emerge la necesidad, por parte de los movimientos “subversivos” de los países periféricos, de encontrar nuevas fuentes de financiación para sus actividades.<sup>14</sup> Y, en tercer lugar, se da la reducción del papel de generador de clientelismo que tuvo el “desarrollo” en la etapa anterior.

Cierto que todavía los países centrales tienen que garantizarse la importación de materias primas y la exportación de productos manufacturados, es decir, tienen que garantizarse el acceso a “los mercados” en este *intercambio desigual*, pero ya no necesitan a “nuestro hijo de puta”: el “nuestro” ha dejado de tener sentido. Pero, de todos modos, como las condiciones de vida de “los de abajo” en los países periféricos siguen siendo penosas y las élites del centro dudan de la honradez de las de la periferia (aparece el tema de la corrupción, prácticamente ausente en la etapa anterior, a veces ocultado ahora bajo palabras como “gobernanza” o “governabilidad” originadas en particular en el Banco Mundial), las élites de los países centrales encuentran mucho

más útil reducir las tensiones en los países de la periferia mediante la “cooperación al desarrollo”, momento en que se produce el gran auge de las ONG en general y de las ONGD en particular con un papel, en más de un caso, aliviador de las tensiones producidas por las “condicionalidades” y las “terapias de choque” a las que se ha hecho referencia antes y suavizador de la confrontación de clases en las periferias, en parte relacionada con las condiciones de intercambio (desigual) y en parte relacionada con la corrupción de dichas élites.<sup>15</sup> En muchos casos, efectivamente, esta “cooperación” es la continuación de la política comercial del país central por otros medios.

### 3. La irrupción de los emergentes, en particular de la China

La historia del actual sistema mundial es también la historia de los sucesivos países que han ocupado la hegemonía dentro del mismo y que han seguido el esquema de “auge y caída”.<sup>16</sup> En buena parte, la Guerra Fría fue el intento por parte de una superpotencia, la URSS, de ocupar el puesto hegemónico que ocupaban los Estados Unidos, del mismo modo que, a finales del siglo XIX, los Estados Unidos consiguieron desbancar a Inglaterra de dicho puesto. Simplificando, puede resumirse según el siguiente cuadro<sup>17</sup>:

14 Mary Kaldor, *New and Old Wars. Organized violence in a global era*, Cambridge, Polity Press, 2006.

15 Véase James Petras y Steve Vieux, *¡Hagan juego!*, Barcelona, Icaria, 1995.

16 Paul Kennedy, *The rise and fall of the great powers*, Nueva York, Random House, 1987, comparando España, Inglaterra y los Estados Unidos.

17 Construido a partir de Charles F. Doran, *The Politics of Assimilation: Hegemony and Its Aftermath*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1971 y de George Modelski, *Long Cycles in World Politics*, Seattle, University of Washington Press, 1987. Se prescinde aquí, en aras de esta simplificación, del interregno del siglo XVII, ocupado por los Países Bajos para muchos.

| Guerra mundial | Potencia hegemónica        | Orden mundial      | Decadencia |
|----------------|----------------------------|--------------------|------------|
| 1494-1516      | Portugal/España, 1516-1540 | Paz de Westfalia   | 1540-1580  |
| 1688-1713      | Inglaterra, 1714-1740      | Tratado de Utrecht | 1740-1792  |
| 1792-1815      | Inglaterra, 1815-1850      | Congreso de Viena  | 1850-1914  |
| 1914-1945      | Estados Unidos, 1945-1973  | Naciones Unidas    | 1973-      |

No hay por qué pensar que la hegemonía de los Estados Unidos vaya a desaparecer necesariamente. De hecho, el proyecto neoconservador es el de conseguir que el siglo XXI sea un “nuevo siglo americano”<sup>18</sup>, es decir, estadounidense, como el XIX lo fue inglés y el XX estadounidense, con un acta de nacimiento precisamente en los años en que Truman proclama su “cuarto punto”.

De todas maneras, la posibilidad de un “mundo sin Occidente” no puede negarse y, de hecho, no la niega el ejercicio de prospectiva llevado a cabo por la CIA, *Global Trends 2025. A Transformed World*. Ese es, precisamente, su primer escenario<sup>19</sup>, el de “un mundo sin Occidente” y esto debido a dos factores principales: por un lado, la decadencia de los Estados Unidos que dejaría su puesto de potencia hegemónica y, por otro, el paso de algunos de los países centra-

les al rango de semiperiféricos, si no de periféricos, y que se encuentran en vías de subdesarrollo en la actualidad como podría suceder con los PIGS -Portugal, Irlanda, Grecia y España-.<sup>20</sup>

Sea como fuere, lo que sí está claro es que el mundo contemporáneo no puede entenderse sin hacer intervenir a los llamados “países emergentes” que ocupan puestos en el G-20 o consiguen cuotas de poder en los organismos financieros internacionales. Se trata de los BRIC (el Brasil, Rusia, la India y la China) a los que se puede añadir Sudáfrica, Indonesia, México y hasta Turquía.<sup>21</sup>

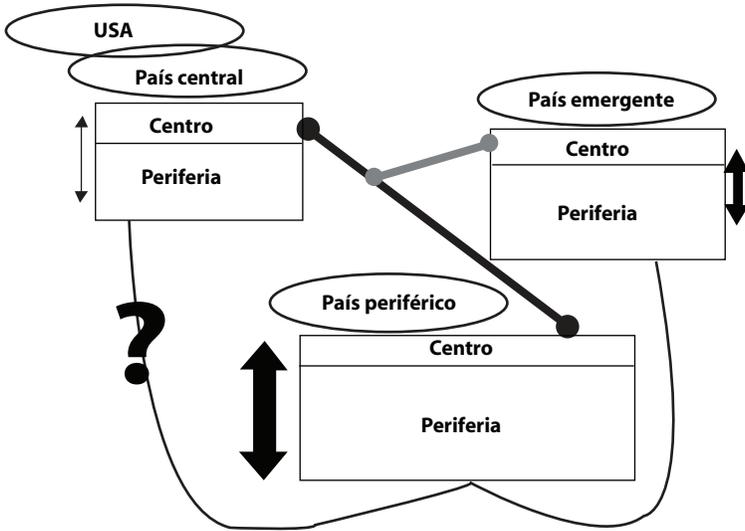
El gráfico, en este momento, se hace algo más complejo ya que aparece un nuevo actor y, por ser algo más complejo, se ha añadido un papel especial a la potencia todavía hegemónica, los Estados Unidos:

18 El Proyecto para un Nuevo Siglo Americano (es decir, estadounidense) tuvo su página web activa hasta 2006. Puede consultarse todavía en <http://www.newamericancentury.org/>

19 Accesible en [http://www.dni.gov/nic/PDF\\_2025/2025\\_Global\\_Trends\\_Final\\_Report.pdf](http://www.dni.gov/nic/PDF_2025/2025_Global_Trends_Final_Report.pdf)

20 Interesante el mapa que proporciona AON Corporation, *2011 Political Risk Map*, accesible en [http://www.aon.com/risk-services/political-risk-map2/map/Interactive\\_Risk\\_Map/2011\\_Political\\_Risk\\_Map/index.html](http://www.aon.com/risk-services/political-risk-map2/map/Interactive_Risk_Map/2011_Political_Risk_Map/index.html). Que en el salvataje de Portugal intervenga el Brasil y en el de Grecia la China es todo un síntoma de la nueva situación.

21 Véase Leonel Carranco, “2017: El BRIC+3 desplaza al G-7”, *ALAI - América Latina en Movimiento*, 11 de noviembre de 2010, accesible en <http://alainet.org/active/42197>. Es sintomático que los BRIC se absolviesen en el Consejo de Seguridad en el momento de plantear la intervención en Libia (Véase Johan Galtung, “Two Man Made Disasters: Japan and Lybia”, *TRANSCEND Media Service*, 21 de marzo de 2011, accesible en <http://www.transcend.org/tms/2011/03/two-human-made-disasters-japan-and-libya/>)



Las relaciones entre los grupos sociales que componen los países centrales y los que componen los países periféricos pueden seguir siendo casi las mismas aunque se incrementan los regímenes que, por lo menos en su retórica, plantean desafíos ante la potencia todavía hegemónica. Pero la irrupción de los “emergentes”, en particular la de la China, hace que el carácter pragmático de la cooperación al desarrollo se vea con toda claridad: de nuevo, la cooperación clásica queda (¿retóricamente?) para los antiguos componentes centro y periferia, pero la cooperación, en particular la de la China, vuelve a tener las características de relación entre gobiernos en más que explícitos esquemas *do-ut-des*, muchas veces al margen de los criterios éticos

que propone el CAD (Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE).

Libros como *China Safari*, de Serge Michel y Michel Beuret (*La Chinafrique*, en francés) o el informe de Intermón-Oxfam “China en África”, ponen de manifiesto la creciente presencia no sólo en su propio continente sino también en África e igualmente en América Latina. De esto último levanta acta un informe de la CEPAL (“La República Popular China y América Latina y el Caribe: hacia una relación estratégica”).<sup>22</sup>

En general, la cuantía de la ayuda por parte de la China estaría entre las primeras calificadas como “cooperación Sur-Sur”, con la particularidad de que, según se dice, “el motivo principal que hay detrás de su actual ayuda al desarro-

22 Accesible en [http://www.cepal.org/publicaciones/xml/2/39082/RP\\_China\\_America\\_Latina\\_el\\_Caribe\\_una\\_relacion\\_estrategica\\_906.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/2/39082/RP_China_America_Latina_el_Caribe_una_relacion_estrategica_906.pdf)

llo parece ser su necesidad de extender sus fuentes de energía y materias primas, algo imprescindible para sostener su estrategia de industrialización de manufacturas para la exportación”.<sup>23</sup>

Las reglas del juego están cambiando y es difícil saber si se acabarán imponiendo en su pragmatismo extremo, al margen de cualquier otra consideración, con la ventaja de que son propuestas sin que se les vea, dado su pasado, ningún asomo de “imperialismo”. Sólo negocios.

Por otro lado, la idea de “desarrollo” oficial en la China es la que se plantea en el XVI Congreso del Partido Comunista Chino de 2003 y que será llamada “Perspectiva científica sobre el desarrollo”<sup>24</sup> a la que se volverá en el XVII Congreso<sup>25</sup> afirmando que dicha perspectiva consiste en “una continuación y evolución de los importantes pensamientos sobre el desarrollo avanzados por tres generaciones de liderazgo colectivo central del PCCh y expresión concentrada de la visión del mundo y la metodología marxista”. Ciertamente se dice que la Perspectiva científica sobre el desarrollo “toma el desarrollo como la tarea primordial del Partido en la gobernación y la reenergización del país”, “considera al ser humano como lo primordial”, “procura

un desarrollo integral, coordinado y sostenible” y “coordina con una visión de conjunto”. Pero las declaraciones de los mandatarios chinos<sup>26</sup> acaban concretando la retórica en algo parecido a lo que fue el “crecimiento con redistribución” propuesto en otros tiempos y ámbitos, con la particularidad de que la “redistribución” no parece ser muy eficiente y la desigualdad interna sigue creciendo.

La elaboración académica china va en la misma dirección de “desarrollo igual a crecimiento”. Un ejemplo sintomático podría ser el *China Modernization Report 2011* publicado por la Academia China de las Ciencias en enero de dicho año<sup>27</sup> y que recuerda los “estadios” de Rostow en la “modernización” del país, asunto en el que la renta per cápita (sic) juega un papel importante.

#### 4. Impacto de la crisis en el desarrollo (y la cooperación)

La acumulación de crisis (financiera, económica, alimentaria, energética, medioambiental, democrática), sobre todo a partir de 2008, está introduciendo muchos más cambios de lo que la simple aparición de los “emergentes” podía adelantar. En todo caso, y por lo que respecta a lo estrictamente económico, la

23 Intermón Oxfam, *La realidad de la ayuda 2010*, ed. Intermón Oxfam, 2011, accesible en <http://www.intermonoxfam.org/es/page.asp?id=1093&ui=12115>, pág. 36-37.

24 Véase referencia del *China Daily* de octubre de 2007 en [http://www.chinadaily.com.cn/language\\_tips/2007-10/12/content\\_6170884.htm](http://www.chinadaily.com.cn/language_tips/2007-10/12/content_6170884.htm)

25 [http://news.xinhuanet.com/english/2007-10/15/content\\_6883024.htm](http://news.xinhuanet.com/english/2007-10/15/content_6883024.htm). El XVIII Congreso está previsto para 2012.

26 Por ejemplo, “Full text of Chinese Premier Wen Jiabao’s speech at 2009 Summer Davos in Dalian”, *Xinhua, Sina*, 11 de septiembre de 2009, <http://english.sina.com/china/2009/0910/269722.html>

27 Véase “Report: China still in early stages of development”, *People’s Daily*, 17 de enero de 2011 (<http://english.people.com.cn/90001/90776/90882/7263476.html>).

economía mundial está tomando tres direcciones diferentes: están estancados los países centrales hasta ahora (estén en crisis o decadencia como los Estados Unidos o en vías de subdesarrollo como los PIGS o no); los “emergentes”, en cambio, prevén tasas de crecimiento por encima de la media mundial; y los periféricos se ven particularmente afectados.<sup>28</sup>

Estos son algunos datos disponibles sobre los efectos de dichas crisis:

Banco Mundial<sup>29</sup>: La población que tenía el Planeta en tiempos de Truman y su “cuarto punto” (2.500 millones en 1949) puede compararse con el número de pobres que hay ahora en el mundo: para 2005 los cálculos oscilaban entre 1.399 millones (si se asume 1,25 dólar por persona y día como línea de pobreza) ó 3.140 millones (si se opta por 2,50 dólares).

Naciones Unidas<sup>30</sup> a propósito de los Objetivos de Desarrollo del Milenio: “Las últimas estimaciones del Banco Mundial sugieren que en 2009 la crisis habrá dejado a 50 millones de personas más en pobreza extrema, y a unos 64

millones para fines de 2010 (suponiendo que la crisis no persista), principalmente en África subsahariana, en Asia Oriental y en el sudeste asiático. Además, los efectos de la crisis probablemente continúen: las tasas de pobreza serán levemente mayores en 2015 e incluso después, hasta 2020, de lo que lo habrían sido si la economía mundial hubiera crecido sostenidamente al ritmo previo a dicha crisis”.

Banco Mundial<sup>31</sup>: “Como resultado de la crisis, se prevé que unos 64 millones más de personas del mundo en desarrollo caerán en la pobreza extrema (que se define como la subsistencia con menos de \$1,25 al día) a fines de 2010 en relación con la tendencia anterior a la crisis”.

UNCTAD<sup>32</sup>: “La crisis económica puede haber resultado en un aumento de 9,5 millones de personas viviendo en la extrema pobreza en los países menos desarrollados con respecto a lo que habría sido de no haberse producido la crisis”.

FAO<sup>33</sup>: El hambre en el mundo se concentra, en 2010 en Asia y el Pacífico (642 millones) y en el África Sub-sahariana (265 millones). La estimación ha

- 
- 28 Para ser exactos, no son los países los afectados sino que esta división tripartita del mundo debe ser reconsiderada pensando que, en su interior, cada país tiene sus clases alta, media y baja y que algunos ven que su situación empeora, otros que se vuelve catastrófica y otros que con ellos no va la crisis ya que se encuentran boyantes. Véase José María Tortosa, *Mal desarrollo y Mal Vivir*, Quito, Abya Yala, 2011. El dato para los Estados Unidos es demoledor: en 2010 incrementó en 600.000 sus millonarios mientras 5 millones de personas más tenían que depender de los “bonos para comida” o *food stamps* (<http://www.mybudget360.com/financial-scram-of-the-century-2010-added-600000-millionaire-wealthy-derive-profits-from-stocks/>)
- 29 Informe en [http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/IW3P/IB/2008/08/26/000158349\\_20080826113239/Rendered/PDF/WPS4703.pdf](http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/IW3P/IB/2008/08/26/000158349_20080826113239/Rendered/PDF/WPS4703.pdf).
- 30 Naciones Unidas, *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe 2010*, junio de 2010, accesible en [http://www.un.org/es/comun/docs/?path=/spanish/millenniumgoals/pdf/MDG\\_Report\\_2010\\_SP.pdf](http://www.un.org/es/comun/docs/?path=/spanish/millenniumgoals/pdf/MDG_Report_2010_SP.pdf)
- 31 Accesible en <http://siteresources.worldbank.org/EXTANNREP2010SPA/Resources/BancoMundial-Infomeanual2010.pdf>
- 32 Accesible en [http://www.unctad.org/en/docs/ldc2010\\_en.pdf](http://www.unctad.org/en/docs/ldc2010_en.pdf)
- 33 Accesible en [http://www.fao.org/fileadmin/user\\_upload/newsroom/docs/Press%20release%20june-en.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/newsroom/docs/Press%20release%20june-en.pdf)

debido de hacerse muy a la baja ya que no ha tenido en cuenta la aceleración del incremento de los precios de los alimentos producida desde mitades de dicho año.

Banco Mundial: Efectivamente, “el aumento del precio de los alimentos ha llevado a cerca de 44 millones de personas a la pobreza en los países en desarrollo desde junio” de 2009 a febrero de 2011.<sup>34</sup>

Global Humanitarian Forum<sup>35</sup>: Para 2030, casi el 98 por ciento de la gente afectada seriamente y 99 por ciento de todas las muertes por catástrofes relacionadas con el clima se producirían en países periféricos. También allí se produciría el 90 por ciento de las pérdidas económicas.

UNEP (Informe de 2010)<sup>36</sup>: Desde 1900 se ha perdido el 50 por ciento de las zonas húmedas del planeta; en los últimos 50 años, el 60 por ciento de los ecosistemas se han degradado; y la deforestación destruye 2 millones de hectáreas al año.

En este nuevo contexto, ya terminada la Guerra Fría, una vez producido el simbólico 11-S y con la hegemonía de los Estados Unidos en posible decadencia o, en todo caso, en crisis<sup>37</sup>, podría considerarse como un nuevo “cuarto punto”, al estilo de Truman, la conferencia<sup>38</sup> pronunciada por la secretaria de Estado, Hillary Rodham Clinton, el 6 de enero de 2010 en el Peter G. Peterson Institute for

International Economics, Washington, D.C.. Decía así (traducción propia):

“No podemos *detener al terrorismo* o derrotar a las ideologías del extremismo violento cuando centenares de millones de jóvenes ven un futuro sin empleos, sin esperanza y sin ninguna forma de alcanzar al mundo desarrollado.

No podemos construir una *economía global estable* cuando centenares de millones de trabajadores y familias se encuentran en el lado malo de la globalización, al margen de los mercados y fuera del alcance de las tecnologías modernas” [Énfasis añadido JMT].

Pero también han cambiado las ideas sobre el “imperialismo” y su rechazo tal y como lo definía Truman. En su lugar se dice ahora que

“El desarrollo  *fue* el campo de los humanitarios, de las organizaciones benéficas y de los gobiernos que buscaban ganar aliados en las luchas globales. Ahora es un imperativo estratégico, económico y moral – tan central para *satisfacer los intereses estadounidenses* y resolver los problemas globales como la diplomacia o la defensa.” [Énfasis añadido JMT].

Diplomacia, defensa (es decir, acción militar) y desarrollo. Si se prefiere, política, violencia y economía en función de

34 Accesible en <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSSPANNISH/0,,contentMDK:22834036~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074568,00.html>

35 Informe disponible en, <http://www.ghf-geneva.org/index.cfm?uNewsID=157>

36 <http://www.unep.org/yearbook/2011/>

37 Véase el número de enero-febrero de 2011 de *Foreign Policy* dedicado al “American decline” en <http://www.ziniii.com/reader.jsp?issu=0015-7228>.

38 Accesible en [http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/hillary\\_clinton\\_on\\_development\\_in\\_the\\_21st\\_century](http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/hillary_clinton_on_development_in_the_21st_century)

los intereses de un país extranjero, los Estados Unidos<sup>39</sup> en este caso y de forma bien diferente a lo dicho por Truman, añadiendo, por parte de Clinton, que, sin desdeñar el trabajo de las ONG, bien harán los jóvenes estadounidenses si colaboran con el Departamento de Estado y USAID en tareas de desarrollo (“To work not only for NGOs but to lend their energy and skill to the State Department and USAID”). Es decir, se pone, de nuevo, al Estado como activista en tales procesos, aunque, eso sí, integrando desarrollo con la defensa y la diplomacia, como se ha dicho. No es, a pesar de todo, una propuesta tan excepcional ya que no es la primera vez en que se afirma que la “cooperación” es la consecución de objetivos diplomáticos y económicos del gobierno aunque por otros medios, continuación de la política exterior y comercial por otros medios.

El presidente Obama presentaría una opción todavía más clara en su discurso en la Cumbre de los Objetivos del Milenio<sup>40</sup> en septiembre de 2010. Se extraen aquí algunos de sus párrafos (traducción y subrayados propios JMT):

“El desarrollo consiste en ayudar a las naciones a que efectivamente se desarrollen, moviéndose de la pobreza a la prosperidad. Y *necesitamos algo más que la ayuda* para desencadenar ese cambio”.

“En lugar de gestionar la pobreza, tenemos que ofrecer a las naciones y a los pueblos un camino para que salgan de la pobreza”.

“Para desencadenar el cambio transformador, vamos a poner un nuevo énfasis en la fuerza más poderosa que el mundo ha conocido para erradicar la pobreza y crear oportunidades (...) La fuerza de la que estoy hablando es *el crecimiento económico masivo*”.

“Aseguramos que los Estados Unidos será el *líder global* para el desarrollo internacional en el siglo XXI”.

Obsérvese, como en el caso de Clinton, la reducción del papel de la ayuda por un lado y, por otro, la recuperación del papel del Estado (del gobierno, más bien) en el proceso de “desarrollo” entendido explícitamente como crecimiento económico que produciría la reducción de la pobreza, todo ello bajo el liderazgo de los Estados Unidos. Un modelo que, probablemente, tiene que influir en los seguidores de dicho país<sup>41</sup>

- 
- 39 “Los intereses de EE.UU. incluyen proteger la nación y a nuestros aliados de un ataque o de las coacciones; promover la seguridad internacional para reducir los conflictos y fomentar el crecimiento económico; y *asegurar el patrimonio común y con ellos el acceso a los mercados y recursos mundiales*” [énfasis añadido, JMT], National Defense Strategy, 2008, accesible en [http://colombia.indymedia.org/uploads/2009/08/\\_libro\\_blanco\\_us2008nationaldefensstrategy.pdf](http://colombia.indymedia.org/uploads/2009/08/_libro_blanco_us2008nationaldefensstrategy.pdf). No es tan diferente esta postura de la que parecen adoptar las autoridades chinas respecto al uso de la cooperación para fines económicos.
- 40 Accesible en [http://www.usglc.org/USGLCdocs/Remarks%20of%20President%20Obama\\_Millennium%20Development%20Summit.pdf](http://www.usglc.org/USGLCdocs/Remarks%20of%20President%20Obama_Millennium%20Development%20Summit.pdf)

- 41 Christian Freres (*La inserción de América Latina en el cambiante sistema internacional de cooperación*, Madrid, Fundación Carolina, Documento de Trabajo nº 46, 2010, pág. 58) reconoce como intereses españoles de acción exterior en América Latina “primero, la idea de que la cooperación es un instrumento de influencia de España en América Latina. Un segundo motivo es que se siente una responsabilidad histórica hacia los países de esta zona. Además, en tercer lugar, es una buena forma de complementar intereses ‘duros’ como los comerciales o de seguridad (p.e., drogas, terrorismo etcétera)”.

y que, excepto en la cuestión del liderazgo, ya es seguido por la China que incluye en la práctica el planteamiento de la ayuda al “desarrollo” como medio para conseguir otros fines. Los medios son diferentes a los planteados por Clinton, pero el carácter instrumental no. El problema reside en que, ahora, las condiciones económicas mundiales no son las que hubo en tiempos de Truman. Si acaso, la semejanza remota reside en el paso de la Guerra Fría frente a la URSS a la Alianza Fría con la China que podría convertir en G-20 en un sencillo G-2. Pero también se ve que la capacidad de liderazgo ya no es la de los años 50.

La retórica de la Comisión Europea es diferente, aunque no necesariamente lo sean sus prácticas. Se habla de “crecimiento incluyente”, “desarrollo humano”, “gobernanza” (probablemente reducida al problema de la corrupción... de los demás), “impacto”, “partenariado”, “coherencia” y demás palabras aplicables a “programas/proyectos/apoyos”. Es muy revelador el “green paper” de la Comisión (“EU development policy in support of inclusive growth and sustainable development. Increasing the impact of EU development policy”) <sup>42</sup> de noviembre de 2010, que tiene como obje-

tivo generar propuestas para la “modernización [¡sic!] de la política de desarrollo” que se tendría que producir a mitad de 2011. Son particularmente significativos algunos documentos<sup>43</sup> accesibles a primeros de dicho año discutiendo la “ayuda de alto impacto”, el concepto de “crecimiento inclusivo” y el papel del sector privado, asunto este último que recuerda el “cuarto punto” de Truman y que empieza a tener su importancia dentro de la llamada “cooperación”.<sup>44</sup>

En todo caso, la conclusión a la que puede llegarse en esta coyuntura es que los problemas aumentan mientras que las respuestas han disminuido en 2009 respecto a 2008 por lo menos en la mitad de los países del CAD si se calcula los cambios a precios de 2008. Si no, son más los países que han reducido su ayuda oficial.<sup>45</sup>

Además, la versión dominante, incluso en países supuestamente “alternativos” como podrían ser los “bolivarianos”, sigue siendo la del crecimiento a toda costa, con independencia de su impacto en el medioambiente y con escaso énfasis en la lucha contra las desigualdades aunque sí se utilicen las subvenciones y bonos como método clientelar interno presentado como “lucha contra la pobre-

42 Accesible en [http://ec.europa.eu/development/icenter/repository/GREEN\\_PAPER\\_COM\\_2010\\_629\\_PO-LITIQUE\\_DEVELOPPEMENT\\_EN.pdf](http://ec.europa.eu/development/icenter/repository/GREEN_PAPER_COM_2010_629_PO-LITIQUE_DEVELOPPEMENT_EN.pdf).

43 Por ejemplo, el “Working document on increasing the impact of EU development policy”, del Committee on Development, 16 de febrero de 2011, accesible en <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+COMPARL+PE-458.513+02+DOC+PDF+V0//EN&language=EN>

44 Erik Lundsgaarde, “Global Philanthropists and European Development Cooperation”, European Development Co-operation to 2020, Policy brief No 8 - February 2011, accesible en <http://www.edc2020.eu/106.0.html>.

45 Intermón Oxfam, *La realidad de la ayuda 2010*, ed. Intermón Oxfam, 2011, accesible en <http://www.intermonoxfam.org/es/page.asp?id=1093&ui=12115>, pág. 33.

za” con efectos colaterales de tipo clientelar, según la perspectiva política con la que se analice el problema.

## 5. Observaciones finales

Algunos autores<sup>46</sup> se han planteado por qué se lleva a cabo la cooperación o, en sus términos, la ayuda. Lo primero que salta a la vista es que se ha vuelto a plantear sobre todo como relación gobierno a gobierno. Y lo segundo es que entre las tres opciones con que se puede responder (soborno, caridad, inversión estratégica), esta tercera es la que tiene más probabilidades de hacerlo acertadamente. Por parte de los Estados Unidos y de los países que le siguen (y, como se ha dicho, por parte de la China),

“la ayuda exterior va a los países cuyos intereses se alinean con los nuestros para aumentar sus capacidades. Los Estados Unidos les dan dinero para ayudar a determinados países - no a todo el mundo - a que mejoren habilidades específicas, como su capacidad de proporcionar seguridad pública, la defensa de sus fronteras, o comprar y vender mercancías”.

Pero hay algo más. Como se ha dicho, la exposición que antecede se refiere a la corriente principal de los que tienen poder para definir la palabra, a la visión dominante del desarrollo con sus consecuencias menguantes para la cooperación incluso cuando los problemas

umentan. Por eso, y por los cambios producidos en el sistema mundial, son perceptibles alternativas a dicha visión dominante, ahora con más claridad que en los tiempos de Truman. Como explicaban Arrighi y Silver<sup>47</sup> al analizar situaciones semejantes en el pasado en lo que se refiere a la crisis de la hegemonía de las sucesivas potencias hegemónicas que ha habido en el sistema, cuando el sistema mundial se encuentra, como ahora, con una potencia hegemónica en crisis, se produce:

“La intensificación de la competencia interestatal e interempresarial, la escalada de los conflictos sociales y el surgimiento intersticial de nuevas configuraciones de poder”.

En ese contexto se habría recrudecido un “malestar con el desarrollo”. A lo que fue “desarrollo” se le habían ido añadiendo adjetivos y prefijos hasta llegar a la variedad de palabras disponibles en la actualidad como ecodearrollo, desarrollo sostenible o sustentable, desarrollo humano, desarrollo local, postdesarrollo, etnodesarrollo, maldesarrollo, codesarrollo y así sucesivamente, con desarrollo alternativo y alternativas al desarrollo, demostrando con ello el relativo “malestar con el desarrollo” y sus promesas incumplidas, amén de la proliferación de medios para alcanzar tan aparentemente heterogéneos fines. Los trabajos mostran-

46 Paul Miller, “What is foreign aid for?”, *Foreign Policy*, 27 de enero de 2011, accesible en [http://shadow.foreignpolicy.com/posts/2011/01/27/what\\_is\\_foreign\\_aid\\_for](http://shadow.foreignpolicy.com/posts/2011/01/27/what_is_foreign_aid_for). La comparación con el “cuarto punto” indica el camino recorrido: es el sistema mundial el que ha cambiado.

47 Giovanni Arrighi y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Akal, Madrid, 2001, pág. 6.

do tal malestar ya son abundantes<sup>48</sup> y explican el interés suscitado por la alternativa andina del **Buen Vivir** (Ecuador) y **Vivir Bien** (Bolivia) pero que hay que situar en el contexto de otras palabras que ya no incluyen la de “desarrollo” como es el caso de la “economía verde”<sup>49</sup> o del “crecimiento inclusivo” de la Comisión Europea.

Por eso, aunque muy al margen de la corriente mayoritaria, hay quienes

prefieren, con buenas razones, dejar de usar la palabra “desarrollo”. Tal vez los “vientos del cambio” se la lleven consigo sin que por ello pierda sentido la actividad que busca mejorar las condiciones de vida de personas concretas en lugares concretos, sean en países centrales o periféricos, por parte de personas, instituciones o gobiernos, como ya se pretendía antes de que se hablara de “desarrollo”.

- 
- 48 Alberto Acosta y Jürgen Schuldt, “Algunos elementos para repensar el desarrollo - Una lectura para pequeños países”, en Alberto Acosta (compilador), *El desarrollo en la globalización - El reto de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad e ILDIS (FES), 2000; Immanuel Wallerstein, “Después del desarrollismo y la globalización, ¿qué?”, Revista *Polis* (Universidad Bolivariana, Chile), n° 13 (2006), accesible en <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/13/walle.htm>; Varios Autores, *La agonía de un mito: ¿Cómo reformular el desarrollo?*, Eduardo Gudynas y Arturo Escobar comp., ALAI – América Latina en movimiento, (Quito), año XXXIII, II época, n° 445 (2009), accesible en <http://alainet.org/publica/445.phtml>; Koldo Unceta, “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana – Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina*, (Montevideo), n° 7 (2009), accesible en <http://www.cartalatinoamericana.com/numeros/CartaLatinoAmericana07Unceta09.pdf>
- 49 La palabra “desarrollo” todavía aparece en “The Transition to a Green Economy: Benefits, Challenges and Risks from a Sustainable Development Perspective” de Naciones Unidas, UNEP y UNCTAD, en marzo de 2011, accesible en [http://www.uncsd2012.org/rio20/content/documents/Green%20Economy\\_full%20report.pdf](http://www.uncsd2012.org/rio20/content/documents/Green%20Economy_full%20report.pdf) y es visible en “EU development policy in support of inclusive growth and sustainable development. Increasing the impact of EU development policy”, de la Comisión Europea, ya citado. Pero es inevitable la impresión de que queda en un segundo lugar.

# Nuestra América y Sumak Kawsay: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente

Fabio Luís Barbosa dos Santos\*

*Al poner en contraste la utopía de Nuestra América de José Martí ante la noción del Sumak Kawsay surge el tema de una modernidad alternativa que tiene fundamentos éticos.*

## Introducción

**E**ste artículo constituye una aproximación entre la utopía de *Nuestra América* proyectada por José Martí (1853-1895) a partir de Cuba al final del siglo XIX y el ideario sintetizado en la noción de *Sumak Kawsay*, objetivo de la *Revolución ciudadana* promovida por el actual gobierno de Rafael Correa en Ecuador. Argumentando que la experiencia ecuatoriana revive el dilema enfrentado en las Antillas hace más de un siglo, cuando la afirmación de nación se articulaba a un cuestionamiento del patrón civilizatorio occidental que sitúa como horizonte una superación del capitalismo.

Confrontado con la intransigencia española y el expansionismo estadounidense, José Martí proyectó una lucha de emancipación sobre el común destino del continente frente al imperialismo, lo que proporcionó una positividad de potencial

histórico a la región identificada simultáneamente con un ideal humanista y un bastión geopolítico sintetizado en el proyecto de *Nuestra América*. En Ecuador la convergencia entre las presiones del movimiento indígena campesino y ambientalista que tuvo como resultado la consagración del *Sumak Kawsay* en cuanto eje del texto constitucional aprobado por la *Revolución Ciudadana*, apunta hacia una tentativa de subordinar la explotación de los recursos naturales a los anhelos y necesidades de la población en el marco de un patrón de desarrollo alternativo, resituando las determinaciones generales del dilema civilizatorio puesto de manifiesto en la situación cubana a finales del siglo XIX, resaltado por una dimensión ecológica inédita.

En ambos casos, el desafío de afirmar la soberanía y la integración nacional se desdobra en un cuestionamiento de la modernidad contemporánea, proponiendo proyectos cimentados en un patrón

---

\* Profesor e Investigador de Historia de la Universidad de Sao Paulo, Brasil.

de sociabilidad alternativo que, ni así no endereza las relaciones de clase que sustentan la reproducción del capitalismo. Si al final del siglo XX la incipiente difusión de las relaciones capitalistas en el Caribe inhibieron la diferenciación de la esfera económica en el pensamiento martiano, el resurgimiento de la utopía de subordinar el capitalismo a una racionalidad exterior a su movimiento en América Latina a inicios del siglo XXI se revela como indicio de una impotencia política para proyectar el futuro más allá de este modo de producción.

Con la finalidad de establecer este diálogo, el texto propone tres movimientos. Primero, presentamos el proyecto martiano de *Nuestra América*, analizando el contexto histórico en el que fue moldeado, el movimiento ideológico que lo proyecta como utopía para el capitalismo. En segundo lugar, introducimos el contexto en el que se realiza la ascensión de Rafael Correa a la presidencia del Ecuador para examinar entonces el dilema enfrentado por la *Revolución Ciudadana*, en la tensión entre el ahondamiento de la explotación minera y la materialización del precepto constitucional del *Sumak Kawsay*, revelada en toda su extensión por el impasse planteado por la iniciativa Yasuní-ITT. Finalmente, tejemus algunas consideraciones en torno al alcance o el límite histórico de estos idearios.

### **Independencia cubana y Nuestra América**

José Martí (1853-1895) fue el ideólogo y principal líder del movimiento que culminó en la reanudación de la guerra por la independencia cubana en 1895

contra España. Preso político a los 16 años, tuvo una pena conmutada por el exilio gracias a las gestiones de su padre, que servía en el ejército peninsular en la isla. Completó sus estudios en España, donde se desengañó de las posibilidades de reforma del lazo colonial. Vivió en diversos países de América Latina antes de fijar su residencia en los Estados Unidos, país que concentraba la militancia cubana en el exilio. Convencido de que la independencia era un imperativo histórico y ético, se dedicó obstinadamente a forjar la unidad entre los diversos núcleos de la rebeldía antillana, subordinando el mando militar a la dirección del PARC (Partido Revolucionario Cubano) por él fundado. Su proyecto político se orientó a los estratos populares cubanos en la isla o en el exilio, integrando demandas de contenido democrático a la cuestión nacional, en cuanto condujo una alianza entre los carismáticos jefes del ejército de la Guerra de los 10 años. El esfuerzo político que lideró fue capaz de unificar a los cubanos independentistas ante la guerra, logrando una masiva adhesión de los sectores populares, especialmente negros y mulatos, el apoyo inmediato de segmentos de la sociedad criolla a despecho de su herencia ideológica reformista/anexionista, y la simpatía de la población estadounidense, enfrentando el mayor esfuerzo militar jamás llevado a cabo por una potencia colonial en América.

En el plano ideológico, la percepción de los riesgos que la expansión estadounidense representaba para la independencia cubana colocó a Martí ante el desafío de calibrar la unidad nacional no sólo contra España sino también ante los Estados Unidos, cuestión delicada en

una circunstancia donde la fuerza ideológica del reformismo/anexionista se sumaba a la admiración sincera del *american way of life*, que se traducía en simpatía difusa por las propuestas anexionistas. En un contexto donde la estrecha base productiva y la dependencia mercantil bloqueaban la emergencia de actores sociales identificados con la autodeterminación económica, volvían inviable e inútil plantear en términos económicos la amenaza estadounidense, el cubano replanteó el enfoque para un cuestionamiento del propio patrón civilizatorio occidental, basado en un rechazo cultural al capitalismo, que desarrolló en los años en que vivió en los Estados Unidos (1880-1895).

El fundamento de su rechazo a la modernidad occidental es una crítica al hombre moderno, fundada en una visión trascendental de la existencia, que conjuga la ética de inspiración cristiana, la cual informa su pensamiento y el transcendentalismo de Emerson. Esta crítica conduce a una valoración del potencial civilizatorio del continente americano, donde Martí identifica en la región del mundo que denominó *Nuestra América* el potencial civilizatorio de realización de su ideal humanista, sintetizado en la noción del *hombre natural*. Así, *Nuestra América* no es solo una denominación política diferente para el conjunto de países que se enfrenta con el expansionismo de los americanos del norte, sino que es la proyección de un patrón civilizatorio alternativo para la humanidad. Según este enfoque, la unidad continental emerge al mismo tiempo como condición política para preservar la soberanía de sus integrantes y horizonte utópico de una propuesta humanista original.

El núcleo de conjunción de este ideal político y humanista es la autoctonía como vía para completar la formación continental, puesto que en la realización del potencial histórico de la cultura americana reside simultáneamente una estrategia de equilibrio geopolítico mundial a través del freno al expansionismo estadounidense, y un proyecto de hombre nuevo. En esta clave, la autoctonía significa crear formas políticas, referirse a la identidad – estos pueblos. La premisa subyacente es la especificidad histórica de *Nuestra América*, que emerge como una cultura particular dotada de universalidad.

La afirmación del estatuto civilizatorio de *Nuestra América* está validado por un doble movimiento de la argumentación martiana: por un lado, una valorización de la cultura autóctona, fundada en una visión no teleológica de la historia. De otro lado, una crítica al hombre producido por el patrón civilizatorio occidental, fundamentada en la superación de la dicotomía civilización o barbarie. De la relación ideológica entre ambos vectores del pensamiento martiano – su visión de historia y su visión del hombre – emerge una crítica al patrón civilizatorio occidental en un proyecto de modernidad alternativa para *Nuestra América*. Examinemos ahora este ideario humanista, para después relacionarlo con su crítica al capitalismo.

### **Visión martiana del hombre modernidad alternativa**

El tronco del cuestionamiento civilizatorio martiano es el reconocimiento de una dimensión transcendente de la vida, que debe presidir la relación entre el

hombre y la naturaleza, sustentando una comprensión de la realización del hombre, que no está basada en las propuestas, que informan la modernidad occidental.<sup>1</sup> En esta perspectiva, la naturaleza no es vista como materia prima al servicio de las fuerzas productivas y aparece dotada de una función reveladora del espíritu, que anima la existencia. Correspondientemente, el hombre frustra su realización si no se orienta hacia esta búsqueda del espíritu, que encuentra en la naturaleza apoyo y guía para la revelación de sí mismo: *Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza* (Martí, En: Ballón, 1995:93).

Como consecuencia de este enfoque, las formas del conocimiento – de Dios, de la naturaleza y de lo bello – son abordadas desde el ángulo original de la formación del hombre natural. La meta del progreso es el redescubrimiento del individuo que debe ser reconectado a su naturaleza, parte del armonioso concierto universal: como resultado, la religión aparece subordinada a la libertad; la ciencia al espíritu; y el arte a la naturaleza. En otras palabras, la formación del hombre y de la cultura deja de tener como referencia principal la acumulación científica producida por la modernidad occidental. Aunque su importancia no sea desdeñada aparece subordinada a las

modalidades que permiten al hombre tomar contacto con su propia naturaleza.

En esta perspectiva holística, no sólo la espiritualidad sino también el sentimiento emerge como dimensión fundamental en la aprensión y expresión del conocimiento – del tipo de conocimiento que importa desde el ángulo de la realización natural del hombre. Como consecuencia, Martí sugiere formas alternativas de percepción de lo real y de construcción del conocimiento, que parten de una lógica diferente, incluyente del sentimiento: *el sentimiento es también un elemento de la ciencia* (Martí, 2005, tomo 2, p. 473).<sup>2</sup>

Hay subyacente una postura crítica de la cultura occidental y de sus formas de producción y reproducción del conocimiento, que en lugar de aproximar al hombre los asuntos importantes para su realización lo separan (Martí, 2005, tomo 2, p. 337). En lugar de hombres naturales, se forman simulacros artificiales. En esta perspectiva la tarea primordial consiste en vaciar al hombre de estos escombros librescos, con la finalidad entonces de generar condiciones para que el conocimiento venga por sí mismo: *tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí* (Martí, *Ibidem*).

El revaloramiento de la subjetividad es el fundamento implícito de este cuestionamiento de la razón occidental, que desemboca en una racionalidad presidi-

---

1 Esta es la radical afinidad entre Martí y el filósofo estadounidense Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

2 Esta comprensión seguramente repercute en su expresión literaria madura, donde el recurso abundante a la imagen, por ejemplo, emerge como estrategia deliberada de comunicación, que satisface los requisitos de una expresión sincera, directa, propia y dirigida al sentimiento. *Sólo lo genuino es fructífero. Sólo lo directo es poderoso* (Martí, *ídem* tomo 1, p. 344). Expresión acabada de este recurso al ensayo cuajado de imágenes de *Nuestra América*.

da por una lógica alternativa, donde el hombre piensa con el corazón y no sólo con la cabeza (*el sentimiento es también un elemento de la ciencia*), explica ampliando y no sólo recortando (*Sus libros son sumas, no demostraciones*), habla con imágenes y no sólo palabras (el ensayo *Nuestra América*). La premisa común de estos desdoblamientos es la subordinación de la subjetividad identificada con la racionalidad occidental (ciencia, demostraciones, palabras) a categorías subjetivas (sentimiento, sumas, imágenes).

Si desde el ángulo de la formación del hombre y de la cultura esta revalorización de la subjetividad guarda afinidad con el pensamiento de Emerson, en cuanto extendida al plano de la historia muestra derivaciones originales.<sup>3</sup> Al minar la primicia de la objetividad Martí establece una premisa casuística de enfrentamiento de lo real, llena de consecuencias políticas. Antes que un criterio ético prevalece una apreciación caso a caso de los impasses de la política, evitando el recurso a patrones de interpretación de la realidad pre-establecidos. Este movimiento es la premisa fundamental para establecer la centralidad de la autoctonía en el pensamiento político martiano, donde para cada realidad hay una solución; la democracia de su planteamiento político, que recusa toda forma de discriminación y considera los actores sociales en concreto, según criterios éticos y no preconcebidos de raza, etnia,

nacionalidad o clase; una visión no teológica de la historia.

Finalmente este re-encuadramiento de la objetividad establece las premisas para una visión de la historia, donde el hombre natural aparece no sólo como un fin sino como un medio. En esta lectura peculiar donde el sentido del movimiento histórico aparece subordinado a preceptos éticos, medios y fines se superponen, ya que la afirmación del hombre natural es al mismo tiempo proceso y actor histórico. En una visión de la historia de naturaleza ética, los fines no pueden justificar los medios así como la razón no legitima la ira: por eso la guerra de independencia tiene que estar movida por el amor, que emerge como criterio legítimo y principal de la crítica, canal de percepción y discernimiento de lo verdadero, fundamento de acción: *Amar: he aquí la crítica* (Martí, 2005, tomo 2, p. 367).

Martí asocia así a las motivaciones políticas y económicas de la gesta emancipatoria una dimensión ética. En una circunstancia en que el vínculo colonial contradice la realización de la naturaleza humana, bloqueando la formación de Cuba como *pueblo nuevo* al mismo tiempo en que produce una España perulera y atrasada (Martí, 2005, tomo 3, p.9). En este contexto la guerra es *la consecuencia inevitable de la negación continua, disimulada o descarada, de las condiciones necesarias para la felicidad de un pueblo que se resiste a corromper-*

3 Donde Emerson propone campaña electoral, desobediencia civil o reclusión en la naturaleza, Martí predica revolución, guerra y alianza de todos.

se y desordenarse en la miseria (Martí, 2005, tomo, 1, p.344).

En síntesis, la concepción de modernidad martiana parte de una valorización de la subjetividad que subordina las formas del conocimiento al designio principal de afirmación del hombre natural, dotado de una naturaleza trascendente que se afirma en acción política de orientación amorosa. El hombre natural es al mismo tiempo actor y proyecto de *Nuestra América*: ambos suponen la afirmación en la historia que debe *venir de sí*. Implícita hay una crítica de conjunto a la civilización occidental: Martí apuesta al protagonismo de un pueblo en condiciones de subvertir los criterios de la racionalidad occidental y avanzar una acción histórica original, basada en una premisa casuista y orientada por principios éticos. En una palabra, Martí proyecta en *Nuestra América* otro hombre capaz de construir otra historia.

### Martí y el capitalismo

La crítica martiana al capitalismo está implícita en su rechazo de la modernidad occidental, cuyo tronco es la negación de un patrón de sociabilidad marcado por el odio inherente a las relaciones de clase, en oposición a la racionalidad amorosa que preside su proyecto de *hombre natural*. En consonancia con su visión del mundo, esta crítica está atravesada por un sesgo ético, que ataca su ideario humanista pero que se arraiga en la historia cuando converge en la realización de la utopía continental. Es a la sombra de la proyección de los Estados Unidos sobre el continente que Martí explicita el contraste histórico que funda-

menta *Nuestra América* como alternativa civilizatoria.

La nueva situación de los Estados Unidos, que pasan de cómplices en el desafío emancipatorio en el contexto de la crisis del antiguo sistema colonial a la condición de amenaza a la soberanía de los países americanos en el momento de afirmación del capitalismo monopolista, obliga a Martí a esbozar un contraste entre el desarrollo histórico de ambos. Este ejercicio lleva a explicitar el carácter – en el sentido de característica – como la clave de interpretación martiana de la historia de los pueblos y como cimiento de su crítica a la sociabilidad en el capitalismo.

La interpretación martiana de la formación de *Nuestra América* está condensada en la noción de *pueblo nuevo*: una realidad histórica original generada por el encuentro de culturas, producido en el teatro americano y que tendrá el mérito singular de convertir lo que fue *desdicha histórica y un crimen natural*, en potencial civilizatorio a ser realizado: *y todo ese veneno lo hemos trocado en savia!* En la narrativa de la formación de los Estados Unidos, Martí destaca la motivación de sus colonizadores, que vinieron porque *preferían las cuevas independientes a la prosperidad servil*. Una vez en América, *en la casa hecha por sus manos vivían, señores y siervos de sí propios*. No ignora la esclavitud, ni la masacre de los indios, pero enfatiza la libertad y la autonomía como marcas de la civilización de América del Norte, reconocida por la administración colonial (Martí, 2005, tomo 2, p.420). La otra cara de este individualismo orgulloso, que cuando contrariado se rebela, es la au-

sencia de solidaridad como los pueblos que enfrentan problema de naturaleza semejante, manifiesta en la omisión relativa a las guerras de independencia que poco después estallan en la América Ibérica. Por eso Martí no idealiza la república del norte: *La libertad que triunfa es como él, señorial y sectaria (...)*.

Al abolir la esclavitud años más tarde, la Guerra de Secesión corrigió un desequilibrio fundamental del país, estableciendo la condición propicia para la reaparición de dos tendencias contrapuestas presentes desde el proceso colonizador, que se manifiestan en las figuras del *peregrino (que no consentía el señor sobre él, ni criado bajo él)*, y del *aventurero (sin más ley que su deseo, ni más límite que el de su brazo)*. Ambas marcan la composición del carácter estadounidense: son los *factores que constituyeron la nación*.

La noción de *carácter* se explicita como la clave de la interpretación martiana para la historia de un pueblo. Al contrario de lo que indica la palabra, esta noción no se refiere a una supuesta esencia sino más bien remite a un proceso de revelación o no de potencialidades históricas.<sup>4</sup> Partiendo de una diferenciación del legado colonial que marca de modo contrastante el devenir de las nuevas re-

públicas independientes, Martí llega a percibir que estos desdoblamientos históricos engendrarán pueblos de características diferentes, lo que significa en último análisis, que apuntan hacia patrones civilizatorios distintos.<sup>5</sup>

El otro lado de la diferenciación entre las dos Américas es la identificación de una semejanza fundamental entre los Estados Unidos y Europa, que está en la raíz del rechazo martiano al patrón civilizatorio occidental. El pensador cubano critica la prevalencia del “odio de clases” como patrón del conflicto social, que atribuye al carácter de estos pueblos: en el caso europeo remite al despotismo y a la monarquía (Martí, 2005, tomo 2, p.104); en los Estados Unidos se trata de una corrupción, donde el *afán exclusivo por la riqueza pervierte el carácter*. En ambos casos el odio de clase no está asociado al patrón de estratificación capitalista, pero es visto como la expresión ética de una construcción histórica, que remite a un legado feudal, que en los Estados Unidos supone una especie de regresión histórica: *crean un nuevo feudalismo* (Martí, 2005, tomo 2, p. 76).

El rechazo al odio de clase como característica de la civilización occidental explicita que la clave de resolución del conflicto social en Martí es más ética que

4 La sugerencia implícita es que la prevalencia de una u otra tendencia (*factor*) en los Estados Unidos es un proceso abierto. Aunque después de la experiencia en la Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América el pensador cubano acentúe los riesgos del expansionismo estadounidense, sus juicios basados en un entendimiento dinámico del carácter, eluden generalizaciones y determinismos.

5 En *Nuestra América* constata (...) *diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales*. Se presentan tres dimensiones de diferenciación: *orígenes*, o sea el legado colonial; *métodos*, interpretado como las relaciones sociales en sus varias expresiones políticas, culturales y económicas, referidas a la autoctonía; *intereses*, que sugiere el propio sentido de la historia. Reitérase la noción de *Nuestra América* como un proyecto de modernidad alternativa, que tiene como premisa la unidad continental.

económica.<sup>6</sup> Una vez que el punto de partida de su crítica es el hombre producido por la sociabilidad capitalista y no las relaciones de producción que engendran este hombre, se infiere que es posible establecer relaciones sociales que no estén presididas por el odio en los marcos de este modo de producción. En otras palabras, es viable para un pueblo donde convergen condiciones históricas y posibilidades éticas favorables, afirmar una sociabilidad alternativa al capitalismo.<sup>7</sup> Martí idealiza en *Nuestra América* este potencial civilizatorio.

### Revolución Ciudadana y Sumak Kawsay

El contexto de ascensión del actual presidente ecuatoriano Rafael Correa tiene su raíz en la crisis desencadenada por la reversión del marco de expansión económica vivida en los años 70, impulsada por la explotación petrolera y la contratación de empréstitos internacionales a bajos intereses.<sup>8</sup> La explosión del endeudamiento externo en América La-

tina en el marco de la política económica del gobierno de Reagan estuvo agravada en el caso del país por una acentuada caída de los precios internacionales del petróleo. La fragilidad de la situación ecuatoriana en dichas circunstancias facilitó la progresiva implantación de políticas de orientación neoliberal, agravando el costo social de la recesión. Su efecto sobre el conjunto de las fuerzas populares fue heterogéneo. El movimiento de los trabajadores enfrentó un severo descenso en el número de afiliados, lo que incidió en su combatividad, reflejo del desempleo y de la precarización de las relaciones laborales. En este escenario las organizaciones indígenas, que convergerán en la formación de la CONAIE en 1986, asumirán el protagonismo de las luchas populares: en 1990 lideran un levantamiento de impacto nacional, en el 95 organizan un partido político propio (Pachakutik) y dos años después desempeñaron un papel central en el derrocamiento del presidente Bucaram.

- 
- 6 Esta asociación entre odio de clase y modernidad occidental fundamenta el rechazo de Martí al socialismo, que interpreta como un conjunto de doctrinas referidas a un problema extranjero. Refiriéndose al socialismo cubano, escribe una carta un año antes de morir. *Dos peligros tiene la idea socialista, como tantas otras: el de las lecturas extranjeras, confusas e incompletas, y el de la soberbia y rabia disimulada de los ambiciosos, que para ir levantándose en el mundo empiezan por fingirse, para tener hombros en que alzarse, frenéticos defensores de los desamparados (...)*. Carta a Fermín Valdés Domínguez de mayo de 1894, citada en Almada, 1990, p.379.
  - 7 Más allá del fetichismo en las relaciones sociales, el otro ángulo a partir del cual es posible criticar la propiedad privada desde el punto de vista del materialismo histórico es como óbice al desarrollo de las fuerzas productivas. Como la visión de progreso martiana no se alinea por este eje, en su obra no se encuentra una crítica a la propiedad privada.
  - 8 Aunque el Ecuador nunca ha sido uno de los mayores productores mundiales, la dimensión relativa del negocio petrolero tuvo un impacto extraordinario en la economía nacional, y que puede ser avalado por algunas cifras: la exportación total del país creció menos de 190 millones de dólares en 1970 en comparación con los 2.500 millones en 1981. En este período el PIB creció a una tasa media anual de 8%, mientras que la tasa media de expansión de la industria fue de 10% y el producto por habitante aumentó de 260 dólares a 1.668 (Acosta, 2006a).

Las dificultades económicas relacionadas con el endeudamiento y la caída de los precios del petróleo estuvieron severamente agravadas por un conflicto militar con el Perú en el 95 y la devastación natural provocada por el fenómeno de El Niño en los años 97-99, de modo que tras casi dos décadas de estancamiento la crisis llegó a la cumbre en 1999, año en que el PIB del país cayó 7.3% contabilizado en sures constantes, y el PIB per cápita en dólares se redujo a casi 32% pasando de 1.619 \$ a 1.109\$. En estos años el país sufrió el empobrecimiento más acelerado de la historia de América Latina según UNICEF: el número de pobres aumentó de 3.9 a 9.1 millones, subiendo de 34% a 71% de la población, mientras que se duplicaban los afectados por la pobreza extrema pasando de 2.1 millones a 4.5 millones – del 12% al 31%. Este proceso estuvo acompañado de una mayor concentración de la renta, ya que los 20% más ricos aumentaron su participación en la riqueza de 52% hasta más del 61%, mientras que la franja de los 20% más pobres decreció de 4.6% a 2.5% (Correa, 2009, p.65).

En esta coyuntura de recesión el gobierno optó por decretar abruptamente la dolarización de la economía eliminando el sucre como moneda nacional en enero de 2000, en un proceso marcado por la imprevisión, la falta de transparencia y la promiscuidad en la relación con el sector financiero (Correa, 2009). Lejos de conjurar la crisis, la medida acentuó el problema social provocando una elevación del costo de la vida en una situación de creciente desempleo, al mismo tiempo en que se volvía exponencial la

vulnerabilidad del país a la dinámica del capital internacional.

El impacto social de la decisión se materializó en soluciones individuales y colectivas. De un lado, un éxodo poblacional: se calcula que más de un millón de personas dejó el país desde 2000, elevando el total de emigrados a cerca de 3 millones según algunas estimaciones, sobre una población de casi 14 millones de habitantes (Acosta, 2006b). De otro lado, estalló una vigorosa rebelión popular liderada por el movimiento indígena, que se granjeó la simpatía de un sector militar, y que llevó a la caída del presidente Mahuad en enero de 2000. El intento de alianza se disolvió, cuando el comandante militar traicionó el compromiso asumido como a los líderes populares, y entregó el gobierno al vice-presidente, quien ratificó la dolarización.

Y así y todo, en las elecciones siguientes el conjunto del movimiento social encabezado por los líderes indígenas apoyó la candidatura del coronel Lucio Gutiérrez, que despuntará como un liderazgo nacionalista. Su mandato se reveló funesto para el movimiento indígena, que quedó desmoralizado y dividido de una breve participación en un gobierno que tampoco terminó, asolado por denuncias de corrupción y entreguismo, que rápidamente lo enfrentaron al campo popular. Esta experiencia culminó una prolongada secuencia de desgastes gobernantes electos, evidenciada por la constatación de que desde la salida de los militares en 1979 ningún presidente eligió a su sucesor.

Es en este cuadro de descrédito de los partidos convencionales y desprestigio de las organizaciones populares en

un contexto de prolongada crisis, que emergió como figura política el economista Rafael Correa, ministro de finanzas en el mandato siguiente cumplido por el vicepresidente de Gutiérrez. Con un discurso crítico al neoliberalismo y a la “partidocracia”, el joven profesor guayaquileño triunfó en las urnas sin pertenecer a un partido ni apoyar candidatos al parlamento. Inspirado en la vía abierta por Chávez en Venezuela y seguido por Morales en Bolivia, Correa convocó una asamblea para redactar la 20ª Constitución de la historia del país, recurriendo a una combinación del manejo del liderazgo y de las urnas para forjar en apenas 28 meses las condiciones de realización de la autodenominada *Revolución Ciudadana*. La especificidad de la situación ecuatoriana es que sintetiza el desafío venezolano de superación de la dependencia petrolera y la necesidad boliviana de integración de la población indígena, evidenciando una convergencia de las determinaciones económicas y sociales del subdesarrollo, que apunta a un cuestionamiento del patrón civilizatorio occidental.

### Dilemas de la Revolución Ciudadana

A pesar de las contundentes críticas a la injerencia de los organismos multilaterales como el Banco Mundial o el FMI en la política económica de los países del continente, que incluyen la dola-

rización ecuatoriana, el gobierno de Correa no se propone revertir la medida. En términos concretos, su nacionalismo validó una auditoría de la deuda externa, que encauzó la revisión de una parte de los contratos, y no renovó la cesión de la base de Manta para el ejército de los Estados Unidos, cumpliendo una promesa de campaña. De manera similar a Chávez, el presidente ecuatoriano concentró esfuerzos en reorientar la renta petrolera, que servía principalmente al pago de los intereses de la deuda, para la inversión en programas sociales y obras de infra-estructura.<sup>9</sup> Esta política se benefició de un alza de los precios internacionales del petróleo, haciendo que Correa dispusiese de recursos mayores de los que todos sus predecesores. Existe consenso entre los críticos de la dolarización de que éste es el principal de una serie de factores coyunturales, que sustentan provisionalmente la situación: “La dolarización se sostuvo por factores exógenos y no por méritos propios. Recordemos el aporte de las remesas, de los crecientes precios del petróleo, de la bonanza para muchas exportaciones, y del acceso a créditos externos baratos por parte de los agentes económicos privados. A lo anterior se tendría que añadir el ingreso de dólares provenientes del “narcolavado” o de otras actividades delictivas, alentados por la propia dolarización” (Acosta, coord., 2009b, p. 117).

---

9 “Un punto a destacar es la mayor inversión pública realizada con estos elevados ingresos petroleros en la administración del presidente Correa. En los gobiernos de la primera década del siglo XXI esto no sucedió. Los excedentes petroleros se ahorran en varios fondos que ocultaban verdadero destino: atender las demandas de los acreedores de la deuda pública y, de paso, mejorar la imagen del país en el mercado financiero mundial para poder seguir contratando créditos externos” (Acosta coord., 2009b, p.89).

Esta situación colocó al gobierno ante un dilema: los recursos resultantes de la exploración del petróleo viabilizaban programas, que afianzan su intención social sin enfrentar los constreñimientos estructurales de la sociedad ecuatoriana. Este beneficio inmediato proporciona una ulterior inversión en la extracción del producto en el momento en que las estimaciones indican que las reservas del país alcancen su pico y tiendan a decrecer irreversiblemente, poniendo de manifiesto el carácter provisional de la estrategia actual. Como resultado, aparece una contradicción con la orientación extractivista de la economía, que se pretende superar en el marco del precepto constitucional del “*Sumak Kawsay*”, traducido como “buen vivir”.

Noción referida a las tradiciones indígenas de origen precolombino, el “buen vivir” sugiere un patrón de sociabilidad alternativo a la mercantilización característica del capitalismo. En las palabras de Pablo Dávalos “... expresa una relación diferente entre los seres humanos y con entorno social y natural. El “buen vivir” incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su historia cuanto con su naturaleza” (Dávalos, 2008).

La prevalencia de este principio como eje articulador del texto constitucional es una expresión de la acumulación de las fuerzas populares en los decenios anteriores, que revela la centralidad de las pautas indígenas en el espectro de los movimientos que presionan por el cambio social. Proyectado en el campo económico el “buen vivir” apunta hacia un padrón alternativo de desarrollo contra-

rio al extractivismo y a la mercantilización de los recursos naturales. En la definición de la nueva Constitución: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *Sumak Kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza. “(Ecuador, 2010, Título VI, Régimen de Desarrollo Capítulo primero, Principios generales, Art. 275)”

La propuesta de un régimen de desarrollo alternativo convergente con la realización del *Sumak Kawsay* dio lugar a la incorporación de los “derechos de la naturaleza” como innovación mundial en el texto ecuatoriano, que trata su patrimonio natural como sujeto de derechos. En el plano social afianza el reconocimiento de una serie de derechos de los pueblos indígenas en el marco del Estado plurinacional comprometido con el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos Indígenas. Esta garantía legal ha generado múltiples conflictos con la explotación

minera y el Estado, una vez que está prevista una consulta debidamente informada a las poblaciones nativas sobre cualquier tema que afecte su forma de vida (Informe, 2009). Esta contradicción entre la presión sobre los recursos naturales mediada por el Estado y el precepto constitucional del *Sumak Kawsay* ha marcado el gobierno de Correa, y se expresa en todo su alcance en la negociación de la iniciativa Yasuní ITT.<sup>10</sup>

En pocas palabras, esta innovadora propuesta prevé mantener inexplorado un potencial de 850 millones de barriles de petróleo, que ocupa cerca de 200 mil hectáreas de bosque tropical en el Parque Nacional Yasuní a cambio de un aporte estimado en 350\$ millones anuales a lo largo de diez años llevado a cabo por la comunidad internacional. Este dinero estaría administrado por una comisión fiscalizada por el PNUD (Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas) con la intención de invertirlo en programas sociales, de energía renovable, reforestación o eficiencia energética. Desde que fue lanzada, la iniciativa ha sido tratada de modo contradictorio por Correa e incluso la firma reciente del protocolo entre el gobierno ecuatoriano y el PNUD en agosto de 2010 no dispuso las dudas sobre la firmeza del propósito del presidente.<sup>11</sup>

El análisis de las determinaciones históricas involucradas en la iniciativa Yasuní ITT sintetiza los términos del dile-

ma civilizatorio planteado por el Ecuador y por América Latina en el siglo XXI. En su esencia se trata de una tentativa de buscar alianzas internas y externas con la intención de subordinar la lógica de negocio del capital internacional en su articulación con el subdesarrollo a una propuesta de desarrollo alternativo, de acuerdo con los dictámenes de preservación del medio ambiente y de integración de la población afectada.

En términos ideológicos la iniciativa Yasuní ITT está fundamentada en las premisas de que es posible disciplinar el movimiento del capital mundial para objetivos ecológicos y subordinar el extractivismo en la periferia a un proyecto de integración nacional, apuntando hacia un paradigma civilizatorio alternativo en el marco del capitalismo. En una palabra, supone la posibilidad de dotar a la reproducción capitalista de una racionalidad ambiental en el centro e integradora en la periferia, conciliando capitalismo y ecología en el plano mundial y capitalismo y formación nacional en América Latina. Esta racionalidad alternativa está basada en un paradigma de modernidad, que no sea “antropocéntrico”, en el sentido de incorporar la preocupación ecológica como condición de la reproducción humana, ni “desarrollista”, en la medida en que apunta hacia un patrón civilizatorio que no está centrado en el desarrollo de las fuerzas productivas (Gudynas, 2010, pp. 61-82). En suma, sintonizando con la

10 Las fuertes reacciones contra la “ley de Minería” sancionada en 2009 evidencian las ambigüedades del gobierno, que según especialistas es contradictoria con la propia Constitución. Cfr. Acosta, 2009a, p.214 e Informe 2009.

11 Los defensores de la propuesta temen sobre todo que el gobierno no invista esfuerzos en captar recursos y la iniciativa sea archivada como inviable. Cfr. Acosta, 2009.

Constitución otro patrón de relación entre el hombre y la naturaleza y la riqueza en el marco del mismo modo de producción.

### Conclusión

La realización de *Nuestra América* como utopía para el continente tiene como premisa un patrón civilizatorio auto-referido, lo que significa establecer un control relativo sobre el tiempo histórico, subordinado el ritmo y la naturaleza del progreso al designio de la afirmación nacional. Condición de este proceso es la contención del expansionismo estadounidense en el marco de una propuesta de unidad continental. Al inscribirse la causa cubana en el dilema de América Latina bajo el imperialismo, el militante cubano visualizó el continente como una totalidad, destacando su potencial histórico, lo que proporcionó una dimensión civilizatoria a su proyecto.

Basado en la percepción de afinidades culturales, referidas a un pasado colonial común, el instrumental que fundamenta el análisis martiano se reveló fecundo para captar la amenaza imperialista y el dilema histórico que el continente enfrentaba en toda su extensión. Comprendió la especificidad de *Nuestra América* en contraste con Occidente y la proyectó en un devenir alternativo, pero fue insuficiente para diagnosticar sus semejanzas basadas en la generalización de relaciones de producción en bases capitalistas. Para eso sería necesario un repertorio de economía política, que no correspondía al ángulo del abordaje histórico martiano, y posiblemente no encontraba un anclaje en la realidad cubana, donde la difusión

relativamente incipiente de la salarización limitaba la diferenciación de la esfera económica. Este límite aparece inscrito en la propia historia y tiene consecuencias decisivas del punto de vista de la percepción de los nexos entre imperialismo y lucha de clases, que se explicitan en el desenlace de la guerra de independencia, frustrada con la intervención de las tropas estadounidenses en 1898 con la anuencia de sectores de la sociedad cubana, muchas veces engañadas en relación a los desdoblamientos de la invasión.

Después de más de un siglo, la experiencia en curso de la *Revolución Ciudadana* en Ecuador proyecta el dilema de la formación nacional sobre la encrucijada civilizatoria actual, sintetizada en los impasses manifestados por la iniciativa Yasuní ITT. En su articulación interna la iniciativa apunta hacia una superación del patrón económico dependiente, subordinando los negocios internacionales a las ansias y necesidades de la población ecuatoriana en el marco del *Sumak Kawsay*. Enfocada desde una perspectiva histórica, la realización de este ideario se identifica con la superación del legado colonial y la conclusión de la formación de la nación en América Latina, lo que sitúa sus dificultades en toda su extensión.

En el plano externo se apoya en la solidaridad internacional como la causa ecológica, que no se identifica con un estímulo para la superación del subdesarrollo en un contexto de hegemonía del modo de producción capitalista. Internamente, el papel fundamental de las ganancias petroleras para el presupuesto del Estado y la sustentación de su política social inhibe cualquier alternativa que

sacrifique este ingreso y por el contrario presiona la acción estatal en el sentido de profundizar la explotación de los recursos naturales. En este sentido, la confluencia entre la cuestión ecológica y formación nacional resultante de la convergencia entre indígenas, campesinos y ambientalistas en torno a un proyecto nacional que apunta hacia una visión de modernidad alternativa, sitúa este espectro social en oposición simultánea a los intereses del capital internacional y a la racionalidad del Estado ecuatoriano.

En esta perspectiva la iniciativa Yasuní ITT se presenta como una tentativa de contornear el problema sin resolver la contradicción fundamental. La estrategia es buscar una alianza como la causa ecológica internacional para conducir el Estado ecuatoriano a la posición del *Sumak Kawsay* eludiendo el conflicto, al substituir la factura petrolera por otra. Incluso el éxito de la propuesta no significa como reconocen sus defensores, que el gobierno altere la orientación extractivista de su política en otros casos. En la imposibilidad de una iniciativa similar, que englobe el conjunto de los recursos naturales del país, la disputa por la orientación del Estado implica subordinar el negocio exportador a los designios de la nación; desafío común a los países del continente. En la medida en que este proyecto emerge en Ecuador como portador de un ideal humanista antagónico a la mercantilización de las relaciones sociales, el dilema vivido en el país emerge en toda su extensión: la convergencia del problema de la formación nacional, de la cuestión ecológica y del ideario de relaciones humanas no mercantiles cuestiona el patrón civilizatorio del continente como una totalidad. En

este contexto, surge la pregunta: ¿Cuál es el lugar de esta utopía en el mundo del imperialismo, del capitalismo y de la lucha de clases?

## Bibliografía

### Cuba y Martí

- ALMADA, Rafael Alonso  
1990 *En torno al pensamiento económico de José Martí*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- ARCE VALENTÍN, Reineiro  
*Hacia el equilibrio del mundo. Fundamento ético de la espiritualidad u concepción del mundo en Martí*. En: *Por el equilibrio del mundo*. Diversos autores. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- BALLÓN, JOSÉ  
1995 *Lecturas Norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*. Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM, México.
- CANTÓN NAVARRO, José  
2006 *José Martí y los trabajadores*. Centro de Estudios Martianos, La Habana/ FIDES, Caracas.
- CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
1993 *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, UNAM, México.
- ESTRADE, Paul  
1983 *José Martí, militante y estrategia*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto  
2004 *Todo Caliban*. CLACSO Libros, Buenos Aires, 2004.
- . “Nuestra América”: 100 años. In: José Martí. *Nuestra América*. Casa Editorial Abril, La Habana, 2000.
- . “Martí en su (tercer) mundo”. Artículo en CD Rom, curso virtual CLACSO, *América Latina: Reflexiones y autoreflexiones*. 2004.
- . *Lectura de José Martí*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1972.

- . *Introducción a José Martí*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2006.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo  
 “Martí y el positivismo sui generis latinoamericano”. En: *Por el equilibrio del mundo*. Diversos autores. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- LE RIVEREND, Julio  
 1972 *Historia Económica de Cuba*. Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- . “El historicismo martiano en la idea del equilibrio del mundo”. *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, n2, 1979.
- MARTÍ, José  
 2005 *Nuestra América*. Edición Crítica. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- . *Obras Escogidas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 3 tomos.
- MONAL, ISABEL e OLIVIA MIRANDA  
 2002 *Pensamiento Cubano. Siglo XIX*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2 tomos.
- ORTIZ, Fernando  
 1953 *Martí y las razas*. Publicación de la Comisión Nacional Organizadora de los actos y ediciones del centenario y del monumento de Martí. La Habana.
- RODRÍGUEZ, PEDRO PABLO  
 2002 *De las dos Américas*. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- . *Nuestra América como programa revolucionario*. En: *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, UNAM, México, 1993.
- . *En el fiel de América: las Antillas Históricas y el concepto de identidad latinoamericana de José Martí*. En: CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS. *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, UNAM, México, 1993.
- . “Formación del pensamiento latinoamericanista de Martí”. *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, n2, 1979, La Habana.
- VITIER, Cintio  
 2000 “Las imágenes en Nuestra América”. In: José Martí. *Nuestra América*. Casa Editorial Abril, La Habana.
- . *Temas Martianos 2*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2005.
- . *Temas Martianos. Segunda serie*. Editorial Letras Cubanas, 1982.
- Ecuador y Revolución Ciudadana**
- ACOSTA, Alberto  
 2009a. *La Maldición de la abundancia*. Ed. Aby Yala Quito, 2009.
- . 2009b. Acosta (cord.) *Análisis de coyuntura política, económica y social del Ecuador (2009)* Disponible en: <[http://www.fesecuador.org/media/pdf/coyuntura\\_2009.pdf](http://www.fesecuador.org/media/pdf/coyuntura_2009.pdf)> consultado el 18 de agosto de 2010.
- . 2006a. *Breve Historia Económica del Ecuador*. Brasilia, Funag, 2006.
- . 2006b. Acosta, Susana López Olivares y David Villamar. *El aporte de las remesas a la economía ecuatoriana*. La Insignia. Ecuador, septiembre del 2006
- . *La firma del fideicomiso para la Iniciativa Yasuni-ITT* (agosto 2010). Disponible en: <http://alainet.org>
- CORREA, Rafael  
 2009 *Ecuador: de Banana Republic a la no república*. Bogotá, Random House Mondadori.
- CUEVA, Agustín  
 1984 *Ecuador: 1925-1975*. En: Pablo González Casanova. *América Latina: historia de medio siglo*. Siglo XXI, México, 4ª edición.
- DÁVALOS, Pablo  
 2010 *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. 2008, Disponible en: <<http://alainet.org/active/25617&lang=es>>, consultado el 18 de agosto.
- ECUADOR  
 2010 *Constitución*. Disponible en: <<http://aceproject.org/ero-en/regions/americas/EC/ecuador-constitucion-politica-de-ecuador-2010/view>>, consultado el 18 de agosto.
- EGUEZ, Alejandro  
 2001 “Las remesas de emigrantes en Ecuador tras la dolarización”, **Disponible en:** Observatorio de la Economía Latinoamericana < <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/ec/> > consultado el 18 de agosto de 2010.

150 FABIO LUÍS BARBOSA DOS SANTOS / Nuestra América y Sumak Kawsay:  
utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente

HURTADO, Osvaldo

1988 *El poder político en el Ecuador*. Letravisva, Quito.

INFORME presentado em 2009 por organizações indígenas perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, disponível em: < [http://alainet.org/images/informe\\_pueblosindigenas.pdf](http://alainet.org/images/informe_pueblosindigenas.pdf)>, consultado el 18 de agosto de 2010.

MAIGUASHCA, Juan y Liisa North

1991 "Orígenes y significado del Velasquismo: lucha de clases y participación po-

lítica en el Ecuador, 1920-1972". En: Rafael Quintero, ed. *La Cuestión regional y el poder*. Corporación Editora Nacional, Quito.

SÁNCHEZ, Menthor G.

2010 *Los movimientos sociales en Ecuador*. Disponible en: <[http://www.revistapueblos.org/IMG/pdf/Movimientos\\_sociales\\_Ecuador.pdf](http://www.revistapueblos.org/IMG/pdf/Movimientos_sociales_Ecuador.pdf)> consultado el 18 de agosto.

# DEBATE AGRARIO-RURAL

## Piura: Transformación del Territorio Regional\*

Bruno Revesz y Julio Oliden – CIPCA

*La región de Piura, en el Perú, está constituida por una variedad de espacios sociales y productivos donde han dominado los vínculos al mercado internacional. Esto dio lugar a un desarrollo regional desigual que se ha expresado en la marginación de las zonas serranas piuranas. En las últimas décadas se produjo una incesante transformación de los espacios urbanos y rurales con el apareamiento de la concentración de la propiedad agraria y una articulación de la agricultura campesina hacia la exportación. La irrupción de la minería ha recibido un amplio rechazo de la población y se promueven iniciativas tendientes a la estructuración territorial que toma en consideración la sustentabilidad ambiental y productiva de los ecosistemas.*

Cuando en 1985 se realizó el primer Seminario Permanente de Investigación Agraria en la sede del CIPCA – a unos centenares de metros de este campus universitario – sus participantes no podían imaginar a cabalidad el proceso de institucionalización de esta nueva instancia de debate y el éxito que encontró de inmediato. Tampoco la persistencia en realizar los SEPIAs siempre fuera de Lima, renovando así cada dos años una suerte de manifiesto descentralista en acción.

Así mismo, en este primer SEPIA no se había iniciado todavía la pequeña tradición de las “mesas regionales” marco en que se inscribe la presente sesión. La única referencia al territorio regional fue la de Vicente Santuc, Director del CIPCA,

cuando en su discurso inaugural resaltó el espíritu rebelde de los investigadores agrarios, quienes al momento en que el Jefe del Estado enfatizaba la prioridad del *trapezio andino* le daba la espalda para debatir en estos arenas norteños.

Piura, es un territorio, o sea una entidad socioeconómica en un espacio geográfico determinado que funciona como fuente de recursos naturales y materias primas, receptor de residuos y soporte de actividades económicas. Su población desarrolla diversas actividades o se desempeña en distintos sectores, como la agricultura, la pesca, la industria, la minería, la extracción de recursos naturales, el turismo, el comercio, los servicios, y la artesanía, entre otros.<sup>1</sup>

---

\* Ponencia presentada en el SEPIA XIV, Piura, 23 al 26 de Agosto 2011.

1 Edelmira Pérez 2001.

El propósito de esta introducción general a la región Piura es dar cuenta a grandes rasgos de los principales cambios económicos, demográficos e institucionales, ocurridos en el siglo XX y en el inicio del presente, que explican y permiten ubicar las dinámicas territoriales de hoy. Así mismo se pretende proveer un marco de referencia a las otras ponencias de esta mesa regional: las investigaciones de Fidel Torres sobre biodiversidad y de Guillermo Dulanto sobre industrias extractivas.

Nuestro punto de partida será la división político-administrativa tripartita con la cual nace Piura cuando este antiguo *partido* de la Intendencia de Trujillo se independiza de Trujillo al ser elevado al rango de provincia litoral (1837) y luego departamento (1861). Nace con tres provincias:

- En la sierra, *Ayabaca*, principal, aunque pequeño, centro poblado del área andino y que tenía en esta época una ubicación estratégica: por él transitaba los intercambios con Loja y el Ecuador.
- En los llanos de la zona central, *Piura*, el antiguo centro de poder colonial del territorio piurano; y,
- En el litoral, *Paíta*, puerto de enlace con lo internacional y con Lima: la carretera Panamericana norte llegará a Piura solo en 1940. Ya desde la época colonial tuvo un rol protagónico en cuanto puerto de ingreso al territorio del Perú.

Luego, respondiendo al crecimiento demográfico y económico, al proceso de urbanización y a la implementación o consolidación de actividades específicas, se modificaron estas demarcaciones.<sup>2</sup> El área andina se subdividió en dos provincias, Ayabaca y Huanca-bamba (1865). De la provincia de Paíta se desprendieron sucesivamente Tumbes (1861), los distritos que formaron la provincia de Sullana (1911) y los que formaron la de Talara (1956). Por otra parte en 1936 se segregaron de la provincia de Piura los 5 distritos, que conjuntamente con 4 distritos de Ayabaca constituyen la provincia de Morropón. Por último y más recientemente (diciembre 1993) la provincia de Piura se subdividió al crearse la provincia de Sechura.

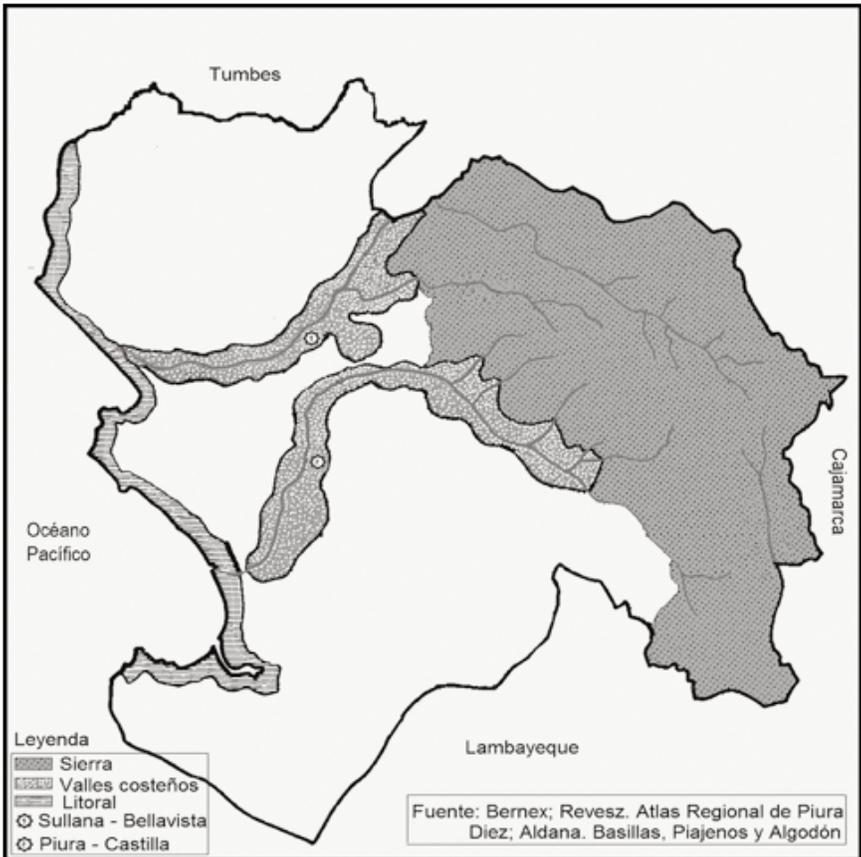
Sin embargo y más allá de esta dinámica de reconfiguración territorial es significativo que desde el inicio la división tripartita mencionada sea el germen de la matriz que nos permite distinguir hoy tres espacios subregionales claramente diferenciados ecológicamente, por su padrón de poblamiento y de urbanización y por el tipo de actividades económicas predominante:

- La sierra o *Área Andina* donde se complementan agricultura de subsistencia y pequeña ganadería.
- Los *valles agrícolas costeros*, las cuencas del Chira y del Piura, o área central donde gravitan intercambios económicos y migraciones internas y

coexisten hoy pequeña agricultura comercial, agricultura empresarial y agroindustria.

- *El litoral*, extensa franja con más de 360 km de longitud y cuyos habitantes están vinculados a la actividad petrolera y pesquera.

**Piura: Sub espacios regionales**



Los tres espacios considerados no son compartimentos estancos. Cada día flujos de personas y de mercancía, intercambios monetarios y la omnipresencia

de las telecomunicaciones en un mundo cada vez más globalizado, los conectan estrechamente. Por otra parte, el espacio regional de Piura se articula a su

“espacio vital”<sup>3</sup> nacional e internacional: norte y oriente del Perú<sup>4</sup>, sur del Ecuador, estados amazónicos del Brasil, cuenca del Pacífico y países asiáticos.

En lo que sigue, analizaremos en primer lugar y para cada uno de estos tres territorios subregionales algunos de los grandes cambios ocurridos en el siglo pasado. Luego en una segunda parte, más breve, presentaremos procesos y dinámicas territoriales más recientes.

### Primera parte—Un siglo de desarrollo en Piura<sup>5</sup>

*Nota preliminar sobre la modernización productiva en el litoral y los valles costeros—oro negro y oro blanco—y la correlativa postergación de la sierra*

La modernización productiva, entendida como proceso de innovación, movilización sistemática de talentos y de capitales, de transformación tecnológica y de integración al mercado, se comenzó a dar de manera sostenida en Piura a inicios del siglo pasado con el desarrollo de la producción y de las exportaciones petroleras en el litoral (*el oro negro*) y con el desarrollo de la producción y de las exportaciones algodonearas en los valles costeros (*el oro blanco*).

Por su simultaneidad en el tiempo, se puede apuntar algunas semejanzas

entre los dos procesos: la orientación hacia el mercado internacional, la realización compulsiva de estudios técnicos por especialistas foráneos, los conflictos en torno a derechos de propiedad, la importación de maquinaria y la generación de migración interna. Sin embargo éstas y otras similitudes son relativamente secundarias frente a la enorme diferencia de articulación con la sociedad regional en uno y otro caso.

La explotación del petróleo se realizó mediante la importación de técnicos y de mano de obra proletarizada a un sector de la franja litoral, árido y poco poblado. Culminó con la creación del complejo industrial de Talara, de interés estratégico nacional, edificado a distancia de la constelación de ciudades y de redes sociales y comerciales existentes. En el caso del algodón se puede hablar de un verdadero proceso de hibridación social y técnica, realizado en forma descentralizada y orientado a la expansión, transformación y regulación de una actividad productiva asentada desde siglos en los valles del Chira y del Piura.

Si hasta los años 60, el polo petrolero constituyó un enclave único de su género en el país, la expansión del cultivo algodoneero en el norte no era sino un elemento entre otros de la dinámica más general de agroexportación, común al conjunto de valles de la costa peruana.<sup>6</sup>

3 Usamos la expresión ‘espacio vital’ por ser la utilizada en el documento *Acuerdo Regional Piura 2007-2021*, página 10.

4 Revesz 2003.

5 Parte de la información recogida en esta sección del texto se encuentra en Revesz y otros 1996, o ha sido presentado conjuntamente con José Canziani y otros en el seminario “Ciudades intermedias y desarrollo territorial” (Lima, mayo 2010) de próxima publicación.

6 Thorp y Bertram 1985.

El *área andina* por su parte no recibió estos flujos de inversiones en infraestructuras, tecnología y capital de trabajo. Permaneció al margen de estos procesos y fue progresivamente marginada de este modelo de desarrollo territorial.<sup>7</sup> La creciente articulación de los territorios costeros de Piura con la economía internacional y su rol de proveedores de productos de agroexportación como el algodón, y de materias primas estratégicas como el petróleo, determinaron que el peso económico se trasladase marcadamente hacia la costa, mientras en contrapartida la sierra se aislaba de forma progresiva.<sup>8</sup> Las carreteras que comunican las regiones costeras se construyeron en desmedro de las de la serranía.

De esta manera, este espacio regional comienza a desempeñar un rol marginal en la economía regional, con una producción sustancialmente destinada al autoconsumo y como zona exportadora de mano de obra. Así mismo se estancó su crecimiento urbano.

## 1. El área andina, un territorio de alta ruralidad

A pesar de que la región de Piura sea un espacio reputado esencialmente

costero, el 30% de su territorio está conformado por un conjunto socio-económico y orográfico netamente diferenciado, ubicado sobre los 600 metros de altitud en la vertiente occidental de los andes, en una zona de transición entre los Andes septentrionales (Venezuela, Colombia, Ecuador) y los Andes centrales (Perú y parte de Bolivia).<sup>9</sup> Prácticamente es el punto de contacto entre la costa occidental y la selva amazónica. La porción piurana de la cordillera occidental de los Andes no solo es la más baja de todas sino que sus primeras elevaciones son las más lejanas de la costa en toda Suramérica. Más de 300 kilómetros la separan del mar.

Una serie de características peculiares de carácter fisiográfico pero sobre todo humano la distinguen del resto de la región andina del Perú. Su cercanía a la línea ecuatorial, y a una amplia faja costera, su baja altitud relativa y el aumento de la humedad con la altitud<sup>10</sup> han determinado que el espacio serrano cuente solo con tres pisos ecológicos.<sup>11</sup> Bosques de neblina y páramos, y sus mayores cumbres ubicadas al noroeste (3.942 m.s.n.m.); constituyen la principal fuente de biodiversidad y de *provisión* de recursos hídricos de la región Piura.

7 Trivelli y otros 2009: 155-156.

8 Aldana y Diez 1994: 30.

9 Los Andes meridionales se extienden entre Chile y Argentina.

10 A diferencia de los Andes centrales, en Piura la humedad ambiental se incrementa –no disminuye– con la altitud. Por este fenómeno de “inversión climática”, la sierra de Piura es una zona tropical. Coexisten zonas donde se cultivan el café y la caña de azúcar, con otras donde predominan trigos, ajo, arvejas, ocas y ollucos.

11 La “Zona de transición”, primer piso ecológico de la sierra se extiende entre los 600 y los 1.200 msnm; la Quechua hasta los 3.500 msnm; la Jalquilla hasta las más altas cimas, cerca de los 4.000 msnm (Aldana y Diez, op. cit.)

A pesar de la diversidad de clima, de altitud, de vegetación que la atraviesa, la sierra de Piura aparece en la región como una unidad porque tiene un patrón de asentamiento y producción común, radicalmente diferente al de la costa, que a su vez es el fundamento de una sociedad más homogénea que la costeña. Población dispersa en un territorio donde no hay ciudades grandes.<sup>12</sup> A pesar de concentrar solo el 19% de los habitantes de la región y de ser predominantemente rural, esta población no es pequeña. Las dos provincias más los distritos de sierra de la provincia de Morropón suman en el censo 2007 cerca de 283 mil personas, en palabras de María Isabel Remy “una población superior a la registrada en los departamentos de Pasco, Tumbes, Moquegua o Madre de Dios”. Las dos principales actividades económicas, con altos componentes de subsistencia son la agricultura y la ganadería extensiva (vacuno) que se combinan en forma diferenciada según los pisos ecológicos. La articulación con las ciudades intermedias de la costa padece de un enorme déficit de infraestructura vial al interior del espacio serrano.

Durante buena parte de la colonia, la sierra fue despensa de Piura y punto de paso obligado de la ruta comercial hacia Loja, Cuenca y Quito.<sup>13</sup> Funciones que empezarían a perder paulatinamente desde el establecimiento de la República. Como lo hemos señalado,

desde el fin del siglo XIX, su importancia económica fue desplazada por la articulación directa con la economía y el desarrollo sostenido de la faja costera (pesca, hidrocarburos en el litoral; enormes infraestructuras de riego para el monocultivo de algodón y agroindustria en los valles costeros). Poco a poco, la sierra aparece menos en el escenario regional. Para muchos su visibilidad se reduce a la peregrinación anual al “Señor Cautivo de Ayabaca” y las visitas a los curanderos de las “Lagunas de las Huaringas” en los alrededores de Huancabamba.

Entrando al siglo XX, las haciendas serranas enfrentan -además de una crisis económica- las protestas de los colonos y arrendatarios<sup>14</sup> mientras asisten a la reconstitución y posterior reconocimiento de las comunidades indígenas.<sup>15</sup> Con el apoyo de los nuevos partidos políticos, yanaconas y comuneros reclaman mejores condiciones de vida y derechos consuetudinarios; al interior de las haciendas y de las comunidades se forman núcleos de dirigencia similares y, años más tarde, la desaparición del régimen hacendatario implicaría la generalización de la comunidad campesina en todo el espacio rural serrano y poco después, ante el vacío de autoridad, la aparición de las *rondas campesinas*.

Son expresión del nuevo protagonismo del campesinado serrano que se erigió en guardián de su territorio. La crisis de 1983, acentuada en la región

12 Las dos ciudades más importantes, Huancabamba y Ayabaca, no alcanzan los 7.000 habitantes.

13 Revesz y otros 1996: 517.

14 Apel 1991.

15 Diez 1992.

por los efectos del fenómeno de El Niño, hizo más precaria la economía campesina e insoportable la agresión de los abigeos, que muchas veces gozaban de la complicidad de los jueces y de la policía. Son centenares de rondas y millares de ronderos los que se organizan en estos años para restablecer un mínimo de seguridad, de orden y de confianza mutua. Más allá de la vigilancia nocturna de los caminos y del ganado, las rondas arbitraron y solucionaron todo tipo de conflictos dentro de un espíritu de cooperación y de autonomía. Elijiendo sus autoridades, debatiendo los asuntos locales y renovando la identidad comunitaria, las rondas se desarrollaron como una experiencia de democracia participativa.<sup>16</sup>

Hoy se movilizan contra la intromisión en su territorio de las empresas mineras y para la defensa de su ecosistema, destacándose en el caso de Majaz / Río Blanco la potencia del actuar de las organizaciones de la zona, como:

- Central Provincial de Rondas Campesinas de Huancabamba.
- Central de Rondas Campesinas de Pacaipampa.
- Federación de Comunidades y Rondas Campesinas de Ayabaca.

Que integran el Frente de Defensa del Medio Ambiente la Vida y Agro de Ayabaca, Huancabamba, Pacaipampa.

En contraste con este dinamismo político, todos los indicadores sociales confluyen para denotar que los pueblos del área andina viven una marcada situación de marginación y empobrecimiento.<sup>17</sup>

Nos limitaremos a mencionar uno de carácter demográfico. La tasa casi nula (0.3) de crecimiento intercensal de la población entre 1993 y 2005, pone en evidencia que - al igual que en otras zonas del país pero a diferencia del litoral y de los valles piuranos - si bien la población serrana no decrece, pierde su peso relativo, exporta mano de obra y envejece.<sup>18</sup>

Políticamente los pueblos de la sierra de Piura están organizados en 22 distritos pertenecientes a 3 provincias.<sup>19</sup> La totalidad de estas municipalidades son rurales según la definición de la Ley Orgánica de Municipalidades vigente, su población urbana no excede la mitad de su población total. Son eminentemente rurales, pues 20 de estos 22 distritos tienen más del 75% de población rural. Destaca la ausencia de ciudades importantes involucradas en un proceso de crecimiento y articuladoras del espacio

16 Starn 1989; Huber 1995.

17 Hurtado 1997.

18 Esta tasa de crecimiento intercensal es de 1.7 para las dos principales aglomeraciones urbanas de la región (Piura y Castilla, Sullana y Bellavista), de 1.3 para los valles costeros (sin incluir estas dos ciudades) y de 1.6 para el litoral (provincias de Talara y Paita, y distritos litorales de la provincia de Sechura).

19 Los 10 distritos de la provincia de Ayabaca, los 8 distritos de la provincia de Huancabamba, y 4 distritos serranos de la provincia de Morropón de la cual la capital y parte de su territorio está ubicado a pie de monte.

andino. Sólo las dos capitales de provincia, Huancabamba (6.852 hab.) y Ayabaca (6.047 hab.), dos de las ciudades más antiguas de la región, concentran más de 5.000 personas (censo 2007). La posibilidad de que existieran ciudades importantes en el área andina está limitada por la relativa cercanía a las grandes ciudades costeñas (Piura, Sullana, Chiclayo). Predomina una nube de centros muy pequeños y dispersos, cuyo papel administrativo y comercial es limitado. Esta situación y la ausencia de una red urbana jerarquizada, acentúa el aislamiento de la mayor parte del territorio serrano. Representa un desafío para alcanzar el desarrollo integral y sostenible del territorio piurano.

## 2. La modernización del agro costeño en Piura

La importancia económica y comercial de Piura es un hecho relativamente reciente que se inició al principio del Siglo XX. El elemento determinante fue el desarrollo continuo de la capacidad productiva de las cuencas del Chira y del Piura, transformadas a partir de un sistema de infraestructura de riego en extensos oasis, y de la especialización regional en la exportación de un algodón de alta calidad. La construcción de sistemas de canales permitió cuadruplicar en este siglo el área cultivada en los valles de la costa piurana y fue la base para la concentración de tierras por nuevas haciendas algodoneras que desplazaron los productores nativos y relativizaron el peso de la economía campesina.

Es en torno al nuevo sistema agrario, que se ordenaron centros poblados, vías de comunicaciones, empleo de la fuerza laboral, casas comerciales, dinámica universitaria, sistema financiero y un conjunto de grandes inversiones públicas. A pesar de la transformación del entorno económico y de la emergencia de nuevos cultivos, este sistema condiciona buena parte del desempeño de la pequeña agricultura de hoy.

El acceso al agua no solo sustenta la actividad agraria sino focaliza la actividad social y condiciona la existencia misma del poblador; los principales asentamientos humanos de esta área se ubican a lo largo de los dos grandes ríos de origen andino que atraviesan la franja costera para arrojar sus aguas en el Pacífico: el *Piura* y el *Chira*, río internacional éste, conocido como el Catamayo en su parte ecuatoriana.

### *Cuatro etapas en la transformación del espacio agrario costeño*

La reorganización del espacio y la ampliación del área cultivada a partir de la implementación de la red regional de infraestructura de riego se realizan en cuatro etapas sucesivas que marcan cada una de ellas, una intervención creciente del Estado.

- Al principio, serán agricultores privados los que construirán los primeros canales en el *Bajo Piura* y en el *Chira* (1895-1905).
- A fines del oncenio de Leguía será la comisión presidida por Sutton la encargada de ejecutar unas ampliaciones de los canales en estos mismos valles (década de los '30).

- Posteriormente, Odría conseguirá la ayuda del Banco Mundial para la derivación del Quiroz afluente del Chira y la creación de la *Colonización San Lorenzo* (1951-1964).
- Por último, con la construcción del reservorio de *Poechos* y el *Proyecto Chira-Piura* todavía en curso, se interconectó las dos cuencas hidrográficas, permitiendo al Bajo Piura disponer de agua a lo largo del año y el paso del riego por bombeo al riego por gravedad.

Por ser sintomático de las tensiones territoriales intrarregionales, enfocaremos el caso San Lorenzo:

En el siglo XIX ya se había planteado la derivación de las aguas del río Quiroz, perteneciente a la cuenca del Chira, hacia el Bajo Piura. La obra que utilizó la quebrada de San Francisco, afluente del río Piura a la altura de Tambogrande, supuso construir 8 kms de túneles y se realizó en veinte meses, inaugurándose en 1953.

Pero esta derivación no era más que la primera etapa de un proyecto mucho más ambicioso: la creación *ex-nihilo* de un oasis de cuarenta y cinco mil hectáreas en el despoblado mediante la irrigación, licitación y venta de tierras nuevas. Gracias a un préstamo del Banco Mundial al gobierno del general Odría se construyó la represa de San Lorenzo de 258 millones de M3. de capa-

cidad inicial, cerca del caserío de Las Lomas, y alrededor de 500 km. de canales secundarios revestidos. Sin embargo, hubo marchas y contramarchas<sup>20</sup> postergándose la lotización y la colonización hasta 1963.

Durante esos diez años, los hacendados del Bajo Piura habían utilizado la totalidad del agua derivada y no querían ni podían renunciar a ella. En consecuencia, el área de la colonización proyectada se redujo a la mitad, decretándose en 1966 limitar las reparticiones en lotes a 21.000 has. El vecino Bajo Piura, sobrepoblado, veía su desarrollo bloqueado por la lotización de tierras en beneficio de colonos venidos de todo el país, mientras que la obra de San Lorenzo, técnicamente exitosa, se develaba hidráulicamente insuficiente y financieramente desastrosa; las anualidades pagadas por los colonos cubrían menos de la tercera parte de las inversiones.<sup>21</sup>

Por otra parte, el ordenamiento de la colonización, previniendo posibles deficiencias en el aprovisionamiento, "programó que el 40% de la superficie de cada parcela se destinara a cultivos permanentes, principalmente frutales a los cuales se dedicaría exclusivamente el agua en años de escasez". Eso impulsó una marcada especialización del nuevo oasis donde al lado del algodón y del arroz se desarrollan ahora limón y mango, siendo San Lorenzo el primer productor de estos dos frutales a nivel nacional.

20 Hirschman 1965.

21 Collin Delavaud 1984: 117.

### *El Proyecto Chira-Piura y la conexión de las cuencas*

Frente al impasse producido, el sistema de regulación definitiva del riego en el Bajo Piura se realizaría mediante la construcción de la represa de Poechos en el Chira, la conexión de las dos grandes cuencas hidrográficas y la derivación del excedente de aguas del Chira hacia el Piura. El estudio de factibilidad de lo que sería el Proyecto Chira-Piura, se realizó entre 1964 y 1967 y sería ejecutado por el Gobierno Militar de Velasco.

El Chira y el Piura, incluyendo la colonización San Lorenzo y la nueva área de Cieneguillo a lo largo del canal de derivación del Chira-Piura, conforman ahora un oasis de más de cien mil hectáreas irrigadas. No significa eso que no existan problemas ni amenazas: el mantenimiento del sistema de canales de San Lorenzo es precario, la represa de Poechos está en proceso de colmatación, existen tendencias de salitramiento en el Bajo Piura y el Alto Piura sufre de escasez crónica de agua.

Las inversiones en grandes infraestructuras de riego, el acaparamiento y concentración de tierras campesinas por empresas privadas, la adopción de nuevas variedades genéticas, la reglamentación del cultivo como componente del control de plagas, la mecanización de las labores agrícolas, del transporte y del procesamiento del producto, el establecimiento de entidades y la canalización de flujos comerciales y financieros son

los principales factores económicos, técnicos, sociales y normativos que definieron muchos de los condicionamientos y de los rasgos de la agricultura de hoy en día y que contribuyeron en forma decisiva a reconfigurar el espacio regional.

El auge de la producción algodонера trajo consigo la implantación de una red de empresas comerciales y financieras no sólo para la exportación de la materia prima sino para la importación y distribución de insumos y de maquinaria. En particular, en base a la comercialización y la transformación de la pepa y de la fibra extra larga del algodón Pima se levantó una cadena integrada agroindustrial y agroexportadora: acopio, desmote, control de calidad (clasificación), fabricación de aceite, hilandería, además, almacenes y servicios de embarque y aduanaje en el puerto de Paita enlazaron el mercado interno con el externo que impulsaron el crecimiento urbano. Vale la pena recalcar que este proceso de modernización agraria incorporó no sólo al mundo de los hacendados sino también a los pequeños productores costeros, subordinándolos al complejo agroindustrial.

Esta transformación agroindustrial es la base sobre la cual se asentó el desarrollo de las dos grandes ciudades de la región, Piura quinta ciudad del país (363.444 hab.)<sup>22</sup> y Sullana decimotercera (164.818 hab.)<sup>23</sup>, separadas por apenas 35 km, creándose un fenómeno de bipolaridad y de complementariedad en el control y la articulación de los dis-

22 Cifras de 2007, incluye Castilla.

23 Cifras de 2007, incluye Bellavista.

tritos de estas dos cuencas. Con su estrecha vinculación vial, un tiempo ferroviaria,<sup>24</sup> con el puerto de Paita se conforma el triángulo que constituye ahora el corazón económico de esta región.

Hasta antes de los años 60 no existía en Piura la posibilidad de acceder a la educación universitaria lo que alentaba la migración temporal o definitiva de los futuros profesionales hacia Trujillo o Lima. La creación en 1962 de la Universidad Nacional de Piura (UNP), universidad pública y en 1968 de la Universidad de Piura (UDEP), universidad privada, reforzaron en este aspecto la autonomía y la integración regional.

Antes de la Reforma Agraria (RA) del Gobierno de Velasco, el agro costeño estuvo dominado por las haciendas medianas y grandes. Hoy en estos valles, predomina la *pequeña agricultura comercial*<sup>25</sup> - una parte de ella que se desempeñaba ya al margen de las haciendas y luego de las cooperativas; la otra generada por la parcelación de las empresas asociativas creadas por la RA-dedicada principalmente al cultivo del arroz y del algodón.

Sin embargo, a pesar de la permanencia de estos dos monocultivos, en

los últimos 30 años el agro piurano ha conocido una cierta reconversión productiva en la cual predomina la progresión de los frutales. En cuanto al peso económico de estos cultivos emergentes, se puede señalar que Piura es el primer productor nacional tanto de *mango* como de *limón*, con respectivamente 66.8% y 64.1% de la producción total nacional.

Esta evolución se inscribe en *espacios productivos* subregionales específicos. Por un lado, la predominancia del arroz y del algodón se localiza principalmente en el Medio y Bajo Piura y en el Chira. Por el otro, el mango y el limón se concentran en San Lorenzo y en el Alto Piura. El plátano, particularmente orgánico, se está desarrollando paulatinamente en el Medio Chira y en el Alto Piura.

#### *Algodón vs arroz*

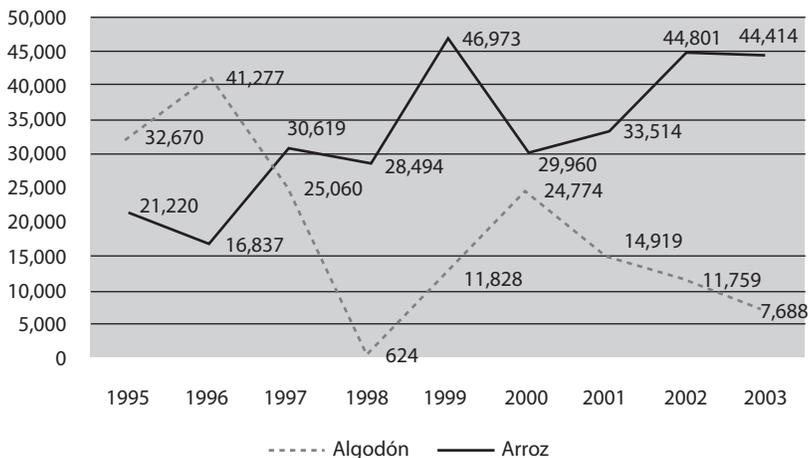
Un fenómeno relativamente reciente y particularmente llamativo es el declive del cultivo emblemático de la región, el algodón Pima y correlativamente la *progresión del arroz* su principal cultivo de sustitución.<sup>26</sup>

24 Ferrocarril Paita-Sullana-Piura (1887-1959).

25 Unidades que basan su producción fundamentalmente en la mano de obra familiar y que dirigen la mayor parte de su producción hacia el mercado.

26 En 2003, Piura con 17.3% de la producción nacional era ya el segundo departamento arrocero del país, justo detrás de Lambayeque.

**PIURA: Área sembrada 1995-2003**  
(hectáreas)



Por un lado esta situación se origina en la pérdida de rentabilidad del algodón debido al estancamiento de su cotización internacional, agravada por el control oligopsonico en el Perú de su comercialización. Otros factores de carácter regional han de ser también tomados en cuenta. Primero, la posibilidad que se presentó al Bajo Piura de sembrar arroz por el acceso permanente a agua de riego desde la culminación en los 80 del proceso de conexión de las cuencas. En segundo lugar, los efectos del FEN extraordinario de 1998 que al igual que el de 1983, aniquiló la campaña algodонера, aferrándose los pequeños productores con mayor fuerza al cultivo del arroz “casi como la única tabla de salvación”.

En este contexto, los agricultores descubrieron que frente al algodón tenía una serie de ventajas comparativas:

- Es de un período vegetativo más corto.
- No tiene plagas ni enfermedades importantes. Se obtienen buenos rendimientos.
- Es de fácil manejo agronómico y comercial.
- El agricultor lo puede almacenar en su casa, y comercializarlo cuando más le convenga, o puede alimentarse con él.
- El bajo costo del agua de riego, hace que la gran cantidad de agua que consume, no repercuta en los costos de producción.

Sin embargo, si bien en una perspectiva de corto plazo el cultivo del arroz parece casi ideal, plantea serios problemas de sostenibilidad a mediano y largo plazo:

Dadas las condiciones actuales de conducción del cultivo del arroz (como monocultivo, sin sistema de rotación, con drenaje insuficiente, etc.) en los suelos de Piura se está produciendo una degradación sistemática, permanente y acelerada del recurso suelo (salinización, elevación de la napa freática en el Bajo Piura, etc.) cuyo resultado a mediano plazo será la pérdida de la capacidad agrícola de dichos suelos.

Los grandes volúmenes de agua que consume el cultivo de arroz, afectan la adecuada atención de otros cultivos y la posibilidad de incorporar nuevas áreas de tierras a la agricultura.

#### *Diversidad de horizontes temporales*

En lo que precede hemos presentado las grandes inversiones públicas como una secuencia armoniosa de acondicionamiento progresivo del territorio. En realidad se inscriben en horizontes temporales diferentes.

Ciertos proyectos se inscriben en el tiempo largo. Es el caso de la construcción de las grandes infraestructuras hidráulicas. Tres ejemplos:

En el final del siglo XIX ya se había planteado:

- La derivación de las aguas del Río Quiroz, considerada por Víctor Egiguren en su "Estudio de la riqueza territorial de la provincia de Piura" publicado en 1894. Se realizó en 1953.
- La derivación del excedente de aguas del Chira, mediante la interconexión

de las cuencas del Chira y del Piura fue propuesta por el ingeniero Duval en 1874. Se realizó en los '70.

- La derivación de las aguas del Huanabamba para solucionar los problemas del Alto-Piura (Viñas y Reyes 1894). En el 2011 estamos en los inicios del proyecto. Pero desde Sutton (1920) sus aguas están reservadas para el gran proyecto de irrigación de las pampas de Olmos, creando malestar en los piuranos.

Otros proyectos se planifican y abortan en un tiempo corto por el cambio en las condiciones políticas y económicas. El caso emblemático es el del Mega Proyecto del Complejo Minero Industrial de Bayóvar que iba a crear millares de empleos y cuyo aporte al PBI debía ser del 8%. El proyecto se inició en 1974 con el diseño de un programa de inversiones de 11 años (1976-1986) que no fue asumido por el segundo gobierno de Belaúnde. No habría que deducir que el cambio de régimen implica automáticamente la interrupción de los proyectos de inversión pública. Los estudios y la planificación del proyecto Chira-Piura se realizaron en 1964-1967 con el primer gobierno de Belaúnde. Luego el gobierno del general Juan Velasco Alvarado llevó a cabo en 1970 la construcción de la primera etapa. De igual manera, si bien la situación de San Lorenzo se complicó al perder un apoyo importante con la salida de Odría del poder, no fue interrumpido.

### 3. El litoral, puertos, pesca e hidrocarburos

#### *Mar y tierra*

El Sub Espacio Litoral (marino costero), se extiende entre Máncora al norte y Bayóvar al sur. Sus centros poblados, caletas, campamentos mineros, ciudades y puertos se alinean a orillas del Océano Pacífico a lo largo de sus 398 Km. de costa. Dispone de una diversidad de recursos (petróleo, gas, fosfatos, especies marinas, mar, playas, bahías) que generan actividades económicas rentables (petroquímica, minería, pesca artesanal e industrial, producción de harina y enlatados; turismo, puertos y facilidades para prestar servicios de exportación e importación).

Una potencialidad importante del litoral piurano, es su localización estratégica que lo conecta con Lima por el sur y con Guayaquil en Ecuador por el norte, a través de la Carretera Panamericana; y su ubicación en el extremo oeste de la futura Carretera Bioceánica, que lo conectará a Manaos en Brasil.

Sin embargo, por el momento sufre de un déficit de integración longitudinal por estar las tres zonas en que se divide - Norte (Talara); Centro (Paita) y Sur (Sechura) - sin comunicación vial directa.<sup>27</sup> Por otra parte se perfilan varias amenazas que necesitan ser enfrentadas.

- Contaminación Marino Costera por la coexistencia de actividades económicas potencialmente contami-

nantes: fábricas; puertos; extracción, almacenamiento y refinamiento de Petróleo; minería, maricultura.

- Cambios en la temperatura del mar por variabilidad climática (FEN) en el marco del proceso de Cambio Climático en marcha.
- Migración desordenada de las provincias pobres de Piura hacia la costa.

La principal transformación territorial de este espacio árido ocurrida en el siglo pasado ha sido el crecimiento urbano y el desarrollo de dos grandes puertos, Talara y Paita vinculados respectivamente a la industria petrolera y a las actividades pesqueras. Son ahora, detrás de Piura y Sullana la tercera y cuarta ciudades de la región con mayor población.

El espacio litoral es predominantemente urbano, y su población rural puramente residual. La población total en el año 2007 era de 234.883 personas. El 98.57% calificada por el INEI como urbana y el 1.43% como rural.

El 89.7% de la población, vive en ciudades de más de 5.000 hab. 8.7% vive en núcleos de más de 100 casas o en capitales de distrito. 1.43% de su población vive en pequeños núcleos o dispersa. Estos núcleos urbanos se distribuyen en forma diferenciada en las tres zonas mencionadas más abajo:

#### *Litoral norte (Máncora-Talara)*

Con ciudades intermedias uniformemente distribuidas: Máncora (10.128

27 La construcción de los tramos que faltan en la "Carretera Costanera" Sechura - El Ñuro, forma parte de los proyectos previstos en el Acuerdo Regional Piura 2007- 2021.

hab.); Los Órganos (8.379 hab.); y El Alto (6.866 hab.); Lobitos (1.456) aún pequeña pero con muchas perspectivas de crecimiento; Talara (83.743 hab.) y Negritos (12.144 hab.).

#### *Litoral centro (Paita)*

Con 66.584 hab. en la ciudad puerto y sin centros urbanos importantes a su alrededor (solo Yacila con 1.184 hab. y la caleta La Islilla con 1.831 hab.). Separada de Talara y de Sechura por falta de una carretera adecuada.

#### *Litoral sur (Sechura)*

Con 23.250 hab. en la ciudad capital de la provincia y con un pie en el litoral y otro en el Bajo Piura; en la zona litoral se articula con pequeños centros poblados cercanos como: Parachique-la Bocana (4.515 hab.); y Puerto Rico (1.213 hab.)

Lobitos y Máncora se vienen identificando con actividades de servicios orientados al turismo, con un crecimiento importante de la pequeña empresa en comercio y servicios.

Talara y Paita están identificadas con la modernidad industrial con relaciones de trabajo asalariado, y asociatividad para la defensa de derechos sindicales.

El área litoral de Sechura a Bayóvar se dedica mayoritariamente a la pesca artesanal e industrial, con actividades de maricultura en consolidación y un sector pesquero industrial moderno y consolidado, a lo que ahora se suma la posibilidad de participar de alguna forma en la construcción y puesta en marcha del nuevo puerto y el desarrollo minero no metálico de Bayóvar.

Los procesos de urbanización de Paita y Talara son diferentes. En el primer caso la ciudad actual es el fruto de la superposición de una serie de espacios históricos durante más de cuatro siglos. Transitaban por ella los flujos comerciales dirigidos hacia Europa, entre los cuales figuraban en primer lugar en el siglo pasado las exportaciones de fibra de algodón Pima. El desarrollo urbano reciente proviene de la penetración de industrias y de flujos migratorios en una ciudad ya existente. Por su lado el proceso de urbanización de Talara nace en relación a una industria vinculada a la proximidad de fuentes de materia prima alejadas de asentamientos existentes. Como lo veremos la división del trabajo al interior de la empresa predetermina la estructuración del espacio habitacional.

Antes de focalizar nuestra atención sobre estas dos ciudades-puerto, introduciremos brevemente algunos elementos de contexto (pesca y explotación de hidrocarburos) vinculados a su crecimiento.

#### *Una larga tradición pesquera*

A lo largo del litoral piurano, la riqueza ictiológica del mar es excepcional por ser zona de encuentro de las corrientes frías del sur y cálidas del norte. En tiempo normal Piura aporta la mayor presencia y diversidad de especies para consumo humano dirigidas al mercado nacional.

Pero dicha abundancia varía mucho en función de las condiciones oceano atmosféricas, en particular de la fuerza de la contra corriente del Niño cuando un exceso de aguas cálidas, al bajar desde el Ecuador, inhibe la surgencia de aguas

frías y llega a producir una intensa mortandad de organismos marinos. Pero abundancia y escasez dependen también estrechamente de la relación entre pesca y medio ambiente que se altera gravemente cuando ocurre el fenómeno de sobrepesca. En los últimos años, las condiciones bio oceanográficas están cambiando en Piura y con ellas, también cambia la canasta de especies disponibles, pasando de sardina, jurel, lisa y caballa a anchoveta, pota, anguila, calamar y concha de abanico; obligando a pescadores, armadores y empresarios a adaptarse para proseguir con la actividad.

Hoy en día, cerca de la tercera parte del pescado de consumo humano directo desembarcado en el Perú proviene del litoral regional. Se conjugan así por un lado el potencial de la zona donde los encuentros de aguas marinas frías y calientes generan afloramientos constantes que favorecen la renovación de los nutrientes planctónicos propicios a la concentración de recursos hidrobiológicos, y, por el otro, la habilidad técnica de los pescadores, fruto de una tradición inmemorial. Hasta hace poco la referencia emblemática de esta pesca artesanal eran las balsas y balsillas de origen pre-colombino con sus velas y redes de algodón. Ahora las embarcaciones de madera utilizadas tienen motor pero en su mayoría están desprovistas de instrumentos de navegación y de equipos mecánicos de pesca.

La Región Piura dispone de 24 puntos de desembarque para productos hi-

drobiológicos, cuenta con 2.200 embarcaciones y 9.103 pescadores relacionados directamente con la extracción. A la comercialización, transporte y otras actividades conexas se dedican más de 37.000 personas. También están vinculados a este sector los pobladores que compran y venden pescado o lo transportan y a muchos otros que sin estar registrados encuentran en la pesca artesanal una manera de crearse un empleo y obtener un ingreso.

En el 2006, el aporte de Piura al Valor Agregado Bruto pesquero del Perú fue el 43.7%. La actividad pesquera aportó el 3.8% del Valor Agregado Bruto de Piura en el 2006, sin contabilizar la parte de manufacturas (16.9% del VAB) que corresponde a procesamiento industrial de productos.<sup>28</sup>

Después de hidrocarburos y agricultura, la pesca representa el tercer gran sector primario extractivo de la región. Es importante recalcar que la "Visión de Piura" en el *Acuerdo Regional* de julio 2007, señala a la actividad pesquera como uno de los 5 componentes principales de su plataforma productiva, cuya gestión debe garantizar el desarrollo humano sostenible.

#### *Los vaivenes institucionales de la explotación de los hidrocarburos*

Durante la mayor parte del siglo XX, la explotación del petróleo estuvo monopolizada por compañías extranjeras instaladas en el litoral piurano. La IPC

28 Información proporcionada por la Dirección General de la Producción del Gobierno Regional de Piura, 2010.

(Internacional Petroleum Company), filial de la Standard Oil of New Jersey (E.E.UU.), ingresó en el Perú en 1914 como empresa operadora contratada por la London Petroleum Company, consorcio que se constituyó al final del siglo XIX, para extraer petróleo en los campos de La Brea y Pariñas, ubicados en la provincia de Talara. En 1924 se realizó el traspaso de los derechos de explotación a la IPC, creándose enclaves, espacios privados- extranjeros de economía cerrada, que escapaban a las normas del país. Talara se rigió por sus propias leyes sin rendir cuentas al estado peruano. Situación que caducó en octubre 1968 con la expropiación de la IPC, pasando la actividad petrolera a ser administrada por la empresa pública Petroperú. Veinticinco años después la privatización estará a la orden del día y en 1993 se crea el nuevo ente estatal Perupetro encargado de la supervisión de los contratos petroleros, mientras que la empresa Petroperú se constituye en un simple contratista en competencia con otras compañías petroleras.

A principios del siglo XX, gracias a los yacimientos de Talara, el Perú era el primer exportador de América Latina. En los años treinta más del 80% se destinaba a la exportación embarcándose desde el puerto de Talara. En las décadas siguientes el consumo nacional creció a un ritmo más rápido que el de la producción de la zona, siendo las reservas limitadas, lo que obligó al Perú - en 1961 - a ser importador de petróleo. La instalación de plataformas marinas

por la compañía Belco con el fin de extraer el petróleo del Zócalo Continental y luego el inicio de la explotación de los yacimientos selváticos revertieron esta situación. La producción selvática transita por el oleoducto nor-peruano cuyos terminales llegan al Puerto Bayóvar en la provincia de Sechura, quedando el aporte del litoral piurano en los últimos años a la tercera parte de la producción nacional.

### *Los tres grandes puertos*

#### *a. Paita*

Fundado en 1532 con el nombre de *San Francisco de Payta de Buena Esperanza*, el puerto de Paita entró temprano en la historia del Perú.<sup>29</sup> Durante siglos, antes que se abriera la ruta del Cabo de Hornos, los viajeros que llegaban de Europa solían desembarcar en Paita antes de proseguir por tierra su camino hasta Lima a lomo de mula. Fue durante largo tiempo expuesta a los corsarios y a los riesgos de las epidemias. Manuela Sáenz (1796-1856), la compañera y amante de Simón Bolívar, refugiada en Paita después de la muerte del Libertador, falleció allí por una de las epidemias de difteria.

El crecimiento de la ciudad fue frenado hasta la mitad del siglo XX por la carencia de agua para consumo humano. Venía en balsas desde Colán en el estuario del Chira. Hoy se abastece, conjuntamente con Talara, por un sistema moderno cuya planta de bombeo

---

29 Glave 1991.

está en El Arenal a orillas del Bajo Chira. Sin estas instalaciones las dos ciudades no podrían sobrevivir.<sup>30</sup>

También, hasta 1967 cuando se construyó el “terminal de Paita”, el puerto quedará desprovisto de equipos modernos.<sup>31</sup> Funcionaba como fondeadero profundo protegido de los vientos y que necesitaba el trasbordo de mercaderías en barco. Así mismo durante el régimen velasquista y conforme al Plan Inca se construyó en Paita un imponente complejo pesquero administrado por la Marina de Guerra del Perú. Posteriormente se privatizó en su mayor parte. Entre las principales empresas beneficiarias figuran Hayduk, Austral y Copeinca.

Hoy en día Paita es el segundo puerto del país en cuanto al movimiento de naves como de contenedores. Ha tenido un papel protagonista en el asentamiento y consolidación de la vocación exportadora de la región, principalmente de productos agrícolas y más recientemente de productos pesqueros con la instalación de nuevas y grandes empresas industriales pesqueras. La actividad exportadora y los servicios derivados dieron a Paita un fuerte dinamismo a nivel regional pues se constituyó en un foco atractivo de población, creciendo a un ritmo elevado. Entre 1961 y 2007 su población se ha multiplicado por siete. Paita no es sólo el principal puerto del norte del Perú, y un importante centro de actividad pesquera sino la cuarta ciudad de la región y el punto terminal

de la carretera y corredor bioceánico nororiental. Por falta de espacio a proximidad inmediata del puerto, migrantes, plantas industriales y almacenes para contenedores se instalan en el desértico y vasto tablazo que lo rodea.

#### b. Talara

Bien diferente es el proceso de urbanización de Talara, largo tiempo *territorio de excepción*, hoy segundo puerto y tercera ciudad regional (87.343 hab. en 2007) y cuya transformación está ligada a los vaivenes de la actividad petrolera del país. Edith Aranda Dioses distingue tres etapas en esta evolución.<sup>32</sup> En primer lugar el campamento de madera. Luego la ciudad-empresa (1948-1968). Por último la ciudad abierta (de la expropiación de la IPC hasta hoy día).

Al iniciarse la actividad petrolera la pequeña caleta de pescadores de Talara se convierte en un centro poblado donde se alojan en condición precaria los trabajadores petroleros, campesinos procedentes de los valles del Chira y del Piura o pescadores de las caletas de los alrededores. Mientras la London Petroleum Company permaneció en la zona dotó a Talara de infraestructuras industriales, equipamiento del puerto y construcción de la refinería, pero no llevó a cabo la habilitación urbana del lugar.

Será otra compañía, la IPC que le sucedió a partir de 1914 en la zona, que se interesó en mejorar las condiciones de

30 Sin embargo, a excepción de Sechura, en todos los centros poblados del litoral el abastecimiento de agua potable tiene horario restringido (en Paita una hora al día) y a veces hay carencia durante varios días.

31 Collin Delavaud 1984: 313.

32 Aranda 1998.

vida, vivienda y servicios para la población ocupada en la actividad petrolera, procediendo a la construcción del *campamento de casas de madera*. El tamaño y la ubicación de las casas se realizaron según un orden jerárquico en estrecha relación del nivel socioeconómico y de la categoría laboral de los trabajadores y empleados. El campamento de Talara era cercado con una malla de alambre con el propósito de controlar el tránsito de las personas. Esta medida era solamente uno de los múltiples aspectos del control minucioso de la vida cotidiana – en los ámbitos del trabajo, de la vivienda, salud, educación y recreación – de la población dependiente de la empresa.

Luego, en 1947 y frente al deterioro con el paso del tiempo del campamento de madera la compañía opta por construir la nueva *ciudad-empresa* de material noble, concebida bajo el ideal de progreso y de integración social. Se edifica siguiendo un plan establecido por urbanistas y arquitectos haciendo de Talara una ciudad diferente de todas las del Perú. Aparecen amplias avenidas y parques. Cada casa tiene luz eléctrica y gas para la cocina pero los barrios son distribuidos y organizados en función del orden jerárquico en que la compañía ubica sus empleados, ingenieros y obreros mientras que permanece el control de la vida cotidiana en sus diversas dimensiones por la empresa.

Al retirarse la compañía de la ciudad en 1968 debido a la nacionalización del petróleo se abre la etapa de *ciudad abierta*. A esta época el desarrollo de la industria petrolera atrae un importante movimiento migratorio hacia la zona. Se desencadena un crecimiento urbano

caótico y desordenado. Se va generando progresivamente la formación de barriadas y el fenómeno de la tugurización. Talara en esta etapa se convierte en una ciudad, como tantas en el Perú y América Latina, donde la pobreza, la violencia urbana y el deterioro de los servicios constituyen evidencias cotidianas de crisis y desigualdad.

### c. Puerto Bayóvar o Puertos Bayóvar?

Además de Talara y Paita, el litoral piurano dispone ahora de un tercer puerto de otra índole y que a diferencia de ellos no implica gran concentración de mano de obra ni la creación de un foco de población significativo. En realidad se trata de dos infraestructuras e instalaciones técnicas especializadas independientes y distantes una de la otra aunque las dos se ubican al pie del macizo de la península de Illescas, al sur de la bahía de Sechura.

En primer lugar, el *Puerto Petrolero Bayóvar*, construido en 1976 en el marco de la construcción del Oleoducto Nor-peruano que transporta el petróleo de yacimientos de la selva peruana. El primer embarque de crudo se efectuó en 1977. Puede recibir buques tanques de hasta 250 mil toneladas de peso muerto, con una capacidad de operación de 100 mil barriles por hora como velocidad máxima de carga de petróleo mediante cuatro brazos de carga.

En segundo lugar el flamante *Puerto Minero Bayóvar* construido en 2010 y especializado en el embarque del mineral procedente de la reciente mina de fosfatos de Bayóvar. El mineral es transportado por una franja con capacidad de 3.500 TM por hora.

### **Segunda parte - Nuevos actores en el mundo rural y procesos recientes de apropiación del territorio regional**

En el umbral del presente siglo estamos presenciando una presión cre-

ciente de las industrias extractivas transnacionales sobre los recursos naturales de los espacios rurales de la región, y por otra parte a un inicio de concentración de la tierra por grandes empresas agroindustriales.

#### **Concesiones mineras por provincia en Piura 2011**

| <b>Provincia</b> | <b>Área Concesionada del Territorio (%)</b> |
|------------------|---|
| Sechura          | <b>64.9</b>                                 |
| Ayabaca          | <b>40.2</b>                                 |
| Huancabamba      | <b>32.6</b>                                 |
| Paíta            | <b>25.3</b>                                 |
| Piura            | <b>19.7</b>                                 |
| Sullana          | <b>10.9</b>                                 |
| Morropón         | <b>4.4</b>                                  |
| <b>Talara</b>    | <b>3.6</b>                                  |

Elaboración propia. Fuente: José de Echave CooperAcción. Junio 2011

Entre las principales inversiones y proyectos en ejecución cabe destacar el de Bayóvar en las tierras eriazas de la Comunidad Campesina San Martín de Sechura en la franja litoral costera. El proyecto integral está compuesto por cinco concesiones distintas: los fosfatos a cargo de *Vale Río Doce* que ya se implementó; las salmueras de las que se extrae el potasio, a cargo de Americas Potash del Canadá, los calcáreos y las diatomitas otorgados a Cementos Pacasmayo; y la concesión de yeso, otorgada a la empresa Juan Pablo Quay del grupo Romero. El proyecto más importante y avanzado es el de los fosfatos que se

inauguró en el 2010. La inversión de la empresa brasileña *Vale* es de US\$ 475 millones.

#### *El proceso reciente de concentración de Tierras<sup>33</sup>*

Al mismo tiempo, ordenanzas del gobierno regional permitieron grandes inversiones agrícolas en el valle del Chira para la instalación de cultivos de caña de azúcar para *etanol* con lo cual se está creando una situación inédita en Piura en el contexto post Reforma Agraria: *la coexistencia de la Gran Agricultura Empresarial<sup>34</sup> y de la Pequeña Agricul-*

33 Sobre este proceso a escala nacional ver La Revista Agraria / 107. Especial "Concentración de Tierras".

34 Es Fujimori (1990-2000) quien permitió la intervención de las sociedades anónimas en el dominio y conducción de la propiedad agraria así como su conducción indirecta.

*tura Comercial*. Se han presentado un conjunto de problemas y conflictos latentes respecto a la propiedad agraria y a los derechos de agua para riego. Las principales empresas son:

- *Caña Brava* del Grupo Romero, con 7 mil hectáreas y una inversión de 100 millones de US dólares.<sup>35</sup>
- La transnacional *Maple* con 10.684 hectáreas para etanol y 127 millones de US dólares en inversión.

Paralelamente, se dan procesos de tecnificación e intensificación productiva orientada a la exportación de uva, mango, maracuyá, marigold, pimientos y páprika, en medianas propiedades.

#### *Nueva asociatividad en la pequeña agricultura comercial*

Se están diferenciando dos grandes esquemas de inserción a los mercados:

El primer grupo más dinámico que se ha estado moviendo a mercados nue-

vos y más globalizados (orgánicos, especiales y de comercio justo - café, banano, mango, cacao y quizás mañana algodón orgánico), y que han fortalecido la asociatividad desde una perspectiva ligada al mercado y la exportación, insertándose en cadenas productivas y de valor.<sup>36</sup> Se trata de empresas solidarias que están implementando iniciativas interesantes. (CEPIBO<sup>37</sup>, APROMALPI<sup>38</sup> y CEPICAFE<sup>39</sup>) como organizaciones de segundo piso que agrupan a un número importante de pequeños productores.<sup>40</sup> Cuentan todas ellas con certificación orgánica y con buen acceso a los mercados financieros y tecnología. Por sus logros alcanzados en producción y exportación de productos orgánicos desde la región, estas asociaciones se han convertido en importantes referentes para los pequeños agricultores del departamento de Piura. Esta concentración de tierras por la vía asociativa es una expresión promisoría de la lucha de las familias campesinas para obtener con o sin

35 En el 2009 se inauguró la planta de etanol y se iniciaron las exportaciones con un primer embarque de 6.320 toneladas de etanol con destino a Rotterdam (Holanda) desde el Puerto de Paita. <http://gruporomero.com.pe/el-grupo-romero/empresas/>

36 Remy 2007; Trivelli y otros 2009: 158-159.

37 La *Central Piurana de Asociaciones de Pequeños Productores de Banano Orgánico* (CEPIBO) integra 12 asociaciones en el valle del Chira. Trabajan una extensión de 1.249 ha.

38 La *Asociación de Productores de Mango del Alto Piura* (APROMALPI) está integrada por 168 productores de mango orgánico que conducen una extensión de 517 ha. en parcelas con diversificación incorporando cultivos de limón, maracuyá, naranja y otros. La asociación se encarga de la comercialización.

39 La *Central Piurana de Cafetaleros* (CEPICAFE) integra 85 asociaciones en Piura. Opera desde 1995. Tiene sus bases en distritos de sierra de las provincias de Huancabamba, Ayabaca y Morropón. En total son 4.374 productores en 4.262 ha.

40 Estas organizaciones de pequeños productores asociados y otras similares exportan a mercados internacionales, cumpliendo criterios de calidad involucrando a 8.023 pequeños productores que trabajan en 10.223 ha. de tierra agrícola y exportaron en el año 2010 por un monto de 29'372.571 de US dólares. (*Información consolidada y presentada por Eduardo Larrea en el Panel Taller Regional Agrario "Asociatividad y Desarrollo de la Pequeña Agricultura en la Región Piura" el 28 de enero de 2011*).

apoyo del Estado, un lugar en la producción agraria nacional y regional que les de posibilidades de incorporarse y beneficiarse del crecimiento económico.

El segundo mayoritario y menos dinámico, ligado a los mercados de *commodities* o a mercados internos (arroz, maíz, fríjol), con organizaciones menos consolidadas y con tecnologías más tradicionales. Con buen potencial económico, con tierras, pero enfrentando serias restricciones para insertarse en los mercados de productos, financieros y tecnológicos.

#### *Aparición de conflictos socioambientales*

Los intentos de explotar yacimientos polimetálicos han dado lugar a serios conflictos socioambientales que dieron pie a varias investigaciones.<sup>41</sup>

En primer lugar *Tambogrande*, en la colonización San Lorenzo, una de las más importantes zonas frutícolas del país donde la empresa canadiense Manhattan tuvo que retirarse en el 2003 frente a la oposición y movilización de los pequeños y medianos productores y del municipio.<sup>42</sup>

Ahora *Majaz*, en torno al proyecto minero Río Blanco<sup>43</sup> en la sierra de Piura en el distrito huancabambino Car-

men de la Frontera. El conflicto<sup>44</sup> se origina por la presencia ilegal de la empresa minera, la que opera en tierras de las comunidades campesinas de Segunda y Cajas (Huancabamba) y Yanta (Ayabaca), que son propietarias de dichas tierras, sin su permiso que debe ser otorgado conforme a la ley.

Lo que se pretende es explotar *en lo inmediato* el proyecto minero Río Blanco de 6.472 hectáreas y *a futuro* todo un distrito minero con un total de cerca de 29.000 hectáreas, ya concesionados, en una zona de páramos y bosques de neblina, ecosistemas sumamente frágiles y generadores de agua para la región Piura y el norte de Cajamarca (Jaén y San Ignacio).

El año 2007, una consulta ciudadana realizada en 3 distritos afectados por dicha actividad minera, estableció que un 97% de los pobladores no están de acuerdo con la actividad minera en dicha zona. Se enfrentan así dos visiones del desarrollo territorial. Por un lado, la prioridad acordada por el *Gobierno Central* a las inversiones de grandes compañías multinacionales como elemento clave del modelo económico de crecimiento. Por el otro, la propensión de las *comunidades políticas rurales* de proyectarse al desarrollo manteniendo un espacio de convivencia construido

41 Ver por ejemplo Echave y otros 2009.

42 Al contrario, aparece incontenible el avance de la actividad minera informal en distritos contiguos de la colonización San Lorenzo con relaves altamente contaminantes por los residuos de cianuro que contienen. Según declaraciones recientes del presidente de la Junta de Usuarios de San Lorenzo serían "entre 500 a 600 propietarios de concesiones mineras que han generado la contratación de 10.000 obreros para realizar las tareas de extracción del mineral" (La República del 12 de julio 2011).

43 El grupo empresarial chino *Zijin* es el actual propietario de la empresa minera Monterrico Metals Plc. que es a su vez la propietaria de la empresa minera *Río Blanco Copper S.A.* en el Perú.

44 Revesz y Diez 2006.

históricamente y donde la interacción entre personas y familias impregna la vida de las localidades.

El nuevo Presidente del *Gobierno Regional*, Javier Atkins, se ha pronunciado en contra de la implementación de actividades extractivas en esta zona y por la defensa de los páramos.

### *El despertar de la Sierra*

En los últimos años, varios procesos y dinámicas de carácter territorial que se combinan e interactúan están incrementando significativamente la visibilidad social, política y económica del área andina en Piura, afirmando a la vez su identidad territorial. Cuatro de ellas entre otras, y de diferente índole e importancia, se conjugan para plantear en términos nuevos algunos componentes del desarrollo territorial rural.

La formación de un tejido organizacional de carácter territorial con la aparición de las rondas campesinas.<sup>45</sup>

El dinamismo de diversas formas de organización y de asociación que buscan compensar las grandes carencias de Estado: experiencias municipales de gestión participativa, organización de una red de municipalidades rurales, construcción de mancomunidades.

La emergencia y fortalecimiento de emprendimientos empresariales de los pequeños productores cafetaleros sustentados en la gestión empresarial asociativa y que cuentan para la exportación con la Central Piurana de Cafetaleros (CEPICAFE).

El movimiento de resistencia, la movilización de rondas y comunidades campesinas y de las municipalidades rurales implicadas, y la formación del Frente de Defensa de la Frontera Norte contra la presencia del proyecto minero Majaz/Río Blanco.

### **Nuevas perspectivas para la gestión del territorio regional**

En la primera parte del siglo XX, los procesos de modernización que hemos evocado manifestaban la predominancia en la región del modelo primario exportador: en 1929 el algodón sustentaba el 21.7%, y el petróleo el 33.8%, de las exportaciones totales peruanas.<sup>46</sup> Hoy la plataforma productiva en la cual agroindustria y pesquería de exportación tienen un rol motor, conjuntamente con la minería no metálica y las actividades de extracción de hidrocarburos y de gas natural, es más diversificada. Contribuye en hacer realidad un acondicionamiento del territorio regional con fuertes requerimientos de servicios sociales y logísticos y de infraestructura básica así como de políticas públicas regionales.

Así mismo, diversos factores entre los que se destacan los impactos de los conflictos socioambientales de Tambogrande y Majaz pusieron al orden del día la necesidad de un Ordenamiento Territorial que tome en cuenta la débil articulación intersectorial e interespacial y la gestión ambiental de los recursos naturales renovables y no renovables del territorio.

45 Sobre las rondas campesinas de Piura ver Starn 1989 y Huber 1995.

46 Contreras y Cueto 2004.

En este contexto, el proceso de descentralización, al dotar a los gobiernos regionales de competencias específicas<sup>47</sup>, abrió nuevas posibilidades para el Ordenamiento Territorial (OT).

En esta perspectiva, la institucionalidad pública y privada de Piura se distingue de la de otras regiones por contar con un “Acuerdo Regional Piura” suscrito en julio 2007 por instituciones gubernamentales, de la sociedad civil y del sector empresarial del departamento, en el que se define la Visión de Piura al año 2021, cinco ejes estratégicos de desarrollo y lineamientos de política pública regional. El primero de estos ejes está referido al “Ordenamiento del Territorio”.

En la región ya se había empezado a promover el OT desde el año 2002 mediante una iniciativa de la sociedad civil<sup>48</sup> que desarrolló un programa de talleres de capacitación sobre el OT, sus características, contenidos e importancia como instrumento técnico político para la gestión sostenible del territorio.

Luego, entre el 2005 a 2006 un conjunto de distritos<sup>49</sup> de la zona andina y del valle del Alto Piura elaboraron planes OT con financiamiento de cooperación extranjera. En la mayoría de estos distritos se identificaron zonas con características físicas y socioculturales distintivas delimitándolas como “espacios de desarrollo distrital” los cuales priorizan problemas, necesidades y proyectos de impacto zonal durante los procesos de presupuesto participativo.

Es a mediados del 2008 que se empieza a ejecutar el proceso de Zonificación Ecológica Económica Regional (ZEE) componente primero del proceso de formulación del OT. Este proceso ha comprendido la movilización de los equipos técnicos a todas las provincias de la región para promover la ZEE en ellas. Los resultados de la ZEE regional serán socializados en la zona andina, los valles costeros y el espacio marino-costero (litoral) para su aprobación, quedando por formular en el segundo semestre del 2011 los Lineamientos Estratégicos para el Ordenamiento Territorial regional.

Entre sus aportes más significativos destacan la sustentación del alto valor de los ecosistemas páramos y bosques de neblina por su biodiversidad y su aporte como fuente de recursos hídricos para la región. Ha permitido también actualizar el conocimiento de la capacidad de uso mayor de las tierras de la región.

A pesar que los avances sean todavía modestos, el contar con instrumentos como los planes de OT de distritos de la zona andina, la ZEE regional y los Lineamientos Estratégicos para el Ordenamiento Territorial (presumiblemente formulado participativamente en el segundo semestre 2011) nos presenta un escenario nuevo y alentador para una planificación estratégica territorial articulada más eficaz para el desarrollo sostenible de la región Piura.

47 Artículo 53.a de la Ley 27867, Ley Orgánica de Gobiernos Regionales.

48 Oviden y Alvarado 2003.; Revez y Oviden 2003.

49 Distritos con procesos OT: Frias, Pacaipampa. Morropón, Santa Catalina de Mossa, Chalaco, Santo Domingo. Salitral, San Juan de Bigote, Lallaquiz, Canchaque, San Miguel del Faique y Huarmaca.

## Bibliografía

- Aldana Rivera, Susana y Alejandro Diez Hurtado  
1993 *Balsillas, pajenos y algodón: proceso histórico en Piura y Tumbes*. Piura: CIPCA/TAREA, 164 p.
- Apel, Karin  
1991 "Luchas y reivindicaciones de los yanacomas en las haciendas de la sierra piurana en los años 1934-1945". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines Numéro thématique. Piura et sa Région*. Lima, Nº 2, pp. 535-563.
- Aranda Dioses, Edith  
1998 *Del proyecto urbano moderno a la imagen trizada: Talara 1950-1990*. Lima: PUCP/UNI, 215 p.
- Bernex, Nicole y Bruno Revesz  
1988 *Atlas regional de Piura*. Lima: CIPCA/PUCP, 208 p.
- Canziani, José; Bruno Revesz; P. Belaunde y M. Remy  
2010 *Piura. Ciudades intermedias y desarrollo territorial*. (Ponencia presentada en el Seminario "Ciudades Intermedias y desarrollo territorial". Lima, Mayo 2010).
- Collin Delavaud, Claude  
1984 *Las regiones costeñas del Perú septentrional: ocupación humana, desarrollo regional*. Lima: CIPCA/PUCP, 409 p.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto  
2004 *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 312 p.
- Diez Hurtado, Alejandro  
1996 "Los pueblos de la sierra". En: Revesz, Bruno; Susana Aldana Rivera; Laura Hurtado Galván y Jorge Requena. *Piura: región y sociedad: derrotero bibliográfico para el desarrollo*. Piura; Cusco: CIPCA/CBC, pp. 517-520. (Archivos de Historia Andina 22)
- Diez Hurtado, Alejandro  
1992 "Las comunidades indígenas de Ayabaca: la segunda infancia (1930-1950)". En: *Alternativa. Revista de Análisis del Norte*. No. 19, Julio, pp. 85-111.
- Echave De, José, Alejandro Diez; Huber Ludwig; Bruno Revesz; Xavier Ricard Lanata y Martín Tanaka  
2009 *Minería y conflicto social*. Lima: CBC/CIPCA/CIES/IEP, 424 p. (Minería y Sociedad, 5).
- Glave, Luis Miguel  
1991 "El puerto de Paita y la costa norteña en la historia regional de Piura." En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Tomo 20 (2). pp. 501-509.
- Gobierno Regional de Piura  
2007 *Acuerdo Regional Piura: lineamientos de largo plazo 207-2021*. Piura: Gobierno Regional, 22 p.
- Hirschman, Albert  
1965 *El comportamiento de los proyectos de desarrollo*. México: Siglo XXI, 163 p.
- Huber, Ludwig  
1995) *Después de dios y la virgen está la ronda: las rondas campesinas de Piura*. Lima: IEP, 132 p. (Colección mínima 31)
- Hurtado, Isabel  
1997 *Dinámicas espaciales en la región Grau*. (Ponencia presentada en el Seminario "Gestión del desarrollo local: un desafío compartido". CIPCA, Piura 26 y 27, Setiembre 1997).
- Oliden Julio y Gina Alvarado  
2003 *Hacia el ordenamiento territorial de la región Piura: una propuesta metodológica*. Piura: CIPCA, 64 p.
- Pérez C, Edelmira  
2001 "Hacia una nueva visión de lo rural". En: Norma Giarracca, comp. *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-29.
- Revesz, Bruno; Susana Aldana Rivera; Laura Hurtado Galván y Jorge Requena  
1996 *Piura: región y sociedad: derrotero bibliográfico para el desarrollo*. Piura; Cusco: CIPCA/CBC, 766 p. (Archivos de Historia Andina 22)
- Revesz, Bruno, coord.  
2003 *Macro región norte: Ancash, Cajamarca, Lambayeque, La Libertad, Piura, Tumbes, Amazonas, San Martín*. Piura: CIPCA, 48 p.
- Revesz, Bruno y Julio Oliden  
2003 "Ordenamiento Territorial y Desarrollo Regional". En: *Boletín Foro Descentralista*. Lima, (2), Agosto. pp. 14-20.
- Revesz, Bruno y Alejandro Diez  
2006 "Un triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos mineros)". En: Eduardo Toche, comp. *Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional*. Lima: DESCO, pp. 50-88.

Remy Simatovic, María Isabel

- 2007 *Cafetaleros empresarios: dinamismo asociativo para el desarrollo en el Perú*. Lima: IEP, 135 p. (Estudios de la Sociedad Rural 3).

Stam, Orin

- 1989 *Rondas campesinas: peasant justice in a peruvian village*. University of Stanford. Department of Anthropology. PhD. of Anthropology, 220 p.

Thorp, Rosemary y Geoffrey Bertram

- 1985 *Perú :1890-1977: crecimiento y políticas en una economía abierta*. Lima: Mosca azul, 564 p.

Trivelli, Carolina; Javier Escobal y Bruno Revesz

- 2009 *Desarrollo rural en la sierra: aportes para el debate*. Lima: CIPCA/GRADE/IEP/CIES, 356 p. (Estudios de la Sociedad Rural; 57. Diagnóstico y Propuesta 44).

# ANÁLISIS

## La música nacional: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana

Ketty Wong\*

*La definición de lo que se considera música nacional en el Ecuador, ha sido algo cambiante a lo largo de la segunda mitad del Siglo XX. Se trata de una disputa sobre la identidad nacional en sus expresiones culturales. Se constata el declive de las concepciones de la nación mestiza que pusieron énfasis en los repertorios antológicos de pasillos, pasacalles, albazos y sanjuanitos compuestos entre 1920 y 1950. Ha emergido una nueva noción de música nacional donde están incluidos el pasillo nacional y el pasillo rocolero; la tecnocumbia y otras músicas populares, que es más representativa de la diversidad étnica y cultural del Ecuador.*

**T**odos los países latinoamericanos tienen un género musical o un repertorio de canciones populares por los cuales son conocidos internacionalmente, como es el caso, por ejemplo, del tango, la canción ranchera, la cumbia y el vals criollo. Si bien estos géneros musicales son considerados músicas nacionales (en el sentido de expresiones musicales que representan el sentimiento nacional de un pueblo) en sus respectivos países de origen, los nacionales normalmente se refiere a ellas por el nombre del país, la región geográfica, o el grupo étnico al que representan. Es así como el tango es una música argentina y la cumbia es una música colombiana de la costa atlántica. Los cubanos distinguen la música guajira y la música afrocubana entre sus

diversas expresiones musicales, mientras los peruanos hacen lo mismo con su música andina y su música criolla. Los ecuatorianos, en cambio, utilizan el término *música nacional*, en vez de *música ecuatoriana*, para hablar de su música popular urbana, sin precisar el origen geográfico de las canciones que la conforman. El término *música nacional* aparecerá a lo largo de este artículo en letras cursivas para indicar esta concepción idiosincrática en el Ecuador.

Músicos, periodistas, intelectuales, locutores de radio, estudiantes, y aún los ecuatorianos migrantes que viven en el extranjero, acostumbran llamar *música nacional* a la música popular ecuatoriana. ¿Es acaso una coincidencia que una gran mayoría de ecuatorianos utilizan este término como sinónimo de

---

\* Profesora de la Universidad de Kansas. Premio de Musicología 2010. Casa de las Américas, Cuba.

música ecuatoriana? ¿Qué revela esta práctica discursiva en términos identitarios? Muchos ecuatorianos piensan que el término *música nacional* distingue la música popular local de la música popular internacional; otros creen que solo aquellas canciones basadas en ritmos autóctonos y propios del país pueden ser consideradas *nacionales*; una gran mayoría afirma que cualquier música cantada por y para el pueblo ecuatoriano, incluidos el rock y el pop ecuatoriano, constituyen una *música nacional*; mientras que unos cuantos observan, con gran sutileza, que solo cierto tipo de canciones ecuatorianas, interpretadas por artistas mestizos y en un contexto urbano de clase media, pueden ser catalogadas como *música nacional*.

Este artículo examina las percepciones de los ecuatorianos de su(s) identidad(es) nacional(es) en base a las diferentes concepciones que tienen de la *música nacional*. La *música nacional* es considerada aquí como una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana y una forma simbólico-musical de definir “quiénes somos” como nación. Esta pregunta es particularmente importante en un país con una larga y compleja historia de mestizaje racial y cultural de las tres raíces étnicas—indígena, africana y europea—que han dado origen a la nación ecuatoriana. Este estudio sostiene que la inclusión o exclusión de géneros musicales asociados con la población indígena y/o afro-ecuatoriana en la noción de *música nacional* revela como distintos grupos sociales imaginan la configuración étnica y social del país y, por ende, su identidad colectiva como

nación. ¿Es Ecuador una nación blanco-mestiza que margina a la población indígena y afro-ecuatoriana del imaginario nacional, o es acaso una sociedad pluriétnica, como declara la Constitución de 1998, que desde su base popular acepta y promueve la diversidad étnica y cultural como eje central de la nación?

Este estudio está basado en una investigación de campo realizada en Quito en los períodos 1997-1999 y 2002-2004, así como en numerosas entrevistas formales e informales a empresarios musicales, artistas nacionales y público en general. También analizo una serie de discursos públicos emitidos a través de opiniones, debates, críticas y comentarios en los medios de comunicación sobre la vigencia de la *música nacional* en general, y el pasillo en particular, en la segunda mitad del siglo XX. Algunas de las preguntas que guían este estudio: ¿Están todas las clases sociales y grupos étnicos representados en el imaginario sonoro de la nación? ¿Qué metamorfosis atraviesan las músicas populares para ser elevadas al rango de *música nacional*? ¿Puede la música popular de un grupo subalterno convertirse en una *música nacional* sin ser editada? ¿Refleja todo cambio de estilo musical una transformación de índole social?

### Una nación mestiza

Si bien el Artículo 1 de la Constitución de 1998 declaró que el Ecuador es un país pluriétnico y multicultural, durante la mayor parte del siglo XX las élites han moldeado el sentido hegemónico de la identidad nacional

ecuatoriana en torno a la ideología de la “nación mestiza”.<sup>1</sup> El antropólogo Ronald Stutzman (1981) afirma que esta ideología, que mira al mestizaje racial y cultural de los pueblos hispanos e indígenas como la esencia misma de la ecuatorianidad, excluye a los grupos indígenas y afro-ecuatorianos del imaginario nacional por su condición no-mestiza. Esta ideología presenta una retórica inclusionista que al mismo tiempo fomenta una práctica exclusionista. Siguiendo esta línea de pensamiento, Whitten añade que la mezcla cultural en el proceso de mestizaje no es equitativa porque no es el blanco el que se “indigeniza”, sino el indígena el que se “blanquea” étnica y culturalmente con el fin de subir peldaños en la escala jerárquica social. Este afán de “blanqueamiento” genera en el mestizo una vergüenza y un rechazo subconsciente de su herencia indígena, que en el plano simbólico-musical se observa en la exclusión de músicas de origen indígena en la concepción de la música nacional.

La negación de la raíz indígena por parte de la población blanco-mestiza es el resultado de un largo proceso de estigmatización del “indio” que se inicia en el período colonial. Cabe destacar que la visión negativa del indígena contemporáneo está divorciada de la imagen guerrera del indígena del pasado, personificada en la figura de Rumiñahui, quien lucha heroicamente contra la invasión española. Para la

socióloga Erika Sylva (1992), la estigmatización del “indio” se origina en uno de los mitos fundacionales de la nacionalidad ecuatoriana —el mito de la raza vencida. Este mito señala que la naturaleza triste y melancólica del indio ecuatoriano se debe a la triple derrota que sufre ante los Incas, los españoles y la caprichosa geografía andina a la que supuestamente no pudo dominar. Esta imagen negativa del “indio” ha sido perpetuada e internalizada a través del sistema educativo y explica por qué una gran mayoría de mestizos ecuatorianos sienten vergüenza, esconden y/o niegan su raíz indígena.

Escritores y académicos ecuatorianos han escrito extensamente sobre la compleja identidad nacional de los ecuatorianos, la cual está marcada también por un fuerte regionalismo entre las élites económicas de Guayaquil y Quito. El escritor Jorge Enrique Adoum (2000), por ejemplo, presenta una radiografía del modo de ser del ecuatoriano al describir las señas particulares que distinguen a la gente costeña y serrana. Miguel Donoso Pareja (2000) hace referencia a una nación invertida y a un país esquizofrénico que adolece de una baja auto-estima al no tener presencia internacional con su música y cultura nacional. La psicóloga social Martha Traverso (1998), quien analiza la identidad ecuatoriana desde la perspectiva de los intelectuales y las élites políticas, afirma que la mayoría de sus informantes piensan que los ecuatorianos

---

1 Según la Constitución de 2008 “El Ecuador es un Estado constitucional de derecho y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Art. 1).

rianos no tienen una identidad nacional, la han perdido si alguna vez la tuvieron, o hay que rescatarla de los efectos de la globalización. Todos estos autores hablan básicamente de ecuatorianos que no comprenden la esencia de su “Yo” interior por el regionalismo y el rechazo de su raíz indígena, como si se tratara de un espejo fragmentado en el cual no pueden ver reflejada la imagen de sus cuerpos (léase “identidad”) en su totalidad.

En su estudio sobre la identidad latinoamericana, el sociólogo Jorge Larraín afirma que es posible construir varias versiones de identidad nacional que representen los intereses y valores estéticos de distintos grupos sociales. Así también podemos hablar de varias nociones de *música nacional* que representan diferentes grupos sociales, estéticas musicales y visiones del sentido de ecuatorianidad. Cabe señalar que la nación, las identidades nacionales y la *música nacional* son constructos mentales dinámicos que están en constante cambio y (re)definición; no se puede, por tanto, hablar de una identidad singular, estática y homogénea como la que propone la ideología del mestizaje.

### La música nacional

La *música nacional* está formada por versiones urbanizadas de un conjunto de géneros musicales de origen indígena y mestizo que representan la estética

musical de las élites. En el grupo de músicas indígenas se encuentran algunas danzas rituales asociadas con las festividades agrícolas del calendario indígena, como el *yaraví*, el *danzante*, el *yumbo* y el *sanjuanito*.<sup>2</sup> En el grupo de músicas mestizas se encuentran el *pasillo*, el *pasacalle*, el *albazo* y el *aire típico*, los cuales combinan melodías y ritmos de origen autóctono y europeo. De todos estos géneros, el pasillo es considerado el símbolo musical del país, al grado de que los términos *pasillo* y *música nacional* se usan indistintamente como sinónimos de música ecuatoriana.

Difícilmente podemos clasificar a los géneros musicales mestizos que forman parte de la *música nacional* ecuatoriana como expresiones típicas de la Costa o de la Sierra. El pasacalle y el albazo, por ejemplo, son músicas tanto de la Costa como de la Sierra. Aunque los ecuatorianos acostumbran diferenciar el tiempo y el carácter del pasillo costeño y el pasillo serrano —el primero más ligero y alegre que el segundo— tampoco podemos afirmar que el pasillo tenga carta de naturalización en una de estas dos regiones. Las versiones urbanizadas de los sanjuanitos y danzantes que forman parte de la antología de la *música nacional* son conocidas tanto en la Costa como en la Sierra; no son el tipo de música que escucha o baila la población indígena. Un ejemplo es “Vasija de barro”, cuyos versos fueron

2 El danzante se baila en las fiestas de Corpus Christi; el yumbo en las yumbadas en la sierra central; el sanjuanito en las fiestas del Inti Raymi el 21 de junio, que se extienden hasta fines de junio para celebrar los días de San Juan el Bautista y San Pedro.

escritos por renombrados poetas ecuatorianos<sup>3</sup> y musicalizados por el afamado Dúo Benítez-Valencia en una noche de bohemia en casa del pintor Oswaldo Guayasamín.

La percepción que tienen los ecuatorianos de la *música nacional* ha cambiado paulatinamente desde fines de la década de 1970 como consecuencia de las migraciones rurales, los procesos de urbanización y modernización del país, el activismo político de los movimientos indígenas y el éxodo masivo de ecuatorianos como consecuencia de la crisis económica de fines de los años noventa. Las clases populares se han apropiado el término *música nacional* para referirse a su propio repertorio de canciones, conocido peyorativamente como “música chicha” y “música rocolera”. Asociadas con el trago y la cantina, estos estilos musicales aparecen en los años ochenta como expresiones modernas de sanjuanitos y pasillos, respectivamente, las cuales representan la estética y las experiencias de vida de las clases trabajadoras y los campesinos indígenas en las ciudades. Si bien en los años ochenta todos los ecuatorianos distinguían claramente lo que era la *música nacional* de lo que era la música rocolera y chichera, en los umbrales del siglo XXI estas diferencias empiezan a diluirse y las clases subalternas comienzan a ver su música popular como una expresión nacional.

No se conoce a ciencia cierta el origen del término *música nacional*. Hernán Ibarra sugiere que éste aparece en los albores del siglo XX junto a la oficialización de otros símbolos nacionales como la bandera, el escudo y la moneda nacional.<sup>4</sup> Es posible que el término haya sido utilizado para distinguir la música ecuatoriana de las músicas internacionales que aparecieron con las primeras grabaciones de discos de pizarra. Mi investigación revela que la *música nacional*, como expresión hegemónica de las élites, surge en los años treinta y se consolida a mediados del siglo XX en repuesta a lo que el escritor Juan Valdano denomina la “cultura del reconocimiento de lo propio” (2005: 77). La *música nacional* busca representar la diversidad étnica y cultural del pueblo ecuatoriano siguiendo las pautas trazadas por el Indigenismo y el Realismo Social en la literatura y pintura ecuatoriana en los años treinta. Al denunciar la explotación e injusticia social que sufren los indios, negros, cholos, montubios y mestizos en el sistema de hacienda, artistas y escritores de vanguardia como Oswaldo Guayasamín, Eduardo Kingman, Jorge Icaza y la Generación de los Treinta<sup>5</sup> presentan historias de vida e imágenes que retratan a un país étnica, racial y culturalmente complejo.

Una antología de pasillos, pasacalles, albazos, sanjuanitos y yaravíes se consolida a mediados del siglo XX para

3 Jorge Enrique Adoum, Jorge Carrera Andrade, Hugo Mayo y Jaime Valencia.

4 La oficialización se decretó en 1900.

5 La Generación de los Treinta está formada por los escritores José de la Cuadra, Enrique Gil Gilbert, Demetrio Aguilera Malta, Joaquín Gallegos Lara y Alfredo Pareja Diezcanseco.

representar a la nación mestiza. Cabe destacar que ninguna de las músicas criollas que se bailaban a fines del siglo XIX—como la *rondeña*, la *quiteña* y el *alza que te han visto*—forman parte de la noción de *música nacional*. Estos bailes con melodías criollas y ritmos sesquiálteros muy parecidos a otras danzas populares en América Latina, como la *zamacueca* y la *chilena*, desaparecieron del panorama musical ecuatoriano al ser expresiones de una nación criolla decimonónica.

Para analizar las percepciones que tienen las élites y las clases trabajadoras

de la *música nacional* trazo una línea continua que representa los diferentes niveles de mestizaje musical del pasillo y del sanjuanito, los dos géneros que tipifican la raíz hispana e indígena de la nación mestiza. Mientras las élites consideran al pasillo como la *música nacional* por excelencia por sus características musicales que apuntan a la raíz hispana (textos, arreglos musicales, contextos performativos, etc.), el sanjuanito es visto como una expresión indígena/mestiza que no puede aspirar a ser nacional por su fuerte connotación étnica y popular (de pueblo).

Gráfico nº 1



En las siguientes secciones mostraré como el pasillo y el sanjuanito han cambiado su posición en la línea continuum a través de la modernización e indigenización de sus elementos musicales y extra-musicales.

### El pasillo

El pasillo<sup>6</sup> es un poema musicalizado con textos influenciados por la poesía modernista, una corriente literaria que se caracteriza por la consonancia y finura de sus versos. Su ritmo ternario tiene una rítmica distintiva que se deri-

va del vals europeo (dos corcheas seguidas por un silencio de corchea, una corchea y una negra). El acompañamiento típico está formado por una guitarra y un requinto, aunque versiones instrumentales para piano, órgano, estudiantinas y bandas militares han sido populares a lo largo del siglo XX.

El pasillo fue introducido al actual territorio ecuatoriano desde Colombia y Venezuela con las guerras de la independencia, pero pronto adquirió características locales al ser influenciado por las músicas autóctonas del país, como el sanjuanito y el yaraví. Históricamente,

6 El pasillo es popular en Colombia y Costa Rica, pero solo en Ecuador es considerado un emblema musical del país.

el pasillo ha desempeñado varias funciones en la vida social de los ecuatorianos. En el siglo XIX fue una de las músicas populares que tocaban las bandas militares en las ya desaparecidas retretas de los jueves y domingos que amenizaban la apacible vida de las pequeñas ciudades. También fue un baile popular de pareja entrelazada y uno de los géneros de música de salón que deleitaban las tertulias sociales en casas de familias aristocráticas. En los umbrales del siglo XX aparece el pasillo-canción, cuyas letras cantan a la mujer amada y también a los amores no correspondidos.

La mayoría de ecuatorianos piensan que los pasillos de antaño fueron siempre canciones románticas que exaltan e idealizan a la mujer en su condición de madre y de mujer amada, pero los cancioneros de las décadas de 1910 revelan una práctica muy distinta. El pasillo-canción de principios del siglo XX fue una expresión del pueblo, como podemos observar en las letras de algunos pasillos conocidos en ese entonces como “canción de maldición”, los cuales describen con un lenguaje vulgar a mujeres infieles que traicionan vilmente a su pareja por otro amor.

Bien te conozco impúdica ramera  
 Comprendo tu existencia miserable  
 Eres hija del vicio, eres artera  
 Y es tu ideal el pecado abominable.

Otros pasillos de esta misma época describen el sentimiento de pérdida y dolor que siente el hombre por la ausencia de la mujer amada con un lenguaje afable y gentil.

Adiós morena, en el lugar que dejas  
 Quedo pensando en mi perdido amor  
 Al mirarte impasible tú te alejas  
 Queda mi alma sumida en el dolor.

La Revolución Liberal de 1895 transforma la sociedad ecuatoriana y el imaginario colectivo de la nación con el ascenso de las élites costeñas al poder, quienes emprenden la tarea de integrar y modernizar al país a través de la construcción del ferrocarril, el establecimiento de una economía capitalista y la imposición del laicismo en la educación y sociedad civil. Surgen nuevos actores sociales en el panorama nacional—las clases medias, el campesinado costeño, los artesanos, intelectuales de izquierda—que muestran una visión diferente de lo ecuatoriano. Se cuestionan y se proponen nuevos modelos culturales que representen el nuevo orden social del país. Junto al Indigenismo y el Realismo Social que denuncian la injusticia social de las clases marginales en la literatura y pintura ecuatoriana, aparecen expresiones aristocratizantes que miran en la cultura hispana una forma de vindicar lo ecuatoriano ante el capitalismo galopante que promueve Estados Unidos con su economía.

Las élites imponen su ideología de clase con la estilización de un pasillo refinado y galante en las décadas de 1920 y 1930. La figura de la mujer, antes traicionera, es idealizada al punto en que su imagen se convierte en una metáfora de la nación al ser asociada con la figura materna que abriga, vela y procura el bienestar de sus hijos. César Maquilón, uno de los poetas más conocidos de la antología de la música

nacional, explica los cambios que él realizó con la letra vulgar de un pasillo titulado "Isabel". En lugar de decir "maldita tu trampa vagabunda," Maquilón escribe los siguientes versos para expresar el mismo sentimiento de amor no correspondido.<sup>7</sup>

Al pie de tu reja te canto adorada  
La dulce y sentida canción del dolor  
Despierta te ruego, mi nunca olvidada,  
Despierta y escucha, mujer tan amada,  
Mi canto de amor.

No solo cambiaron las letras vulgares, sino también los arreglos musicales realizados por músicos populares con cierto grado de instrucción musical. Nicasio Safadi, el compositor de éste y otros tantos pasillos favoritos de la antología, introduce una breve introducción instrumental e interludios musicales entre las estrofas. Utiliza además arreglos armónicos bastante sofisticados para la música popular ecuatoriana de aquella época, por ejemplo, el uso de dominantes secundarias y un bajo caminante que hace contrapunto con la melodía del pasillo. Este es el tipo de pasillo elegante y gentil que las élites nacionalizan en las décadas de 1920-1930 y que, por sus características poéticas y musicales, retrata a los ecuatorianos como gente educada, culta y sensible.

El pasillo tuvo gran difusión nacional e internacional gracias a las grabaciones realizadas por Columbia y Víctor, las compañías disqueras americanas que a principios del siglo XX buscaban

ampliar su mercado internacional vendiendo discos con músicas apetecibles al gusto local de cada país. Estas primeras grabaciones discográficas, grabadas por bandas y artistas extranjeros del *bel canto* en estudios de grabación ubicados en España, Italia, La Habana y New York, crearon una imagen musical de Ecuador asociada con el pasillo al ser éste, y no otro género musical ecuatoriano, la música que se grabara en los primeros discos de pizarra.

El año 1930 es significativo en el proceso de nacionalización del pasillo por el impacto que tuvo la primera grabación de música ecuatoriana en el extranjero, pero esta vez interpretada por artistas ecuatorianos. El empresario guayaquileño José Domingo Feraud Guzmán financia el viaje a New York del Dúo Ecuador, formado por Nicasio Safadi y Enrique Ibáñez Mora, quienes graban un repertorio de treinta y ocho canciones en distintos géneros musicales. Esta "hazaña musical", como testigos de la época catalogaron el evento, fue centrada en el pasillo "Guayaquil de mis Amores", que es considerado el himno popular de Guayaquil por las descripciones poéticas que hace de la ciudad.

Tú eres perla que surgiste del más grande e ignoto mar  
y que al son de su arrullar, en jardín te convertiste  
soberano en tus empeños, nuestro Dios formó un pencil  
Con tus bellas Guayaquil, Guayaquil de mis cantares.

7 Revista Estrellas, Vol. 5, No. 65.

La grabación de este pasillo no solo puso el nombre del Ecuador en el plano internacional, sino que también fomentó un sentido de “ecuatorianidad” asociado con este género. Posteriores pasillos dedicados a Guayaquil y otras ciudades y provincias del Ecuador reforzaron esta vinculación, y con el tiempo, los pasillos con textos de amor y nostalgia absorbieron por analogía de género el mismo significado que tenían los pasillos de orgullo regional. Los pasillos con temática amorosa, ya sea de melancolía, traición o despecho, eran conocidos y populares en Ecuador desde principios de siglo, como puede observarse en los cancioneros y en las primeras grabaciones de la década de 1910. Sin embargo, este género musical se convierte en un motivo de orgullo nacional solo cuando aparecen los primeros pasillos describiendo la belleza de Ecuador y su gente, y cuando aparecen las primeras grabaciones y programas radiales a nivel nacional e internacional. La población ecuatoriana comienza a identificarse colectivamente con el pasillo, al mismo tiempo que en el extranjero comienzan a relacionar a los ecuatorianos con el pasillo.

En la década de 1930, el pasillo se convierte en una expresión polisémica que guarda una memoria social con la cual todas las clases sociales pueden identificarse. El pasillo está asociado con las guerras de la independencia y el nacimiento de Ecuador a la vida republicana. El pasillo no solo era cantado y bailado por los sectores populares, también era una música de salón y de las bandas militares. El pasillo fue la música que se escuchó en los primeros gra-

mófonos, la gran sensación tecnológica de fines del siglo XIX. El pasillo ha acompañado al hombre enamorado en sus serenatas, en el cortejo y en la desilusión amorosa. Debido a que las letras tratan una variedad de situaciones amorosas entre un hombre y una mujer, sin especificaciones de edad, lugar, y tiempo, el pasillo se convierte en una expresión que es vivenciada y compartida por hombres y mujeres de varias generaciones. El pasillo fue y sigue siendo un medio de socialización en las tertulias familiares donde la gente acostumbra cantarlos con el acompañamiento de una guitarra.

Los “clásicos” de la antología de la *música nacional*, como “El alma en los labios” (1919), “Sendas distintas” (1926) y “El aguacate” (1933-1936), aparecen en las décadas de 1920-1930 de la pluma de un panteón de insignes poetas, como Medardo Ángel Silva, José María Egas y Lauro Dávila, y compositores como Nicasio Safadi y Francisco Paredes Herrera, conocido como “el rey del pasillo” por su prolífica producción musical.

El pasillo tiene su época dorada en las décadas de 1960-1970 gracias al desarrollo de la industria fonográfica ecuatoriana, la televisión y una serie de artistas nacionales que innovan el estilo de cantar pasillos, como el Dúo Benítez-Valencia, las Hermanas Mendoza-Suasti, Julio Jaramillo, los Hermanos Miño-Naranjo y el Trío Los Brillantes. Ifesa y Fediscos, las primeras fábricas fonográficas ecuatorianas fundadas en 1946 y 1964 respectivamente, promueven la *música nacional* a través de sus discos, almacenes, programas radiales,

cancioneros, partituras y revistas musicales. Las emisoras de radio y los canales de televisión organizan festivales para músicos aficionados y profesionales, así como concursos de composición con el fin de encontrar nuevos talentos y nuevos repertorios para la *música nacional*. En este período la *música nacional* competía con la música internacional por los primeros puestos en la cartelera musical del país.

### Un pasillo rocolero

Los movimientos migratorios del campesino a la ciudad traen cambios significativos en las prácticas musicales urbanas. Los indígenas y mestizos de las zonas rurales no solo traen consigo su música popular sino que también ejercen una gran influencia en el estilo de interpretar la *música nacional*. Los pasillos de la década de 1980, por ejemplo, son conocidos como *música rocolera*, un estilo musical asociado con la clase trabajadora y con el cual se interpretan ciertos boleros antillanos (tipo “La copa rota” de Alci Acosta) y valeses peruanos del pueblo (tipo “Olvídala amigo” de Carmencita Lara), que abordan la temática del despecho, la traición y el triángulo amoroso en la relación de pareja. Cabe aclarar que mientras los boleros y los valeses rocoleros siguen esta línea temática derogativa hacia la mujer, las letras de los pasillos rocoleros han conservado una tónica similar a la de los pasillos nacionales que idealizan a la mujer, pero con un lenguaje coloquial desprovisto de la poesía refinada que caracteriza al pasillo nacional. El pasillo “Te quiero, te quiero” de Nicolás Fiallos,

por ejemplo, es una declaración de amor de un hombre o una mujer hacia su pareja.

Cada día que pasa, cada hora un minuto,  
Yo siento que te amo y te amo mucho más.  
No hay distancia ni tiempo, ni santo en ningún templo  
Que impidan que te diga, te quiero, te quiero.

El término “rocolera” no tiene relación alguna con el rock; proviene de la palabra “rock-ola”, una de las tantas marcas del aparato traga-monedas que se popularizara en Ecuador a mediados del siglo XX y que sobrevive actualmente en las cantinas y picanterías de los barrios populares. Si bien en los años sesenta se podía escuchar todo tipo de música en la rocola, solo una selección de boleros, valeses y pasillos han sido estigmatizados como *música rocolera*.

Cabe destacar que si bien los pasillos nacionales y los pasillos rocoleros comparten una temática similar de amor hacia una mujer idealizada, sus parámetros musicales, contextos performativos y audiencias son muy distintos. En general, el público que gusta de los pasillos nacionales rara vez acudirá a los conciertos donde se canten pasillos rocoleros, y viceversa. Estilísticamente, el pasillo rocolero tiende a ser más lento y sus arreglos musicales más sencillos, tanto en el aspecto melódico como armónico. También se caracteriza por el timbre agudo en el acompañamiento instrumental y en las voces de los cantantes, que tienden a ser un poco chillonas y nasales. Estos registros agudos,

que caracterizan también el sonido del charango, la quena y el canto de las mujeres indígenas, son rasgos típicos de la música indígena. Estas características musicales que identifican a la música indígena mueven al pasillo rocolero hacia la derecha de la línea continuum del mestizaje.

En general, los ecuatorianos de clase media-alta perciben los pasillos rocoleros como un deterioro del pasillo nacional y no los reconocen como pasillo, llamándolos en su lugar "música rocolera", "música del pueblo" o "música cortavenas". Esta reacción negativa hacia el pasillo de los años ochenta se debe en gran parte a los contextos sociales donde se canta esta música, generalmente en coliseos ubicados en barrios populares, como el Coliseo Julio César Hidalgo, ubicado en la entrada de la Plaza Marín en Quito; y también al hecho de que los artistas que cantan este tipo de pasillo también cantan el repertorio de boleros y valsos rocoleros.

Varios factores contribuyeron al proceso del declive de la *música nacional* de la clase media-alta en la década de 1980, entre los cuales se destacan la falta de políticas gubernamentales que protejan su difusión, la piratería musical y la invasión de músicas internacionales como el rock, la cumbia, la canción protesta, la balada y la salsa. La *música nacional* también se estanca por la falta de innovación en el repertorio y el cuadro de artistas nacionales que la difundía. La juventud de hoy, por ejemplo, puede escuchar a los mismos artistas nacionales que tuvieron su apogeo artístico en los años sesenta, y cantando las mismas canciones que los hicieron

famosos en ese entonces. Este es el caso de los Hermanos Miño-Naranjo y las Hermanas Mendoza-Suasti, quienes tienen más de media centuria de carrera artística.

En la década de 1980 se habla de la crisis de la música nacional y de la necesidad de vestir de frac al pasillo para devolverle el sitial de *música nacional* hegemónica. Aparecen en los periódicos titulares como: "No mueras pasillo", "El pasillo ha sido manoseado", "El pasillo sigue vigente en los labios del pueblo ecuatoriano". La llamada "crisis de la *música nacional*" no es una crisis de la música en sí, como algunos estudiosos del pasillo suelen indicar, atribuyendo el problema a la falta de textos poéticos y creatividad de los compositores populares. Los cambios estilísticos en el pasillo rocolero reflejan los cambios sociales y económicos que traen la modernización y los movimientos migratorios dentro y fuera del país.

### El sanjuanito

El sanjuanito es la música indígena más popular en la sierra ecuatoriana. Especialmente conocido es el sanjuanito de la provincia de Imbabura, que se baila en las celebraciones del Inti Raymi en el solsticio de verano, también llamadas Fiestas de San Juan en honor a San Juan el Bautista, el santo patrón. Existen dos tipos de sanjuanito: el sanjuanito indígena, que se toca generalmente con dos flautas indígenas y un bombo en las zonas rurales, y el sanjuanito mestizo, que incorpora armonías e instrumentos de origen europeo como

la guitarra, el violín, el acordeón y la armónica.<sup>8</sup> El sanjuanito que ha entrado en la antología de la *música nacional* es una versión urbanizada del sanjuanito mestizo, con textos en español y arreglos de guitarra y requinto, siguiendo la estética musical de las élites y la norma de acompañamiento instrumental establecido para los pasillos nacionales. Un ejemplo es “Pobre corazón”, una canción del compositor Guillermo Garzón cuyo texto expresa la tristeza en que queda sumida una persona ante la partida de un ser querido. Este sanjuanito nacional tiene una estructura musical binaria y una copla formada por versos decasilábicos y octosilábicos que riman alternadamente. Estas características del texto y la música acercan este sanjuanito a la raíz hispánica en la línea continuum del mestizaje.

- A Pobre corazón entristecido (10)  
Ya no puedo más soportar. (8)
- B Y al decirte adiós yo me despidió (10)  
Con el alma, con la vida, (8)  
Con el corazón entristecido. (10)

A diferencia del pasillo nacional, que dejó de bailarse en la década de 1950 y se considera hoy una música triste y nostálgica, el sanjuanito es una música alegre yailable por excelencia. Los sanjuanitos mestizos que graban las disqueras nacionales presentan una

variedad de temas, especialmente aquellos asociados con la vida cotidiana, el amor por el terruño e historias picarescas de doble sentido. Un ejemplo de este tipo de sanjuanito es “Por una guambrita”, cuya letra cuenta la historia de una pareja de indígenas que buscan el arbitraje de un intendente de policía para resolver un problema de pareja—la mujer se queja porque el marido no duerme con ella. Otro ejemplo es “No te has bañado”, en el que una mujer encuentra que su marido no se ha bañado ni se ha peinado desde que ella saliera de la casa temprano en el día. Aunque estos sanjuanitos fueron grabados en la década de 1950 por el Dúo Saavedra/Rubira, dos reconocidos cantantes de la antología de la *música nacional*, éstos tienden a ser considerados como una “música chichera”<sup>9</sup> por sus letras y arreglos musicales, que combinan el timbre del acordeón y la guitarra.

A fines de la década de 1990 Ecuador atraviesa la peor crisis económica del siglo XX, que trae como consecuencia la dolarización del país y el éxodo masivo a Europa y Estados Unidos. Este período de migración internacional coincide con el boom de la tecnocumbia peruana en Ecuador. Las clases populares se identifican con el mensaje de las canciones, cuyos textos hablan de las amargas experiencias que trae la migración—amores de larga dis-

8 Los sanjuanitos cantados por grupos indígenas o por conjuntos pan-andinos no son considerados, ni forman parte de la *música nacional* que se examina en este artículo.

9 El término *chichera* proviene de la palabra chicha, una bebida indígena hecha de maíz fermentado. Comienza a ser usado en Ecuador en la década de 1970 para referirse a la música de los campesinos indígenas que emigran a la ciudad.

tancia y nostalgia por la patria y los seres queridos. La tecnocumbia además proyecta una imagen de modernidad con los bailes coreográficos y la vestimenta de las cantantes (trajes diminutos y botas altas hasta la rodilla), que difieren notablemente de la imagen más conservadora que proyectan los cantantes de la *música nacional*. Por otra parte, su carácter alegre y bailable hace de esta música una especie de válvula de escape que ayuda al oyente a mitigar temporalmente las penas.

A raíz del boom de la tecnocumbia, empresarios de las clases populares empiezan a organizar conciertos maratónicos para el pueblo que duran un promedio de ocho horas en coliseos y plazas de toros de Quito. Cantantes que tenían un éxito moderado en sus carreras artísticas interpretando sanjuanitos y música rocolera, como Gerardo Morán, María de los Ángeles y Azucena Aymara, se convirtieron en ídolos del pueblo cuando comenzaron a cantar la tecnocumbia. En vez de anularla, el boom de la tecnocumbia revitalizó la música popular ecuatoriana de raíz indígena, especialmente el sanjuanito y el yumbo. Aparecen bandas y cantantes solistas con un nuevo repertorio de canciones que, al igual que la tecnocumbia, hablan de las experiencias en torno a la migración internacional. Algunos grupos musicales empiezan a reciclar antiguos sanjuanitos siguiendo la tónica bailable de la tecnocumbia. Los Conquistadores, un grupo formado por un cantante y tres bailarines indígenas, tuvieron gran éxito con un cover de “El conejito”, un sanjuanito con arreglos de sintetizadores, bajo eléctrico y percusión. La letra habla de un conejito vanidoso que a la media

noche salta a la cama y no quiere bajar. La letra picaresca y la melodía pegajosa hicieron de este sanjuanito un éxito de tal magnitud que esta canción ha sido grabada por varios conjuntos y cantantes ecuatorianos.

En la década de 1990 las clases populares comienzan a llamar *música nacional* al sanjuanito moderno y al pasillo rocolero de los años ochenta ya que ésta es la música que para ellos representa al Ecuador—una música compuesta e interpretada por músicos ecuatorianos que cantan con el sentimiento profundo que caracteriza a los ecuatorianos. Esta visión de la *música nacional* es especialmente notoria en jóvenes que no están familiarizados con los pasillos nacionales de antaño, los cuales comienzan a ser llamados “música nacional antigua”. Las élites, en cambio, llaman a estos sanjuanitos música chichera, un nombre peyorativo que estigmatiza a aquellos que producen y consumen este tipo de canciones.

### **Resignificación del pasillo y el sanjuanito**

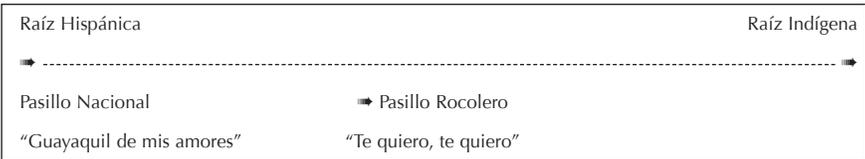
Tanto el pasillo como el sanjuanito son expresiones emblemáticas de la ecuatorianidad, pero representan distintos grupos étnicos y sociales de la nación mestiza. El pasillo nacional representa la raíz hispánica con sus textos poéticos, métrica ternaria, acompañamiento de guitarra y contextos performativos urbanos, que son elementos musicales y extramusicales atípicos de la música indígena. El sanjuanito, en cambio, representa la raíz indígena con sus melodías pentafónicas, métrica binaria, textos coloquiales de la vida

cotidiana y sus contextos performativos rurales o de clase trabajadora.

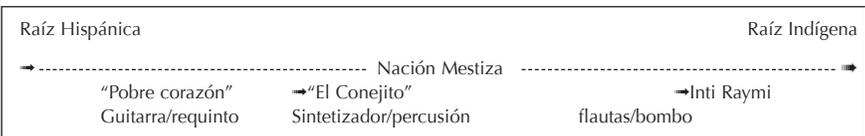
La línea continua permite identificar los cambios estilísticos que han tenido el pasillo y el sanjuanito en la segunda mitad del siglo XX. Por ejemplo, el pasillo rocolero “Te quiero, te quiero” de los años ochenta tiene características musicales indígenas por el estilo chillón y nasal al cantar, así como por los timbres agudos en los arreglos musicales. Por tanto, este pasillo se mueve hacia la derecha de la línea del mestizaje (2). El

sanjuanito “El conejito”, en cambio, se mueve hacia la izquierda de la misma línea continua porque, si bien la melodía y el ritmo señalan su origen indígena, el aspecto performantivo incorpora instrumentos electrónicos, bailes coreográficos y vestimenta característicos de la música popular occidental. El sanjuanito nacional “Pobre corazón” se acerca más aún a la raíz hispánica por su texto elaborado y arreglos musicales que conforman la estética de los pasillos nacionales (3).

**Gráfico 2**  
**Pasillo**



**Gráfico 3**  
**Sanjuanito**



**Conclusión**

El término *música nacional* representa diferentes imaginarios de la nación mestiza ecuatoriana de acuerdo a “quien” realiza el trabajo de imaginación (Mallon 1995). Para las élites, la noción de *música nacional* es exclusivista y comprende un repertorio antológico de pasillos, pasacalles, albazos y

sanjuanitos compuestos en el período 1920-1950 que refleja su ideología de clase y está desprovisto de elementos musicales que señalen su raíz indígena. Como la ideología de la nación mestiza, esta noción de música nacional “blanquea”, margina e invisibiliza a las poblaciones indígenas y afro-ecuatorianas. Para las clases populares, en cambio, la noción de *música nacional* es

inclusionista y está formada por la música nacional “antigua” (pasillos) y la música nacional “bailable” (sanjuanitos). En esta concepción de la *música nacional* están incluidos el pasillo nacional y el pasillo rocolero; la llamada música chichera, que comprende los sanjuanitos mestizos tradicionales y los sanjuanitos modernos con instrumentación electrónica; así como las tecno-cumbias y otras músicas populares cantadas por y para los ecuatorianos. Esta noción inclusionista de la *música nacional* es más representativa de la pluriethnicidad y multiculturalidad de la nación ecuatoriana.<sup>10</sup>

## Bibliografía

- Adoum, Jorge Enrique  
2000 *Ecuador: Señales particulares*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Anderson, Benedict  
1991 *Imagined Communities*. London: Verso.
- Donoso Pareja, Miguel  
2000 *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia*. 2a. ed. Quito: Eskeletra Editorial.
- Ibarra, Hernán  
1998 *La otra cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*. Quito: Abya-Yala.
- Larraín Ibáñez, Jorge  
1996 *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Mallon, Florencia  
1995 *Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Sylva, Erika  
1992 *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya-Yala.
- Stutzman, Ronald  
1981 “El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion.” Norman Whitten, ed. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Chicago Press, pp. 45-94.
- Traverso, Martha  
1998 *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Whitten, Norman Jr.  
1981 *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Valdano, Juan  
2005 *Identidad y formas de lo ecuatoriano*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Wong, Ketty  
2007 “*La Música Nacional: Changing Perceptions of the Ecuadorian National identity in the Aftermath of the Rural Migration of the 1970s and the International Migration of the Late 1990s*.” University of Texas at Austin, *Ph. D. Dissertation*.

10 No es casualidad, u olvido, el hecho de no haber mencionado ninguna de las expresiones musicales afro-ecuatorianas en el análisis de la *música nacional*. La música de marimba de la provincia de Esmeraldas y las alegres bombas del Valle del Chota son consideradas músicas “étnicas”, lo cual refleja la posición marginal que tiene los pueblos afro-ecuatorianos en el imaginario colectivo de la nación ecuatoriana. Solo en ciertos casos las bombas de corte comercial son consideradas una *música nacional* “bailable”, especialmente cuando son interpretadas por cantantes blanco-mestizos en contextos urbanos.



## La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929\*

Silvia Rivera Cusicanqui<sup>1</sup>

*El arraigo que tuvieron las ideas libertarias en Bolivia puede ser ejemplificado en Luis Cusicanqui, un mecánico anarquista, quien propuso una manera original de acción política que reivindica las raíces indígenas ante la opresión colonial del Estado liberal. Su llamado emancipatorio incluye a los mestizos pobres.*

**E**l documento que se analiza aquí es un ejemplo notable de las particularidades del pensamiento y la acción anarquista en Bolivia antes de la guerra del Chaco (1932-1935).<sup>2</sup> Su autor, el mecánico Luis Cusicanqui, fue uno de los más creativos y perseverantes ideólogos libertarios de La Paz, y junto con Domitila Pareja, costurera anarquista, dio vida al Grupo “La Antorcha”, que funcionó en La Paz desde principios de la década de 1920. En 1927 formó parte de la Federación Obrera Local y llegó a ser su Secretario General en 1940, cuando ya los liberta-

rios habían sufrido los embates de la represión estatal, el reclutamiento forzado y las políticas corporativistas de cooptación y neutralización de los gobiernos de Toro y Busch en la posguerra. Domitila Pareja, en cambio, no llegó a ver la fundación de la FOL, pues murió a los veintiséis años de tuberculosis en La Paz.<sup>3</sup>

La trayectoria de Cusicanqui no parece haber sido una excepción. En el archivo anarquista que guardamos, hallamos textos de reflexión filosófica y doctrinaria, crónicas periodísticas, ensayos y obras de teatro. Al igual que

---

\* Una versión muy preliminar de este texto fue presentada al V Encuentro de Estudios Bolivianos – Región Altiplano, junio de 1988. Retomándolo después de tantos años, he añadido una reflexión teórica más profunda sobre el potencial insurgente del mestizaje (lo *ch'ixi*), que no estaba del todo clara cuando lo escribí por primera vez. En contraste con el tono pesimista y solitario de mis primeros diagnósticos sobre el mestizaje (Rivera 1993, 1996, reeditados en Rivera 2011), las ideas interpretativas que he ampliado aquí surgen de la rica interacción en/con el grupo activista El Colectivo 2, que desde el año 2008 ha venido realizando investigaciones y publicaciones que plasman, teórica y estéticamente, esa noción fundamental.

1 El Colectivo 2. Tembladerani.

2 *La Voz del Campesino* se publica íntegramente como anexo al final del artículo.

3 En el video *Voces de Libertad*, a cuyo guión y realización contribuí sustancialmente, puede verse la figura ficcionalizada de esta costurera anarquista, aunque se la representa como una chola, y no como una birlocha.

él, muchos hombres y mujeres de la clase trabajadora chola urbana, engarzaron la actividad manual con una autoformación humanística amplia y con la cotidiana tarea de la agitación y la propaganda. Escribieron textos de reflexión filosófica y doctrinaria e incurrieron en el ensayo y en el teatro, sin dejar de trabajar en sus respectivos oficios manuales ni convertirse en ideólogos o políticos de escritorio. Por ello es que su filosofía política está estrechamente enhebrada con su experiencia cotidiana, en una yuxtaposición/alternación de eventos críticos y solidaridades cotidianas. Fueron perseverantes en su afán de develar la prepotencia y la arbitrariedad de esa elite *misti*, (hoy se diría *q'ara*), desnuda de cultura y poseedora ilegítima de la riqueza y el poder. La continuidad entre el opresor colonialista y el oligarca-hecho-al burgués se nutren de la memoria del sufrimiento y la violencia, y denotan un sentido *qhichinayra* del tiempo histórico. En estas breves notas intentaremos dilucidar estos aspectos del pensamiento y de la historia del movimiento anarquista paceño a la luz de este singular texto y del sello personal de su autor, en el contexto de un movimiento social con intensa y multitudinaria participación de lxs pobladorxs cholxs e indixs<sup>4</sup> de las laderas de La Paz y El Alto.

I

Aunque desconocemos el contexto preciso que rodeó su difusión, una investigación reciente del historiador Roberto Choque (2009) muestra que *La Voz del Campesino* tuvo una amplia distribución en el campo, en comarcas rurales que por entonces vivían un intenso período de agitación. El documento nos revela a Cusicanqui como instigador viajero, hablante de dos lenguas, que dialoga fluidamente con la gente de las comunidades y con el artesano urbano cholo portador de la energía laboral que daba vida a la ciudad. La combinación entre experiencia y reflexión forma un tejido yuxtapuesto y *ch'ixi*, característico del estilo verbal y escrito de lxs anarquistas paceñxs, en el que se mezcla un castellano lleno de arcaísmos y torsiones, con un aymara metafórico y politizado. Hablamos entonces de un dialecto que enhebra la doctrina en la trama cruzada del castellano "motoso" o *castimillano*: esa lengua franca intercultural que permitía adaptar y recrear las metáforas libertarias e indígenas de la política a través de un denso tejido testimonial.

*La Voz del Campesino* está dirigida al campo, y está escrita en primera persona. Ahí vemos una primera contradicción, ya que su autor no la escribió en

---

4 De acuerdo a la autora, esta forma de escritura es una manera de evitar el uso de la @ y también una convención lingüística de las corrientes anarquistas para obviar el sesgo masculino del idioma castellano. Nota de los editores.

el campo sino en la ciudad. ¿Podría tratarse de un gesto calculador, de una aproximación paternalista del artesano mestizo urbano a la realidad del comunario o colono aymara, de un intento demagógico de suplantación?<sup>5</sup> ¿O es que realmente el documento fue escrito por un indio, y es sólo la traducción urbana y anarquista de un pensamiento indio? Un clasemediero de vanguardia o un indianista de retaguardia podrían afirmar, viendo el color de la piel de Cusicanqui en contraste con la de Domitila: ¡Basta verle la cara para saber que es indio! Pero las cosas no son tan simples, puesto que Cusicanqui, por su formación, por la imbricación de dos lenguas que batallaban permanentemente en su cerebro, por su trayectoria familiar, era lo que llamaríamos un mestizo *ch'ixi*, un indio manchado de blanco, transculturado de un modo agónico, ambivalente y revoltoso.

A lo largo del manifiesto, el yo y el nosotros –más frecuentemente la primera persona colectiva- se refiere al *indio*, aunque algunas veces utiliza también la palabra campesino. Comenzando por el título, más que denotar el real contenido del texto, lo escamotea. En el subtítulo la identificación es más clara, pero pasa por la vía de la oposición: “nuestro reto a los grandes *mistes* del Estado...”. *Miste*, *misti*, Estado=*misti*; un término de casta. Quiere decir nosotros, los indios, frente a nuestros enemigos, los *mistis* y su Estado.

Vale la pena aclarar que en la década de 1920, el término “campesino” no

cargaba aún la *khumunta* ideológica con que lo revistió el nacionalismo revolucionario de la postguerra del Chaco. Entre las clases “*mistis*” era, simplemente, un término apropiado como sinónimo eufemístico de indio- que es, en buena medida, como se sigue utilizándolo hoy-, quizás por vergüenza de la elite frente a otrxs o ante sí mismxs por una relación tan ostensiblemente colonial. En todo caso, esa vergüenza debió haber pesado como motivación oculta para su oficialización post-52, de ahí la *khumunta* o pongueaje lingüístico que continúa exhibiendo.

Pero Cusicanqui no habla ni construye sus frases como “*misti*”. En él habitan y se entrecruzan dos lenguas, dos modos categoriales de definir la realidad. Su uso del término “campesino” parece tener un sentido racionalizador y ordenador. Se trata de un esfuerzo de precisión, que se transparenta por el contexto. Por ejemplo, cuando dice: “campesinos comunarios de hacienda”, se refiere a indios (comunarios) trabajadores de la tierra (campesinos), sujetos al dominio de un patrón. Indio sería la identificación genérica más amplia, donde se hacen innecesarios los matices y diferenciaciones de localización o actividad laboral. Campesino, en cambio, alude a los indios del campo, en contraste con los indios de la ciudad, y se refiere específicamente a aquellos que trabajan y viven en comunidades libres o cautivas de la hacienda. Lo mismo cuando habla de pastores, en una construcción ejemplarmente *ch'ixi*:

5 Un ejemplo de este tipo de discurso puede verse en *El Pongueaje*, de Reyeros, escrito por la misma época.

“Entrar de pastor de animales y a la vuelta del año ser secuestrados todos los animalitos que posee el pobre campesino” (Anexo)

Aquí viene acompañado del adjetivo “pobre”, en sentido paternalista. Ocurre, sin embargo, que la resignación y la cotidianeidad de la opresión que acompañan estos usos de “campesino”, desaparecen al hablar de “indio”, el vocablo escogido a la hora de presentar los contornos heroicos de los sujetos en acción:

“Hace más de un siglo y una treintena de años que venimos sufriendo la esclavitud más inicua que podía pesar en la hora republicana que nos ofreció la independencia, que nos costó la vida y la sangre india para librarnos del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años o cuatro siglos”.

El horizonte colonial incluye las décadas de vida republicana y se condensa en un presente de opresiones vividas, compartidas por pobladores del altiplano andino y de las ciudades enclavadas en su territorio:

“Nos ultrajan los criollos de pantalón, chicote en mano, a mujer, hombre, niño y anciano cómo nos esclavizan. ¿Qué diremos de los doctores Abogados y demás Kellkeris<sup>6</sup>? ¡Oh! Ésos son los más ladrones y forajidos que nos roban con

la Ley en la mano y si decimos algo va la paliza y de yapa nos mandan a la Cárcel para unos diez años y mientras eso, arrojan a nuestra mujer e hijos y terminan con el incendio de nuestras casitas y nosotros somos blancos de las balas de los hombres tan dignamente ilustrados” (Anexo).

Salvo por el incendio de las casas - que alude a una práctica habitual de esos hombres “tan dignamente ilustrados” para ensanchar sus haciendas-, en las ciudades, los “trabajadores indios” viven idénticos atropellos (cfr THOA 1984, 1986, Mamani 1991, Rivera 1992).

“Este año la cosa ha tomado un color más angustiante. Con motivo de la amenaza de guerra con Paraguay, numerosos trabajadores indios se manifestaron rebeldes a un conflicto que adivinaron provocado intencionalmente por capitalistas y políticos. La consecuencia es la represión en Oruro, Cochabamba y Potosí, con algunos comunistas indígenas asesinados por los sayones de Siles, otros presos: Cusicanqui, confinado al pie del majestuoso Illimani, en el cantón de Cohoni, y M. O. Quispe, detenido en yungas”.<sup>7</sup>

La interpelación inclusive alude no sólo a la opresión colonial abstractalizada como memoria, sino también a nexos reales entre artesanos paceños y

6 Castellanización del aymara *qilqiri*, tinterillo o escribidor.

7 Énfasis nuestro. Informe enviado por Luis Cusicanqui a la redacción del periódico anarquista uruguayo *El Hombre* (Montevideo, 1 de octubre 1929), con el pseudónimo de “Indio Aymara”. En este documento da cuenta de las acciones represivas del gobierno, desatadas a raíz de la difusión de *La Voz del Campesino*, que motivó su confinamiento a Cohoni. No está demás anotar que cuando habla de “comunistas indígenas” se refiere al comunismo libertario.

comunidades indias: uno es deportado a Cohoni –donde su compañera tenía familiares y terrenos- y el otro a la zona cocalera de los Yungas. Esta amplia circulación territorial tiene sin embargo un núcleo: la ciudad de La Paz, y una cabeza doctrinaria: los comunistas libertarios. Ellos conforman una *nanaka* excluyente pero inclusivo, que es universal y particular a la vez y que propone una identidad “de punta”: lxs libertarixs indixs, contaminadxs mutuamente en el proceso de la lucha anticolonial.

## II

En la estructura gramatical del aymara se reconocen tres tipos de primera persona plural: el nosotros inclusivo (*jivasa*) y el nosotros excluyente (*nanaka*). El primero puede tener también una forma pluralizada (*jiwawana-ka*). *Jivasa* se refiere a situaciones en que el sujeto incluye al interlocutor, y en plural incluye a todo el mundo. *Nanaka* alude a un “nosotros” que excluye al interlocutor. La identidad colectiva atribuida a lo largo del texto al artesanado urbano incluye a lxs comunarixs indixs, pero a la vez lxs interpela desde la ciudad. El contexto de este acto de comunicación es uno de emergencia. Las movilizaciones crecientemente radicalizadas de las comunidades andinas y de las variopintas capas del cholaje urbano entrelazarán sus luchas hasta ser empujadas juntas al despeñadero de la guerra, que costó a

Bolivia 50.000 víctimas, mayormente provenientes de comunidades rurales y barrios populares urbanos.

Una marca distintiva del castellano de Cusicanqui es su manejo del tiempo. Tres años antes de la guerra, su largo memorial de agravios expresa una conciencia anticipatoria que constantemente tiende puentes entre el futuro y el pasado (*qhipnaya*). La denuncia es el modo subjetivado y expresivo de este movimiento dual en el que se unen y separan dos sujetos colectivos frente a una dominación común. El Estado *misti* está en el otro polo y sus modos de poder son el desprecio, el ninguneo y la degradación, de la que no se salvan el artesano más calificado ni el indio más letrado. La fuerza interpelatoria de la doctrina igualitarista y antiestatal del anarquismo se asienta en la experiencia compartida por esas abigarradas colectividades discriminadas, que “cabalgan entre dos mundos”<sup>8</sup> y transitan por múltiples fronteras. La historia, remota o reciente, articula así una larga memoria anti-fiscal comunitaria con las exclusiones y violencias del presente. Sin embargo, esto no implica que las comunidades andinas fueran percibidas como idealmente anarquistas o “sociedades contra el Estado”, a la manera de Clastres (1974). Ellas ya tuvieron un Estado propio, que había sido descabezado y despojado de su propia estructura de conducción y de significación. En la era republicana se había borrado este matiz, y es precisamente el mayor emblema de

8 Alusión al volumen homónimo de Chukuyawu, *la Cara Aymara de La Paz* (CIPCA, 1987), de Albó, Greaves y Sandoval.

la ciudadanía el que revela la potencia-  
lidad crítica de esa borradura:

El Carnet de Identidad, ¿para qué nos servirá para nosotros Indios? Puesto que nosotros somos una bestia de carga nada más.(...) ¿Por qué hoy pagamos veinte centavos por caja de fósforos? Siendo que así que hoy nos encontramos sin lumbre, sin pan y por consiguiente sin lumbre y nos vemos reducidos a volver a la hera primitiva llamada por nuestros gobernantes, legisladores, Hera salvaje? ¿Por qué nos hacéis retroceder a la hera salvaje vosotros civilizados?

Aquí hay un complejo tránsito entre el *nanaka* y el *jiwasa*, primera persona del plural y cuarta del singular, y entre formas coloquiales y solemnes del castellano. El *nanaka* interpela al Estado, y la negación del otro se transforma en afirmación de sí mismo a través de la memoria de esa alteridad. ¿Era la obra de nuestra civilización? remite a un pasado remoto en el que no había esclavitud, aunque sí había “civilización” (y Estado). La caja de fósforos remite a la contemporaneidad mercantil-capitalista, a la venta de fuerza de trabajo para obtener abrigo, lumbre y pan (típico alimento urbano). Lo central, sin embargo, es la conclusión, dicha en tono ilustrado, quizás para hacer más inteligible una verdad prosaica: los civilizados arcaízan, reenvían al pasado colonial tanto a lxs indixs como a sí mismxs. Los mistis y q'aras que los des-

precian y esclavizan son aún más arcaicos, no debaten con argumentos: simplemente asesinan.

De ahí que la identidad amplia, inclusiva de Cusicanqui, que interpela y desafía a los “mistis y su Estado”, sea su identidad como indio. De ella brotan las palabras más sentidas del manifiesto.

“Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida”.

La indignación moral, la rabia creadora del texto, surgen de esta identificación amplísima (*jiwasanaka*), ya no sólo con sus hermanos del altiplano sino con toda la “raza americana” que batalló por siglos contra el coloniaje europeo, indixs del campo y de la ciudad interpe-ladxs como sujetxs colectivxs. Pero siempre se liga esa “memoria larga” con la denuncia de la actual paradoja republicana, que hizo a los indios ciudadanos para continuar por otros medios con el pillaje de sus tierras y la explotación de su trabajo. Las leyes vigentes son calificadas como “bastardas, criminales” y “sarcásticas”, por su carácter paródico y retorcido, hecho que es percibido con fuerza en los círculos letrados del movimiento anarquista, tanto como en la ideología interna del movimiento de caciques-apoderados liderado por Santos Marca T'ula, que lanza similares diatribas contra sus opresores<sup>9</sup>.

9 Ver al respecto Taller de Historia Oral Andina, *El indio Santos Marca T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* (THOA 1984); Silvia Rivera Cusicanqui, “Pedimos la revisión general de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques apoderados de los Andes bolivianos”, en Segundo Moreno y Frank Salomón *Reproducción y transformación en los Andes. Siglos XVI-XX* (Quito, Abya Yala, 1991).

He aquí un nuevo espacio de encuentro entre la experiencia de las comunidades aymaras y la doctrina anarquista. La visión de la ley como un discurso ficcional y mentiroso, del poder judicial como tentáculo del Estado y de las palabras como tramas dúplices e inmorales, conjuga la interpretación doctrinaria que postulaba la existencia de una ley moral encarnada en el individuo libre, con el accionar del movimiento de caciques apoderados aymaras, que también vivía la contradicción lingüística y ética del hecho colonial como batalla contra un otro que es *pä chuyma*, dos caras.

Volvamos al ordenamiento cronológico del relato, donde se ubica en una misma secuencia episodios de la resistencia comunaria rural con movilizaciones del artesanado urbano. Un evento ocurrido “últimamente” fue el asesinato de Prudencio Callisaya en 1920 por órdenes del poderoso hacendado de Guaqui, Benedicto Goytia:

“...y los últimos sucesos de Cochabamba, Potosí, Sucre y el mártir de Guaqui, en pleno cuartel habéis fraccionado los miembros como una fiera sanguinaria a nuestro hermano Prudencio Callisaya, vosotros soldados mandones no tenéis derecho a llamaros civilizados sois bárbaros criminales del siglo XX mutiladores y destructores de la humanidad”.

En el juicio que hicieron los familiares de Prudencio Callisaya a Benedicto

Goytia, consta que el cuerpo de Callisaya no fue descuartizado; se lo “encontró” ahorcado con su propia soga. El fraccionamiento de los miembros remite entonces a una memoria más larga: el descuartizamiento de Tupak Katari. Los eventos se suceden en el relato con un aparente desorden temporal. ¿Se trataba de imprecisiones o lapsus irrelevantes? Claro que no. La imagen del martirio indígena se reactiva en el cuerpo de cualquier asesinado por el poder colonial: a través de cada muerte se fracciona de nuevo el cuerpo social dominado.

Pero además, esta memoria “larga” había sido reactivada más recientemente, en el encuentro que tuvo Cusicanqui con Santos Marka T’ula en la ciudad de La Paz en 1928.<sup>10</sup> La redacción de *La Voz del Campesino* está fuertemente influida por ese contacto directo entre los dirigentes libertarios y las autoridades indias, engarzándose así en una percepción que, en el caso de Cusicanqui, está enraizada en experiencias y convicciones previas. No sólo el modo de redacción —que revela el influjo de la lengua materna—, también el trastocamiento cronológico del documento nos permiten pensar en una lógica *qhípnayra*, un modo indio de percibir el tiempo y de plasmarlo en escritura.

Además, la rabia es intemporal. Como en toda ética, el juicio que emana de este suceso se proyecta a través del tiempo en moraleja y caución

10 El dirigente cacical se aproximó a la FOL en busca de solidaridad y apoyo para la causa comunaria, según han relatado los compañeros Teodoro Peñaloza, Max Mendoza y Lisandro Rodas en un testimonio recogido a principios de los años 1980 y publicado en el *Boletín Historia Oral*, No. 1, THOA, La Paz 1986.

histórica. Hoy mismo, al leer el juicio por el asesinato de Prudencio Callisaya, resulta indignante comprobar que, luego de morir ahorcado en el cuartel de Guaqui por órdenes del Cnl. Julio Sanjinés –yerno de Benedicto Goytia, uno de los mayores latifundistas del altiplano– sus familiares descubrieron el crimen e iniciaron un prolongado juicio, que acabó en frustración. En varias instancias del proceso demostraron la alevosía y premeditación del asesinato, pasaron tres veces por penosos procedimientos de necropsia y apelaron a la Corte Superior de Distrito con pruebas fehacientes. Todo en vano, porque Sanjinés y Goytia nunca fueron tocados por la cómplice y bastarda justicia que su casta había creado al asumir la apariencia republicana.<sup>11</sup>

La solidaridad con Callisaya es fraternal, casi consanguínea. Bronca por el hermano asesinado. Lazos genealógicos se revelan también en otras frases, que clarifican la identidad inclusiva asumida por Cusicanqui.

“Nosotros mártires de siempre, están frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados”

“¿Por qué nosotros podremos contribuir dando cumplimiento a la ley sarcástica llamada impuestos a la Renta? Puesto que nuestros mayores nos legaron tierras en común y hoy nos encon-

tramos reducidos como verdaderos esclavos, ¿era la obra de nuestra civilización?”

El pasado es pues civilización y respeto, dignidad y comunidad, pero también retroceso, estancamiento ocasionado por la colonización, que invadió y trastrocó la autonomía histórica de las sociedades amerindias. Aquí, la amalgama entre la doctrina anarquista y la experiencia de la opresión se hace más evidente. El indio/víctima que se asocia frecuentemente en el texto con el “campesino” alude a una identidad particularista y excluyente. Es aquel que, encadenado al yugo de la opresión, se vería forzado a involucionar hacia una subjetividad rastrera y humillada. Frente a este retroceso moral, la emancipación futura permitiría acceder a una universalidad.

Mas adelante, el texto sin embargo alude a una alianza con los “mestizos pobres”; aquellos que, a diferencia de “los mistis y su Estado”, serían interlocutores posibles de la propuesta emancipadora. ¿A quiénes se dirige esa frase? ¿A otros compañeros, artesanos y anarquistas como él, más occidentalizados, que consideraban al indio como un lastre para el progreso social?<sup>12</sup> Lo cierto es que, por el tono amenazante del texto, la interpelación anticolonial india parece prevalecer sobre cualquier consideración de tipo doctrinario:

11 Este juicio fue consultado en el Archivo de La Paz, UMSA, Fondo Corte Superior de Distrito, 1920.

12 Anarquistas de este tipo también los hubo, en Bolivia y en otras partes, pero también hubo un Ezequiel Urviola en Puno, o un Paulino Aguilar itinerante, dirigente de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana hasta su deportación por el gobierno de Leguía en 1928. Archivo Privado de Luis Cusicanqui, Tambo Colectivo, La Paz.

“Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida y nuestros caciques comprados y asesinados por los “mistes” la sangre debe derramarse como antes porque ya estamos cansados de la dominación presente, sabemos y conocemos muy bien a los Vampiros del Estado dominante y sus bellaquerías, que si el mestizo pobre no nos guía hacia la liberación, nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza en América Bolivia”

No nos es posible ahondar más en este punto, porque el manifiesto –y la propuesta que encarna- se han construido ideológicamente desde la lógica de la oposición como fuente de identidad. Poco nos dice, explícitamente, acerca de las características de la sociedad futura que nacería después de ese río de sangre. Sin duda esta metáfora es un recurso de última instancia, una amenaza indecible pero real, en tanto se plantea como autodefensa legítima.

“Ahora preguntamos: ¿Dónde está el derecho de gente? ¿Qué llaman gente los señores Gobernantes?... Nosotros, indios cerrados en la estepa Andina de América por obra exclusiva de nuestros opresores, el Indio boliviano tiene sus simpatizadores hipócritas de levita y la clerecía, pero mientras por detrás se fragua nuestra completa desaparición en plena civilización dotándonos de leyes de horca”

Hay una interpelación ciudadana inscrita en esta invectiva contra la doble

moral colonial de la oligarquía. La paradoja de la opresión en el estado liberal consiste en que falazmente apela a un reconocimiento de los derechos de todos –como trabajadorxs y como ciudadanxs- pero en los hechos niega incluso la condición humana de las poblaciones oprimidas.

En éste y otros documentos se entreve una imagen de sociedad amplia e inclusiva en la que ya no habría indios (colonizados) sino seres humanos, iguales en sus derechos en tanto trabajadores y libres para construir su propio destino. ¿Habría aquí espacio para el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística de la sociedad? Si tomamos en cuenta el permanente esfuerzo de lxs ideólogxs anarquistas por engarzar la experiencia vivida con la doctrina recogida de los textos clásicos, encontraríamos en la idea de una sociedad “federativa” una imagen posible. Un manifiesto lanzado por la FOL en 1938 lo plantea así:

“En lo político, debería haber una amplia descentralización gubernamental, bajo un sistema federativo, respetando la independencia y autonomía de la última aldea y del último ciudadano, libre expresión de pensamiento y de prensa: la diversidad de pensamientos, tendencias y afinidades haría que evolucionara la ciencia y el arte”.<sup>13</sup>

Para Luis Cusicanqui, anarquista e indio, la emancipación no estaría entonces encarnada en un punto focal

13 “1886 – 1 de mayo – 1938” Manifiesto de la Federación Obrera Local. A la clase proletaria en general”. Archivo del Tambo Colectivo.

único ni en una programática. Se plasmaría en la acción ordinaria o extraordinaria de colectividades concretas, en el accionar colectivo de trabajadores y trabajadoras manuales –artesanos y agricultorxs indixs- para quienes el anarquismo sería la expresión más cabal de una universalidad posible. Matiz libertario e indígena que décadas más tarde hallará expresión en la consigna lanzada por el movimiento zapatista de Chiapas: “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

### **Anexo: La voz del campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del estado**<sup>14</sup>

Que son los únicos verdaderos ladrones y criminales de la hora presente.

Hace más de un siglo y una treintena de años que venimos sufriendo la esclavitud más inicua que podía pesar en la hora Republicana que nos ofreció la independencia que nos costó la vida y sangre india para librarnos del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años o cuatro siglos: A maravilla bailaba el garrote, las patadas sobre nuestras espaldas en aquellos años de barbarie y hoy se repite con más fuerza la brutalidad en pleno siglo de la libertad.

Si en aquellos tiempos hemos trabajado gratis para el señor español y hoy lo mismo para con criollos haciéndonos

trabajar de sol a sol sin que obtengamos ni un centavo por el duro trabajo: cuando la justicia española era ciega, sorda, vengativa; entonces ayudamos a los “Mistes” hacer la libertad para que nos queten los pequeños terruños y nos opriman, y ver estas injusticias de hoy Campesinos Comunarios y de Hacienda.

Nos ultrajan los criollos de pantalón, chicote en mano, a mujer, hombre, niño y anciano cómo nos esclavizan. ¿Qué diremos de los doctores Abogados y demás Kellkeris? ¡Oh! éstos son los más ladrones y forajidos que nos roban con la Ley en la mano y si decimos algo va la paliza y de yapa nos mandan a la Cárcel para unos diez años y mientras eso, arrojan a nuestra mujer e hijos y terminan con el incendio de nuestras casitas y nosotros somos blancos de las balas de los hombres tan dignamente ilustrados...

Ahora preguntamos: ¿Dónde está el derecho de gente? ¿Qué llaman gente los señores Gobernantes?... Nosotros, indios cerrados en la estepa Andina de América por obra exclusiva de nuestros opresores, el Indio boliviano tiene sus simpatizadores hipócritas de levita y la clerecía, pero mientras por detrás se fragua nuestra completa desaparición en plena civilización dotándonos de leyes de horca.

El Carnet de Identidad, ¿para qué nos servirá para nosotros Indios? Puesto que nosotros somos una bestia de carga

---

14 Este documento fue hallado, en forma impresa y firmado al pie por su autor, entre los papeles privados de Luis Cusicanqui, que nos confió su hijo en 1988. Por referencias sabemos que fue difundido en mayo de 1929 y motivó su apresamiento y la persecución de otros dirigentes anarquistas como Modesto Escobar (entrevista realizada en Cochabamba) en 1989.

nada más. ¿Por qué nosotros podremos contribuir dando cumplimiento a la ley sarcástica llamada impuestos a la Renta? Puesto que nuestros mayores nos legaron tierras en común y hoy nos encontramos reducidos como verdaderos esclavos, era la obra de nuestra civilización? ¿Por qué hoy pagamos veinte centavos por caja de fósforos? Siendo que así que hoy nos encontramos sin abrigo, sin pan y por consiguiente sin lumbre y nos vemos reducidos a volver a la hera primitiva llamada por nuestros gobernantes, legisladores, Hera salvaje? ¿Por qué nos hacéis retroceder a la hera salvaje vosotros civilizados?

Por qué no nos dejáis adquirir nuestros animales necesarios, para nuestra pesada labor, sin ninguna gabela, para que así pudiéramos fecundar la tierra, en bien de la humanidad.

Así como estamos no podemos tener ni una yunta, ni el necesario mulo, sin previo pago de las sizas, caminajes, patentes sobre cada cabeza, y más los antojos de las autoridades de nuestros *hauka mallku*. ¿Por qué el tatarura y el misti, en nuestra comarca nos imponen a pasar fiestas forzosas, bajo penalidades infames?.. Sabiendo que al final de cuentas nos vemos en la completa miseria y por consiguiente las trabas que se abren a diario con sus bastardas criminales leyes...

Servicio militar, ir a morir al Chaco, sin ninguna remuneración. Prestación vial, trabajar gratis diez días con herramienta propia y comida. El postillónaje es proporcionar para nuestros verdugos todo lo necesario a costa nuestra: esos son los muy pocos de los conocidos al Estado. Vamos con los servicios patro-

nales y como punto culminante entrar de Algeri al final de año salir a pagar de cuatrocientos a ochocientos bolivianos, ved esta cuenta ignominiosa. Entrar de pastor de animales y a la vuelta del año ser secuestrado todos los animalitos que posee el pobre campesino. El pongueaje es ir con su cumunta de taquia, leña, escoba y más comida y después dormir en la puerta de calle estar listo toda la noche para abrir y cuenta que no esté, la buena garroteadura, y después ser alquilado cualquiera nuestros servicios por fuertes sumas y nosotros ni en sueños vemos el salario. ¿Por qué los señores gobernantes nos hicieron alegrar con la Ley Remuneración? Al ponto y hoy es nada y tiene la palabra los señores Mulatos bárbaros idiotas de los Zetas del Rotar Club.

Nosotros mártires de siempre, están frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados. Ahí está vuestra obra en Mosa, Ayoayo, Jesús de Machaca, Yayi, Lakapampa, Ataguallani y los últimos sucesos de Cochabamba, Potosí, Sucre y el mártir de Guaqui, en pleno cuartel habéis fraccionado los miembros como una fiera sanguinaria a nuestro hermano Prudencio Callisaya, vosotros soldados mandones no tenéis derecho a llamarnos civilizados sois bárbaros criminales del siglo XX mutiladores y destructores de la humanidad. Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución votando esta vil sociedad mil veces maldecida y nosotros caciques comprados y asesinados por los "Mistes" la sangre debe derramarse como antes porque ya estamos cansados de la dominación presente,

**204** SILVIA RIVERA CUSICANQUI / La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de 1929

sabemos y conocemos muy bien a los Vampiros del Estado dominante sus bellaquerías, que si el mestizo pobre no

nos guía hacia la liberación, nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza en América Bolivia.

# RESEÑAS

## EL TERRITORIO DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN. TUNGURAHUA: ECONOMÍA, SOCIEDAD Y DESARROLLO

**Pablo Ospina Peralta, Coordinador  
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador /  
Corporación Editora Nacional, Quito, 2011, 348pp.**

*Liisa North*

**E**l territorio de los senderos que se bifurcan es un trabajo importante por varias razones.<sup>1</sup> Primero, analiza las relaciones entre los elementos críticos de todo proceso de desarrollo: el crecimiento económico, el mejoramiento del bienestar social, y la equidad social. Segundo, ofrece datos empíricos sistemáticamente analizados – derivados de los censos de 1990 y 2001 y de las encuestas nacionales de condiciones de vida (ECV) de 1995 y 2006 – sobre la evolución de estos fenómenos a nivel nacional. Tercero, el libro se dedica a elucidar los elementos específicos del desarrollo socio-económico, histórico y contemporáneo, de la provincia de Tungurahua para explicar su

originalidad: esto es, la combinación de “un moderado crecimiento económico, una cierta reducción de la desigualdad, y una mayor reducción de la pobreza” (p.10) en buena parte de su territorio, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Estos son fenómenos que se resaltan dentro de un contexto nacional caracterizado por el estancamiento económico acompañado por la agudización de las desigualdades sociales y la creciente pobreza en los años 1990-2006. En otras palabras, la pregunta clave es: ¿cómo se puede explicar un fenómeno sumamente raro en el Ecuador y América Latina, de mejoras sociales en un contexto de reducido crecimiento económico, con especial

---

1 Tengo que clarificar que participé en varias conversaciones y reuniones de preparación del trabajo que estoy evaluando aquí. Espero haber logrado mantener una posición balanceada frente a la tarea.

referencia a las zonas rurales y a la producción y el comercio agrícolas?

En la preparación de este volumen se juntó un equipo talentoso de dieciséis investigadores, muchos de ellos/as bien conocidos/as en el *milieu* académico ecuatoriano, latinoamericano y hasta internacional. Entre ellos está no solo el compilador Pablo Ospina sino también Gloria Camacho, Manuel Chiriboga y Carlos Larrea. Casi todos los capítulos son escritos por varios autores, empezando con el análisis estadístico de la evolución de la “pobreza, consumo por habitante y desigualdad” en el Ecuador a nivel nacional; continuando con una “breve historia” del desarrollo económico en Tungurahua, concebido como un territorio que incorpora parroquias del sur de la provincia Cotopaxi y el norte de la provincia de Chimborazo; siguiendo con una caracterización estadística de las condiciones sociales en la provincia, una presentación sobre “los senderos actuales y las amenazas” que enfrenta el patrón histórico de desarrollo relativamente equitativo, la identificación de las relaciones sociales “coloniales” entre blanco-mestizos e indígenas (anclada en trabajo de campo de Diego Carrión), y un análisis de los patrones de “participación y exclusión” en las redes comerciales de productos agrícolas que funcionan en el Mercado Mayorista de Ambato (MMA), este último basado en cinco meses de trabajo de campo conducido en 2009 por Patric Hollenstein.

El tomo concluye con una tipología de las comerciantes (casi el 90 por ciento mujeres) en el MMA, elaborada por dos jóvenes investigadores, Ana Isabel

Larrea y Patric Hollenstein, en base a una encuesta ejecutada en 2009 a un total de 465 de las 1524 comerciantes mayoristas que tienen puestos o bodegas en el MMA. Los datos empíricos presentados a lo largo del libro son resumidos en numerosos mapas, gráficos, cuadros, y hasta fotos, y la revisión de las fuentes secundarias sobre la historia agrícola y comercial de la provincia es exhaustiva. Aquí voy a considerar solo algunos elementos principales de este trabajo complejo y sumamente rico en datos y análisis. Aunque los análisis estadísticos sofisticados del libro – de “componentes principales” y “aglomeración jerárquica” que se utilizan para elaborar la tipología de los comerciantes mayoristas, por ejemplo – no van a estar al alcance de todos los lectores, las explicaciones textuales sí son accesibles y claras.

Los autores de *El territorio de los senderos que se bifurcan* enfatizan las raíces históricas de los patrones de producción y comercio que produjeron los resultados comparativamente beneficiosos en términos económicos, y equitativos en los aspectos sociales, que distinguen a Tungurahua hoy día. Revisan y evalúan las explicaciones ofrecidas en trabajos previos que identifican combinaciones de factores favorables como una ubicación geográfica central, condiciones climáticas favorables, una importante infraestructura vial y de regadío, la escasez de grandes latifundios, la presencia de numerosos pequeños agricultores, la expansión temprana del alfabetismo con el acceso a la educación básica y secundaria, la participación de las mujeres en actividades eco-

nómicas, y los impactos positivos de las políticas desarrollistas del Estado durante los años 1960-1970 en la diversificación industrial de la provincia, entre otras. Sin descartar la importancia de estas explicaciones, llegan a la conclusión que los factores principales se encuentran en el desarrollo de relaciones comerciales con la costa así como una red densa de ferias dentro de la provincia durante la segunda mitad del siglo diecinueve, que permitieron el eventual “predominio de la pequeña y mediana propiedad” rural; además, sostienen que “todos los indicios parecen confluir no en la debilidad previa de las haciendas sino en la importancia de la participación previa de propietarios agrarios pequeños, medianos y grandes en el comercio” (p. 94).

Aunque prefiero una explicación de la originalidad de Tungurahua que identifica una relación *simbiótica* entre crecimiento de ferias, presencia de pequeños productores, y relativa debilidad de latifundios, en lugar de detenerme en una crítica de la interpretación histórica ofrecida por el trabajo, quisiera enfatizar que el análisis en el capítulo histórico es cuidadosamente elaborado y basado en una lectura exhaustiva de las fuentes secundarias, cuyas conclusiones son evaluadas a la luz de las investigaciones originales de campo presentadas en los capítulos siguientes.

Estas investigaciones hacen resaltar, notablemente, la falta de equidad y la variedad de condiciones socio-económicas que de hecho existen en la provincia, o en otras palabras, los aspectos no tan beneficiosos del patrón de desarrollo que se suelen ignorar. Éstos se

refieren a las relaciones de poder de tipo étnico, de género, y de clase que jerarquizan los mercados provinciales, y el MMA en particular; las formas de marginación histórica de los indígenas y su reciente incorporación, desde 1990, como grupo minoritario dentro del MMA; la manera a través de la cual las mujeres, quienes son las comerciantes tungurahueses *par excellence*, tienden a perder el control de empresas comerciales a favor de sus maridos cuando estas empresas se convierten en exitosas y grandes; la importancia de las empresas y redes familiares, y de los “lazos fuertes” que unen las cadenas comerciales entre los productores y comerciantes grandes en particular; y algunas tendencias recientes que puedan amenazar la mantención del patrón de desarrollo relativamente equitativo en la provincia.

Con referencia a estos aspectos problemáticos, algunas zonas indígenas de altura en el occidente de Tungurahua sufren un “colonialismo interno” que se expresa hasta hoy día, según Diego Carrión, en un “bloqueo étnico” de acceso a bienes productivos y conocimientos por parte de los indígenas. En estas zonas, “las relaciones de producción capitalista se constituyen a partir de una situación previa de violencia que genera desigualdad”, y éste se profundiza por los efectos distributivos del mercado capitalista, “en complicidad con una institucionalidad formal e informal que no pierde sus rasgos coloniales” (pp. 209-210), el “arranche” (apropiación por la fuerza de los productos, acompañada por la imposición de precios unilaterales por los comerciantes

blanco-mestizos) y “las devoluciones” de las mercancías (que involucran el traslado de pérdidas a los productores indígenas) entre otros comportamientos arbitrarios (pp. 212-213). La falta de acceso a la tierra (antes de 1960), a la infraestructura de transporte y riego, al crédito, y a la educación, forman otros aspectos de esta institucionalidad opresiva.

Sin embargo, existen excepciones. Los chibuleos han logrado participar exitosamente desde los años sesenta y setenta en el comercio del ajo, actuando como intermediarios para otras etnias indígenas, aún explotándoles con las mismas prácticas opresivas de los blanco-mestizos (p. 219). Para explicar su éxito, entre los factores analizados por Carrión, quisiera llamar la atención al hecho que “las comunidades chibuleo más exitosas no tienen memoria de haciendas” (p. 228) y las primeras dos escuelas indígenas en Tungurahua se fundaron en 1900 y 1935 respectivamente en zonas chibuleo (p. 236), fechas que me impresionan como relativamente tempranas en comparación con otras zonas indígenas y rurales del Ecuador.

Aunque las prácticas racistas en el funcionamiento del comercio agrícola perduran hasta hoy día, desde 1990 si no antes, viene desarrollándose una transformación importante en las relaciones interétnicas. En su trabajo de campo de 2009, Hollenstein encontró que el 8.4 por ciento de las comerciantes mayoristas en el MMA fueron indígenas, en contraste con una presencia seguramente nula ó casi nula antes de 1990. Por supuesto, en comparación

con los blanco-mestizos – las mujeres (comerciantes medianas) y los hombres (comerciantes grandes) – tanto las mujeres como los hombres indígenas en el MMA fueron comerciantes pequeñas, sufriendo hasta ahora “las consecuencias de un bloque étnico persistente que los deja en desventaja” (p. 300). Sin embargo, en contraste con muchas pequeñas comerciantes blanco-mestizas, tenían acceso al crédito a través de las numerosas cooperativas de ahorro y crédito establecidas en las zonas indígenas durante los últimos años. Al mismo tiempo, su acceso a la infraestructura y la educación se está mejorando, abriendo posibilidades de mejoramiento en el futuro.

La presencia histórica de las mujeres en la PEA en Tungurahua, y específicamente en la comercialización de productos agrícolas en el MMA, es notoria y se debe, entre otras cosas, a su acceso temprano a la educación formal, en términos comparativos con otras provincias del Ecuador. Sin embargo, los autores de *El territorio de los senderos que se bifurcan* en general y Hollenstein, en su trabajo de campo en particular, encuentran que las mujeres no son dueñas de las grandes empresas familiares; más bien, son las innovadoras que establecen nuevas empresas que, si llegan a convertirse en exitosas, en la mayoría de los casos caen en manos de sus maridos (p. 283).

En resumen, existe un acceso diferencial a los beneficios del comercio en Tungurahua y el MMA refleja las relaciones jerárquicas entre indígenas y blanco-mestizos, entre mujeres y hombres, y entre pequeños y grandes comer-

cientes. Son los hombres blanco-mestizos quienes son los grandes comerciantes que ocupan la cúpula del poder y están en una posición de evitar el surgimiento de competencia, recurriendo a prácticas como el “dumping”, por ejemplo (p. 292). Sin embargo, históricamente, al mismo tiempo, los mercados tungurahueses de productos agrícolas — las ferias y el MMA — han funcionado en una manera que ha facilitado una distribución amplia de ingresos y oportunidades. Han generado espacios, aunque diferenciados, para los pequeños y medianos productores agrícolas, para las mujeres, y eventualmente también para las indígenas.

No obstante, ciertas tendencias recientes están amenazando el funcionamiento redistributivo del MMA, entre ellos, la especialización que paulatinamente separa familias productoras de las familias comerciantes mayoristas y la concentración de capitales entre los comerciantes más prósperos que ha ocurrido con la exitosa ampliación de sus redes comerciales hacia los espacios nacionales, procesos que fueron acelerados, si no iniciados, desde el “paso de las plazas abiertas al mercado cerrado” en 1994, como parte del proyecto de modernización de la ciudad de Ambato. Así, “se están debilitando sustancialmente los arreglos institucionales que han evitado la concentración del comercio en manos de unos pocos y garantizando una redistribución relativamente equitativa del excedente de la actividad agrícola y comercial entre diferentes grupos sociales” (p. 295). Son tenden-

cias poderosas pero no necesariamente van a realizarse. La historia es contradictoria y por cierto, de senderos que se bifurcan, como la manifiesta el ingreso reciente de mayoristas indígenas al MMA, un fenómeno de apertura hacia las zonas previamente marginadas.

Existen aspectos importantes del desarrollo socio-económico de Tungurahua que no están analizados como por ejemplo, el funcionamiento de sistema financiero y los impactos potenciales de la apertura del Mall de los Andes. Tampoco se profundizan las comparaciones con otras provincias o zonas del Ecuador que exhiben patrones de desarrollo contrastantes o similares. Son tareas pendientes para otros y para el equipo de investigadores que se juntó para presentarnos este trabajo ejemplar de investigación histórica y socio-económica.

Aunque el patrón de desarrollo de Tungurahua exhiba aspectos problemáticos en cuanto a la equidad, es una zona excepcional donde ha existido un amplio acceso a la tierra, a la participación en el comercio, y a la educación para hombres y mujeres que establecieron un sinnúmero de empresas rurales y urbanas y se organizaron en redes familiares para hacer avanzar sus intereses socio-económicos. Esta historia da sostén a los argumentos de intelectuales como el Nobel en Economía Amartya Sen y otros que han sostenido que el acceso amplio a los bienes y conocimientos es un componente esencial del desarrollo económico humano, sostenible y democrático.



## **GABRIEL GARCÍA MORENO Y LA FORMACIÓN DE UN ESTADO CONSERVADOR EN LOS ANDES**

**Peter Henderson**  
**CODEU, Quito, 2010, 422 pp.**

*O. Hugo Benavides*  
*(Fordham University)*

**M**“i pluma lo mató.” Todo ecuatoriano ha escuchado esta frase miles de veces. Son las famosas palabras atribuidas a Juan Montalvo al enterarse del asesinato de García Moreno, entonces Presidente de la república, el 6 de agosto de 1875. En cierta forma esta frase, y su popularidad, enfatizan la relación esencial entre la política y la literatura y/o la escritura. En Latino América, la relación presente e inherente en el poder de la escritura y/o la historia no son nada risible, y están a la par o son parte esencial del mismo proceso político. Esta manera orgánica de entender la relación entre la narrativa histórica y la política es parte del aprendizaje diario que como ecuatoriano, y por ende sujeto neo-colonial, hemos adquirido, lo que jamás se puede negar, y peor ignorar. Precisamente por esto la educación vital en cualquier colonia (o

ex-colonia) es siempre más completa que la que se experimenta en los centros colonizadores, donde se auto-convenen que ellos, y solamente ellos están en el centro del proceso histórico.

El libro de Henderson contribuye a desmitificar esta falacia, la idea que los Estados Unidos y/o Europa están exclusivamente en el centro del proceso de devenir histórico. Así mismo el libro arguye la importancia de la historia en los procesos de la política nacional, y por lo tanto del sobrevivir diario. Y como aun con las condiciones de pobreza y desigualdad en el acceso a recursos básicos, incluyendo la educación, nadie estaría dispuesto a burlarse del conocimiento histórico, y peor de su capacidad predictiva para el futuro social de la nación.

De esta manera la forma con la que Henderson delinea la vida y legado de

García Moreno tiene que ver específicamente con el modo en que la historia es capaz de definir el presente de un estado-nación. Es así, que aun cuando García Moreno fue asesinado hace más de un siglo su legado es aun inmenso sobre el futuro del país, y sobre todos nosotros que de alguna manera estamos involucrados con el proceso patrio. Henderson correctamente plantea que el odiar o defender a García Moreno y su visión conservadora de un estado ecuatoriano dice menos de nuestro entendimiento histórico que de nuestra afiliación política. Y esto no es contradictorio sino evidencia de como la historia y la política están íntimamente relacionadas, y que negar esta verdad solo es posible en los centros del imperio, no en sus actuales o ex-colonias.

García Moreno ya tenía esta verdad discursiva clara cuando desde muy joven decidía explícitamente hacer la historia, en vez de solo estudiarla. Y como la pequeña mayoría de fantasías juveniles no tenía idea de lo profético que serían sus palabras. Y aunque fracasó (posiblemente para el bien del país) en convertir al Ecuador en un estado exclusivamente Católico a manos de otra entidad colonizadora (e.g., los franceses) la fuerza de su visión ha ayudado a definir los diferentes procesos de la política nacional hasta nuestro tiempo.

Henderson tiene razón en plantear que esta corriente conservadora, representada por García Moreno, en comparación con el discurso liberal, ha recibido menos atención académica, pero que para entender la realidad histórica del continente es necesario emprender

un análisis histórico más objetivo de esta tendencia política. Por supuesto, la máxima ironía es que van a ser los liberales quienes logran cumplir el máximo objetivo de García Moreno: el ofrecer una mano de obra barata y productos no-industriales al mercado norteamericano y europeo. Y van a ser precisamente estos mercados del primer mundo que continuarán explotando al país y contribuir a su subdesarrollo bajo una falacia de fachada democrática y de soberanía nacional.

Otra característica importante es la manera en que Henderson analiza la trayectoria política de García Moreno como la de un caudillo político, estilo de liderazgo que aun continúa teniendo una importancia política en el continente, inclusive con los líderes más progresistas de América del Sur. El reciente documental de Oliver Stone (2009) desarrolla este punto al analizar los actuales líderes de Venezuela (Hugo Chávez), Bolivia (Evo Morales), Brasil (Lula da Silva) y del mismo Ecuador (Correa), enfatizando una estructura histórica que favorece un supuesto gobierno de mano dura y con eminentes tendencias patriarcales. En esta manera es menos una discusión de preferencias ideológicas y más del legado histórico que influye la estructura y el estilo de imaginar el estado-nación en las Américas.

Y es esta misma estructura histórica y estilo literario que observamos cien años mas tarde en los Andes, esta vez en la novela *El Sexto* de Jose María Arguedas (el nombre es el mismo de una vieja prisión en Lima). En el final de la novela uno de los prisioneros negros exclama, "mi pene lo mato". Este personaje se

refiere al hecho que durante años este hombre había exhibido su pene por centavos hasta ahorrar lo suficiente para comprar la cuchilla con la cual mata al director corrupto de la prisión. En esta imagen violenta, y de justicia callejera, con más de un siglo de frustración racial, sexual, política, e histórica entre manos se expresan las heterogéneas formas en que la cultura nacional (y Andina) se ha venido desarrollando. Pero mas idóneamente la frase de Juan Montalvo y la de este prisionero en la novela de Arguedas

ofrecen una de las más importantes lecciones históricas del continente: y eso es que en Latino América no importa el arma (pluma, órgano sexual o esta misma reseña) que se usa para efectuar algún tipo de transformación social. Y que la vida de García Moreno analizada por Henderson evidencia como la historia misma, e inclusive el análisis académico, son elementos culturales que siempre han estado, y continúan estando, a nuestra entera disposición revolucionaria.



# LOS SEÑORES ÉTNICOS DE QUITO EN LA ÉPOCA DE LOS INCAS. LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LOS SEÑORÍOS NORANDINOS

**Frank Salomon**

**Instituto Metropolitano de Patrimonio.**

**Biblioteca Básica de Quito 42, Quito, 2011,**

**Segunda edición, 448pp**

*Sylvia Benítez A.*

Cuando en el año 1980 el Instituto Otavaleño de Antropología publicó la primera edición del libro *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, en su serie Etnohistoria de la Colección Pendoneros, lo hizo bajo un formato austero, como ha sido la tónica de sus publicaciones. Pese a esa presentación adusta en extremo respecto a la parte formal y externa del libro, el impacto del contenido de la obra durante las tres décadas siguientes fue notable y la difusión, -que de hecho conllevó una serie de problemas, como la ausencia de la bibliografía en buena parte de los libros y problemas de encuadernación- permitió la divulgación amplia del estudio de Frank Salomon, de tal manera que el libro se agotó en el mercado.

De esta primera edición se nutrieron las nuevas generaciones de investigadores sociales que conocieron un nuevo paradigma para explicar el mundo aborigen, el mismo que derivado del modelo de archipiélago vertical, propio de los Andes de Puna, encontró su aplicación específica para los Andes de Páramo, en la región de Quito. Múltiples y variados estudios de etnohistoriadores, arqueólogos, antropólogos, historiadores y en general académicos de las Ciencias Sociales se inspiraron en los nuevos conceptos divulgados.

La publicación y difusión del libro en el medio ecuatoriano se realizó a los tres años de la presentación de Salomon de su tesis de grado con el mismo nombre: *Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of*

*North Andean Chiefdoms* para obtener el doctorado en Filosofía de la Universidad de Cornell. No fue por casualidad que quien dirigiera esta tesis fuera John V. Murra, antropólogo que introdujo en la década de 1970 una nueva visión para entender el mundo andino y su original modo de producción a partir del dominio sobre la ecología y los recursos naturales propios del medio geográfico. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos, referente al control efectivo de diversas zonas productivas situadas en distintos pisos altitudinales, explica el acceso a productos diversificados y con ello el autoabastecimiento de los grupos étnicos. Este modelo construido para explicar la especificidad propia de los Andes de Puna, en donde los pisos ecológicos se encuentran distantes unos de otros, fue propuesto por Murra como un patrón flexible, capaz de transformarse de acuerdo a los diversos sistemas ecológicos; de hecho, con el paso de los años se trabajaron variantes del modelo para zonas específicas.

Salomon, con su tesis, aplicó el modelo del archipiélago a la zona septentrional, en donde las distancias entre los pisos ecológicos se encuentran a menor distancia que aquellas de los Andes de Puna. Respondió con ello al maestro, según sus palabras “en el lenguaje teórico-metodológico usado por él y por los integrantes de sus seminarios”. Las variantes propias de esta región incluyen, entre otros temas, la peculiaridad del apareamiento de agentes de intercambio, los mindaláes, y de sitios de intercambio, los tiangueces.

El autor rompió el clásico esquema de evolución de las formaciones políti-

cas en su tránsito progresivo de la barbarie a la civilización, para introducir la alternativa de sociedades intermedias. En el caso de la región de Quito caracterizada además como intermedia desde el punto de vista geográfico (entre los dos núcleos americanos de civilización) e intermedia en lo cultural y organizacional. Los señoríos étnicos estratificados y centralizados, pero sin Estado, están muy lejos de la noción de comunidades primitivas, como se desprende del análisis que hace en la obra, en la que los muestra en toda su compleja dimensión y los analiza además en su interacción con el Estado Inca.

La irrupción de su libro en el medio nacional aportó un elemento central y dirimente en el debate existente sobre el Reino de Quito, descrito originalmente por el padre Juan de Velasco en el siglo XVIII y retomado por la mayoría de historiadores del siglo XIX y primera mitad del XX para explicar las sociedades aborígenes pre-incas de la región norandina. Esta tesis fue severamente cuestionada por un nuevo sector de investigadores, a partir de la postura crítica de Jacinto Jijón y Caamaño; sin embargo el sector impugnador no contó con las herramientas necesarias para postular una alternativa plausible a la explicación del Reino Cara y Shyri. El aporte de Salomon con la propuesta de un modelo de organización social, económica y política para las sociedades de la región contribuyó categóricamente al debate existente hasta entonces en punto muerto y dio un giro radical a lo que sucedería de entonces en adelante al proporcionar los instrumentos conceptuales y las categorías de análisis que permitie-

ron otras interpretaciones del desarrollo de la región.

La sustentación de su tesis basada en un nuevo tipo de fuentes primarias abrió el camino para desentrañar el pasado a la luz de un nuevo prisma. Se trata del uso de documentos tempranos, anteriores a las reformas toledanas, que corresponden al período previo a que se produzca la desestructuración de la organización nativa. Se superó desde entonces la remisión exclusiva a los cronistas coloniales como fuente privilegiada para el análisis y se amplió radicalmente el espectro de fuentes para alimentar la investigación con documentos de carácter administrativo. Si las fuentes son importantes, no lo es menos la metodología crítica de interpretación de las mismas que implementó Salomon para contrarrestar los problemas inherentes al manejo de documentos tempranos.

La segunda edición corregida y aumentada, publicada a los 31 años de su primera edición, que ahora pone en circulación el Instituto Metropolitano de Patrimonio, mantiene el mismo texto de la primera edición. La primera parte del libro, que incluye los cinco primeros capítulos, se centra en los señoríos y su economía política, sus mecanismos de intercambio y la estructura de poder. En el capítulo 1 revisa el contexto geográfico de los Andes de Páramo y estudia la región en cuanto hábitat con su diversidad ecológica. En el 2, analiza el asentamiento de las sociedades en este hábitat y los diversos sistemas productivos desarrollados. En el 3, se enfoca en la producción en su contexto regional, asentándola sobre los componentes

locales y exóticos de la economía de la llajta: maíz, algodón, sal, ají y coca, relacionándolos con sus contenidos tecnológicos y culturales y con la jerarquía política. El 4, que se preocupa por los mecanismos de intercambio propios de la región, se centra en los tiangueces y mindaláes como elementos diferenciadores de la región. Finalmente en el capítulo 5 es la dimensión política de los señoríos con su dinámica lo que se estudia.

La segunda parte se centra en la transformación de los señoríos a partir de la imposición incaica en la región y desarrolla la forma de su integración al Estado. En el capítulo 6 muestra cómo se articularon ciertas instituciones incaicas con las de origen local. En secciones específicas estudia la situación del Quito incaico; su sistema defensivo y vial; el aparato de control social a través de los mitmas; el aparato tributario; los efectos de la dominación en la región con las reacciones locales que suscitó. Mientras que en el capítulo 7 presenta una perspectiva comparada de la distinta asimilación incaica por parte de tres sociedades de la región: Puruhá, Otavalo y Pasto. La síntesis comparativa que realiza al finalizar este capítulo resulta de utilidad para entender la problemática inca en la región en su conjunto.

El medio académico está familiarizado con este contenido y con los postulados del autor. Lo que el lector encontrará en esta segunda edición es una renovación de la traducción, así como el importante aporte de la incorporación de notas al pie de página que dan cuenta de las nuevas publicaciones realizadas en el lapso comprendido

entre 1980 y 2011 que tienen relación con los temas tratados. De la misma manera el traductor ha introducido notas aclaratorias en pies de página para actualizar y contextualizar cierta información y el autor incorpora un Prólogo a la Nueva Edición. Dos aportes adicio-

nales constituyen la inclusión de un Glosario y del Índice Onomástico y Toponímico. Se cuenta además con una edición notablemente mejorada, en lo que se refiere a diagramación; nitidez de los cuadros, mapas y diagramas; calidad del diseño e impresión.

## HISTORIA DE LA CLASE MEDIA ARGENTINA. APOGEO Y DECADENCIA DE UNA ILUSIÓN 1919-2003

**Ezequiel Adamovsky**

**Planeta, Buenos Aires, 2009, 538 pp.**

*Paola Sánchez P.*

**A**damovsky parte de una definición fundamental: las “clases medias” más que una clase social constituida por condiciones *objetivas*, son grupos sociales definidos por una identidad *subjetiva*. Sin desconocer las particularidades *objetivas* de estos sectores -que por lo demás son enormemente diversos-, su elemento característico es que aparecen en el imaginario social como el punto de *balance* entre dos extremos irreconciliables: burguesía/proletariado.

El texto propone un recorrido histórico de la Argentina desde mediados del siglo XIX, cuando el desarrollo del capitalismo y la constitución del Estado complejizan las estructuras sociales, que promueven formas de ordenamiento y jerarquización social, contexto definido por el proyecto de Sarmiento.

Adamovsky logra empatar una perspectiva histórica y teórica que permite comprender la consolidación de las

“clases medias” como un sector fundamental en Argentina, articulado y transversalizado por el análisis de las representaciones y autorepresentaciones discursivas, que de éstas se han hecho históricamente; mostrándonos a esta identidad como un hecho político que se reconfigura históricamente más que como un hecho sociológico.

En este sentido, para el autor, la noción de “clases medias” surge como un elemento fundamental de contrainsurgencia en todo el mundo. Concretamente en Argentina, se convertirán en la muletilla de muchos intelectuales y políticos que desde la década de los 20 verán en ellas el “punto de equilibrio” en las confrontaciones sociales, producto del desarrollo capitalista.

Esto implicó indudablemente la fragmentación de relaciones y reivindicaciones que durante años se habían establecido entre sectores profesionales e independientes y el sector obrero. Es

en este momento donde aparece por vez primera la referencia a la "clase media" como portadora de los valores nacionales y representante de la democracia. La necesidad de diferenciación de los sectores profesionalizados con los sectores populares se erige como un dispositivo de contención de la lucha social. Durante este período las referencias a la "clase media" se harán de forma esporádica, aludiendo a ellas como un sector aún no consolidado.

Será en la década de los 50 con Perón, que la construcción de la identidad de la "clase media" se consolida. En este período se logran articular los intereses de la élite con los de esta *clase* a partir de la creación de un imaginario que la ubica como portadora de la argentinidad, de la cultura, de la moral, la modernidad y el desarrollo. Sin duda, la diferenciación clasista se genera con mayor profundidad como parte del proceso iniciado por el peronismo, lo que inevitablemente polariza a la sociedad y define el distanciamiento con la plebe "bárbara" que se había tomado la nación junto a Perón. Este proceso rompe con los lazos previos de solidaridad articulados entre los sectores profesionales y obreros durante las huelgas generales de 1919.

Hasta aquí, el recorrido necesario en perspectiva de mirar históricamente como se fue definiendo una identidad "de clase" que jerarquiza y ordena a la población en función del poder adquisitivo, de los niveles educativos, de la profesión y de una determinada estética. Identidad que al igual que en el resto de América Latina se encuentra atravesada por elementos étnicos -la

clase media argentina se siente descendiente directa de los inmigrantes europeos-. Identidad convertida en sentido común que traspasa a todas las esferas de esta sociedad, incluso en los sectores de la "clase obrera" quienes a partir del retorno a la democracia en 1983, empiezan a considerarse a sí mismos parte de la "clase media" internalizando y naturalizando los valores por ella pregonados.

Sin embargo, como toda identidad, la de las "clases medias" no es una construcción estática y fija, sino ambigua y cambiante, por lo que no logra garantizar una "unicidad", más bien, responde a contextos e instituciones concretas e históricas, lo que explica que, a partir de 1955, el escenario se modifique.

La imagen idealizada de la "clase media" entra en crisis, producto del giro a la izquierda que vive la sociedad argentina, los trabajadores se colocan nuevamente como sujeto central para las transformaciones sociales. Posteriormente la arremetida de la dictadura militar en 1976 volverá a poner a la "clase media" como la encarnación incuestionable de la argentinidad, desplazando con esto a la clase trabajadora.

Para el autor, el reforzamiento de la identidad de la "clase media" que se dio durante el retorno a la democracia aportó significativamente en la implementación de las políticas neoliberales en las décadas de los 80-90. Las transformaciones que en el plano de la cultura en cuanto al reforzamiento del consumo y de valores tales como el éxito y la competencia lograron su asidero al momento en el que se fragmentan los vínculos que en el período ante-

rior se había consolidado entre “clases medias” y los trabajadores bajo los procesos de izquierda.

El neoliberalismo también trajo consigo la ruptura al interior de la misma “clase media”. Muchos pescaban a río revuelto. Las “ventajas” que la apertura del mercado ofrecía, llevaban de contracara el empobrecimiento y precarización de las condiciones de vida de una gran parte de la población. Se rompe con esto, la falsa unicidad que en períodos anteriores se dio en torno a la “clase media”, evidenciado la complejidad de estos sectores sociales imaginados. La crisis del 2001 con el “corralito” como el momento de mayor algidez del conflicto, destapa las contradicciones que venían dándose décadas atrás, y al mismo tiempo delinea nuevas articulaciones interclasistas.

Como vemos, este ir y venir, estos “retrocesos” y “avances” en la identidad de las “clases medias”, añadido a su propia descomposición, permitieron nuevamente, en la década del 2000, la reconstitución de los lazos de solidaridad y articulación organizativa entre los distintos sectores sociales que habían sido excluidos de la “bonanza nacional”. Para Adamovsky este es un período comparable con el de las huelgas generales de 1919.

En este sentido Adamovsky, define dos momentos claves en el que las “clases medias” jugaron un papel “contrainsurgente”: el período de Perón durante los años 50, luego del cual se posiciona un sujeto social distinto al que el peronismo representaba. Y el inicio del período neoliberal, en la década de los 80, en el que la “clase media” representa

los valores de individualidad, consumo y competencia.

Es sin duda un elemento fundamental en este texto el análisis que se realiza sobre las representaciones sociales que, en el transcurso de la historia argentina se ha hecho de las “clases medias”. A partir de ello desarrolla un minucioso recorrido por los entretelones de las disputas políticas que definen a las “clases medias” en los distintos contextos históricos considerando notas de prensa escrita y escenificaciones de obras de teatro; pasando por obras literarias, hasta producciones de corte más ensayístico y teórico.

De igual forma, devela a este sector social no como el peor de los males - como muchas veces se lo mira- aun cuando en muchos contextos históricos ha servido y se ha alineado a los intereses hegemónicos, sino también como el que se ha articulado con los sectores sociales más desfavorecidos; generando incluso proyectos contrahegemónicos - como en la década de los 60 y 70-. Por ello Adamovsky cierra su tercera edición con el análisis actual de las clases medias y los increpa a de-construir esa identidad que ha marcado la vida política argentina.

La aparición de esta identidad de las “clases medias”, no sólo afecta a la vida social de la Argentina, sino fundamentalmente su vida política. El análisis realizado a lo largo del texto centra su mirada en el uso político desde distintos sectores, tanto de izquierda como de derecha, que históricamente se ha hecho de esta categoría, lo que podría servir de referencia metodológica para el análisis en los demás países de

América Latina con las respectivas particularidades.

Profundizar el análisis de las clases medias es una necesidad que permitiría desarrollar una mirada más abarcante

de la historia social y política de nuestros países, así como reconocer la relevancia de estos sectores en la historia de nuestro continente.

# ECUADOR DEBATE

N° 84



Centro Andino de Acción Popular

Quito-Ecuador, diciembre del 2011

## COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura  
Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2011

## TEMA CENTRAL

Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay,  
derechos de la naturaleza y otros pachamamismos  
Riesgos y amenazas para el Buen Vivir  
El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir)  
y su correspondencia con el bien común de la humanidad  
"Bien Vivir": Entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder  
Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos  
El Buen Vivir frente a la globalización  
Cambios de época en la lógica del "desarrollo"  
Nuestra América y Sumak Kawsay: utopías de modernidad alternativa  
en el capitalismo dependiente

## DEBATE AGRARIO-RURAL

Piura: Transformación del territorio regional

## ANÁLISIS

La *música nacional*: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana  
La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*,  
manifiesto anarquista de 1929

## RESEÑAS

El territorio de los senderos que se bifurcan.  
Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo  
Gabriel García Moreno y la formación de un estado conservador en los Andes  
Los señores étnicos de Quito en la época de los incas.  
La economía política de los señoríos norandinos  
Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión 1919-2003

**Suscripciones: Anual 3 números: exterior: US \$45 - Ecuador: \$15,50**

**Ejemplar suelto: Exterior US \$15 - Ecuador: \$5,50**

**Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre - Telf. 2 522763**  
**Apartado aéreo 17-15-173B Quito-Ecuador**