

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 48, Enero 2014
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol. 18, Issue 1, January, 2014
Quito – Ecuador



FLACSO
ECUADOR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Ecuador

ÍCONOS. Revista de Ciencias Sociales
Número 48, Enero 2014
Quito-Ecuador

ISSN: 1390-1249 / CDD: 300.5 / CDU: 3 / LC: H8 .S8 F53
(Vol. 18, Issue 1, January 2014)

Íconos, Revista de Ciencias Sociales es una publicación de Flacso-Ecuador. Fue fundada en 1997 con el fin de estimular una reflexión crítica desde las ciencias sociales sobre temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina y América Latina en general. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, estos temas. *Íconos* se publica cuatrimestralmente en los meses de enero, mayo y septiembre.

Íconos. Revista de Ciencias Sociales hace parte de las siguientes bases, catálogos e índices:

CLASE, *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales* – UNAM, México.

e-revist@s, *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Españolas y Latinoamericanas* – CSIC, España.

DIALNET – Universidad de la Rioja, España.

DOAJ, *Directory of Open Access Journal* – Lund University Libraries, Suecia.

FLACSO-Andes – FLACSO, Ecuador

Fuente Académica – EBSCO Information Service, Estados Unidos.

HAPI, *Hispanic American Periodical Index* – UCLA, Estados Unidos.

Informe Académico – Thompson Gale, Estados Unidos.

LATINDEX, *Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas, de América Latina, el Caribe, España y Portugal* - México

RedALyC, *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe* – UAEM, México.

Sociological Abstracts – CSA-ProQuest, Estados Unidos.

Ulrich's Periodical Directory – CSA-ProQuest, Estados Unidos.

Los artículos que se publican en la revista son de responsabilidad exclusiva de sus autores; no reflejan necesariamente el pensamiento de *Íconos*.

Todos los textos e imágenes incluidos en esta obra están registrados bajo la licencia Reconocimiento No-Comercial No-Obras Derivadas 3.0 de *Creative Commons* Ecuador (cc by-nc-nd). <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/ec/>.

Director de Flacso-Ecuador: Juan Ponce

Director de Íconos: Susana Wappenstein

Editora de Íconos: María Pía Vera

Correctora de estilo: Patricia Castañeda

Asistentes editoriales: Virginia Cordero y Dana Morbidelli

Comité editorial: Catalina León (U. de Cuenca), Franklin Ramírez (FLACSO-Ecuador), Fredy Rivera (FLACSO-Ecuador) Hernán Ibarra (CAAP), Liisa North (U. York, Canadá), Mauro Cerbino (FLACSO-Ecuador), Víctor Bretón (U. de Lleida).

Comité asesor internacional: Andrés Guerrero (España), Blanca Muratorio (U. Vancouver, Canadá), Bruce Bagley (U. Miami, EEUU), Carlos de Mattos (PUC, Chile), Carmen Diana Deere (U. de Florida), Cecilia Méndez (U. California, Santa Bárbara, EEUU), Flavia Freidenberg (U. Salamanca, España), Francisco Rojas (FLACSO, Costa Rica), Javier Auyero (UT- Austin, EEUU), Joan Martínez Alier (FLACSO-Ecuador), Joan Pujadas (U. Rovira i Virgili, España), Lorraine Nencel (CEDLA, Holanda), Luca Queirolo (U. de Génova), Magdalena León (U. Nacional, Colombia), Rob Vos (ISS, Holanda), Roberto Follari (U. Cuyo, Argentina).

Coordinadores del Dossier “En busca del *sumak kawsay*”

Víctor Bretón, David Cortez y Fernando García

Imagen de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Antonio Mena/Shiti Rivadeneira

Impresión: Artes Gráficas Señal

Envío de artículos, información, solicitud de canje: revistaiconos@flacso.edu.ec

Suscripciones, pedidos y distribución: lalibreria@flacso.edu.ec

www.revistaiconos.ec

©FLACSO-Ecuador

Casilla: 17-11-06362

Dirección: Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Teléfonos: +593-2 323-8888 Fax: +593-2 323-7960

CDD 300.5, CDU 3, LC: H8 .S8 F53

Íconos: revista de ciencias sociales. –Quito: Flacso-Ecuador, 1997-

v. : il. ; 28 cm.

Ene-Abr. 1997-

Cuatrimstral- enero-mayo-septiembre

ISSN: 1390-1249

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales-Ecuador. I. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 48, Enero 2014
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol. 18, Issue 1, January, 2014
Quito-Ecuador

Sumario

Dossier

- En busca del *sumak kawsay***
Presentación del Dossier. 9-24
Víctor Bretón, David Cortez y Fernando García
- Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*** 25-40
Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara
- Entre *bien común* y *buen vivir*. Afinidades a distancia.** 41-54
Francesca Belotti
- Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas:
el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes** 55-72
Andreu Viola Recasens
- El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*.
Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador** 73-91
Silvia Vega Ugalde

Debate

- Mutaciones y reconfiguraciones de la cooperación internacional
para el desarrollo** 95-98
Bruno Ayllón Pino

Diálogo

- El *buen vivir* en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa?** 101-117
Un diálogo con Alberto Acosta
Blanca S. Fernández, Liliana Pardo y Katherine Salamanca

Temas

- “Corriendo de atrás”. Análisis de los concejos vecinales de Montevideo** 121-137
Paula Ferla, Alejandra Marzuca, Uwe Serdült y Yanina Welp

- Crisis del modelo neoliberal, hacia una planificación regional.
Un aporte polanyiano** 139-153
Paula Valderrama Saud

Reseñas

- Agonistics. Thinking the World Politically**
de Chantal Mouffe 157-159
José Fernández Vega

- El neoconstitucionalismo transformador: El estado y el derecho
en la Constitución de 2008**
de Ramiro Ávila Santamaría 160-163
Margarita Manosalvas

- Democracia en transformación ¿Qué hay de nuevo en los nuevos
Estados andinos?**
de Anja Dargatz y Moira Zuazo (editoras). 164-167
César Ulloa Tapia

- La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador**
de Ketty Wong Cruz 168-170
Hernán Ibarra

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 48, Enero 2014
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol. 18, Issue 1, January, 2014
Quito-Ecuador

Summary

Dossier

In Search of *Sumak Kawsay*

Introduction to the Dossier 9-24
Victor Bretón, David Cortez y Fernando García

Six Open Debates on *Sumak Kawsay* 25-40
Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara

Between Common Good and *Buen Vivir*: Long-Distance Affinities 41-54
Francesca Belotti

**"Pachamamista" Discourses versus Development Policies:
The Debate over *Sumak Kawsay* in the Andes** 55-72
Andreu Viola Recasens

**The Gender Order in *Sumak Kawsay* and *Suma Qamaña*.
A Look at the Current Debates in Bolivia and Ecuador** 73-91
Silvia Vega Ugalde

Debate

**Transformations and Reconfigurations of International
Cooperation for Development** 95-98
Bruno Ayllón Pino

Diálogo

- Buen Vivir* in Ecuador: Political Marketing or Project in Dispute?** 101-117
A Dialogue with Alberto Acosta
Blanca S. Fernández, Liliana Pardo y Katherine Salamanca

Temas

- “Running from Behind.” An Analysis of the Neighborhood Councils of Montevideo** 121-137
Paula Ferla, Alejandra Marzuca, Uwe Serdült y Yanina Welp

- Crisis of the Neoliberal Model; Towards Regional Planning – a Polanyian Contribution** 139-153
Paula Valderrama Saud

Reseñas

- Agonistics. Thinking the World Politically**
by Chantal Mouffe. 157-159
José Fernández Vega

- El neoconstitucionalismo transformador: El estado y el derecho en la Constitución de 2008**
by Ramiro Ávila Santamaría 160-163
Margarita Manosalvas

- Democracia en transformación ¿Qué hay de nuevo en los nuevos Estados andinos?**
by Anja Dargatz y Moira Zuazo (editoras) 164-167
César Ulloa Tapia

- La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador**
by Ketty Wong Cruz 168-170
Hernán Ibarra

d
dossier

En busca del *sumak kawsay* Presentación del Dossier

In Search of Sumak Kawsay *Introduction to the Dossier*

Víctor Bretón

Profesor titular, Universitat de Lleida, España, y profesor emérito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

David Cortez

Profesor-investigador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Fernando García

Profesor-investigador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Muchos intelectuales críticos del mundo –tanto de los llamados nortes como de los llamados sures– quedaron fascinados pocos años atrás ante la puerta que se abría con la emergencia en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) del *buen vivir* (*sumak kawsay* en *kichwa*, *suma qamaña* en *aymara*), una forma alternativa de entender el desarrollo –o una verdadera “alternativa al desarrollo”, a decir de Arturo Escobar (2010)– presuntamente anclada en los saberes “ancestrales” y las cosmovisiones indígenas que tendría que orientar, según sendas cartas magnas, la acción del Estado y los poderes públicos. Este último es un tópico que se ha reiterado sin cesar, a modo de mantra: el *sumak kawsay* como guía programática contrapuesta al insostenible, depredador y etnocida *American way of life* en crisis (Tortosa, 2009). El amplio reconocimiento de una acepción del *buen vivir*, publicitada como oriunda de unas ontologías relacionales andino-amazónicas invisibilizadas durante siglos, alcanzó su máxima expresión en el establecimiento por parte de la Constitución ecuatoriana del derecho “de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*”, en la que se explicita además que esa es la finalidad última del desarrollo¹. De manera similar, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia subraya de manera harto prolija la asunción y promoción de los “principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)”².

1 Constitución de la República del Ecuador 2008, capítulo segundo, sección segunda, art. 14.

2 Constitución Política del Estado de Bolivia, 2009, capítulo segundo, art. 8, epígrafe 1.

Tras seis largos decenios de predominio del discurso hegemónico del desarrollo convencional (Escobar, 1998; Rist, 2002) y, muy especialmente, después de más de un cuarto de siglo de sometimiento a los dogmas de las políticas de ajuste de corte neoliberal (Green, 1995; Toussaint, 2006), el giro que los nuevos regímenes políticos impulsaban en Ecuador y Bolivia fue interpretado por numerosos analistas críticos como una ruptura conceptual en toda regla para con las interpretaciones tópicas (euronorteamericanocéntricas) del progreso, el crecimiento y sus corolarios, tal vez como “una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo” (Acosta, 2009a: 6). Entendida como el resultado de décadas de luchas sociales protagonizadas por unas plataformas identitarias en proceso de apoderamiento de su destino, la audibilidad de la voz de esos grupos subalternos, que irrumpía con fuerza en el establecimiento de nuevos marcos referenciales con que normativizar la convivencia en sociedades poscoloniales como la ecuatoriana y la boliviana, devino en una luz al final del túnel de una modernidad caduca por monolítica, excluyente y unilineal. Los movimientos étnicos portadores de la bandera del *sumak kawsay* fueron así revestidos de un aura de alternatividad radical que ha llegado a ser calificada como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial (Escobar, 2010).

10

¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?

En el Ecuador, el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del Buen Vivir como el objetivo central de la política pública. Ya en el primer programa de gobierno del Movimiento Alianza PAIS, presentado en el año 2006, se empezó a hablar del Buen Vivir. En el año 2007, la noción del Buen Vivir fue recogida por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano: el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (SENPLADES, 2009). Con el proceso constituyente de 2007 y 2008, la noción adquirió nuevas dimensiones, se nutrió del enorme debate social generado en Montecristi y pasó a ser el eje vertebrador de la nueva Constitución de la República, aprobada en referéndum por la mayoría del pueblo ecuatoriano.

El debate alrededor del *Sumak Kawsay* ha rebasado las fronteras ecuatorianas y latinoamericanas, ha impulsado la reflexión política y académica y ha recogido los aportes de movimientos sociales, académicos, líderes políticos y gestores de política pública. Se trata de una noción en permanente construcción (SENPLADES, 2013: 23).

A la pregunta realizada por su compadre ciudadano –para más señas antropólogo– sobre qué opinión le merecía el reconocimiento del *sumak kawsay*, tras la aprobación de la Constitución de 2009, un comunero de a pie del pueblo salasaca (Tungurahua, Ecuador) respondió lanzando, a modo de espejo invertido, la sorprendente pregunta

que encabeza este acápite (“¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?”). Más allá del contenido anecdótico del episodio, lo remarcable es que refleja el distanciamiento perceptible a los ojos de un observador avezado de los posicionamientos al respecto de las élites indígenas, sus aliados intelectuales no-indígenas y parte del *staff* tecnocrático del Gobierno en relación con el mundo de los sentidos comunes del común de los mortales.

Llama la atención, de entrada, la dificultad para entender a qué se suele apelar cuando se habla de *sumak kawsay*. Se ha dicho, por ejemplo, que se trata de un concepto emanado de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas (y afrodescendientes en algunas acepciones del vocablo) (Walsh, 2009), de una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza (sostenibilidad) (Huanacuni, 2010), la complementariedad, la desmaterialización de la vida y, en suma, la ruptura para con la visión unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental hegemónica (Gudynas, 2009 y 2011; Unceta, 2009). Un proyecto y un camino que habrá de concretarse en la verdadera construcción de un Estado plurinacional en el que el diálogo de saberes sustituya el predominio de la racionalidad científica que ha sustentado, hasta el día de hoy, las acepciones dominantes legitimadoras del statu quo (Acosta, 2013; Arkonda et ál., 2012). Salta a la vista enseguida la enorme dificultad que implica tratar de buscar, en ese río revuelto de ideas y principios, un mínimo denominador común –más allá de su oposición discursiva ante el poder establecido y ante la colonialidad del saber que lo sustenta (Quijano, 2011)– que le dé organicidad y coherencia. De hecho, parecería que el *sumak kawsay* se ha convertido en una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas –a veces casi antitéticas– en función del punto de vista en que se ubique el observador.

En una primera aproximación impresionista encontramos acepciones divergentes: desde posicionamientos próximos a los Gobiernos que lo enarbolan como concepto rector de sus políticas hasta a quienes lo utilizan, encaramados en atalayas filoidentitarias, para criticar su supuesta devaluación desde el Estado. Por el lado de los regímenes políticos actuales de Ecuador y Bolivia, los esfuerzos desplegados para tratar de legitimar la adecuación de su visión del *buen vivir* a los presupuestos de una *real politik* basada en la intensificación del extractivismo y una versión más o menos sui géneris del desarrollismo de corte nacionalista no han sido desdeñables. Una somera revisión de documentos emblemáticos como los *Planes de Desarrollo del buen vivir* ecuatoriano, por ejemplo, pone de manifiesto de qué manera, en una audaz pirueta dialéctica, el extractivismo deviene en una suerte de necesidad coyuntural de cuya intensificación transitoria dependería su superación, que permitiría alcanzar en un futuro no muy lejano el anhelado *buen vivir* entendido como la vida plena maximizadora de bienes relacionales (Ramírez, 2010a y 2012)³. De esta manera, el *sumak*

3 La cuestión de la deriva extractivista de las políticas económicas de Ecuador y Bolivia ha sido tratada en diversos estudios y resultan de enorme interés las reflexiones de Gudynas (2010), el análisis de García Álvarez sobre Ecuador

kawsay acaba transformándose, en el mejor de los casos, como sostiene Houtart, en una suerte de redistribución del desarrollo que “conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos (como fuente de recursos a ser redistribuidos) utilizando el lenguaje del Buen Vivir”, con lo que el concepto se banaliza, siendo usado “como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres” pero presentado “como una reivindicación meramente indígena” o reiterado por doquier “como un eslogan que finalmente pierde sentido” (Houtart, 2011: 71-72).

Desde posiciones esencialistas procedentes de intelectuales indígenas o floindianistas, las críticas a este tipo de conceptualización han sido especialmente beligerantes. Destacan autores como Javier Medina (2001 y 2010) o Atawallpa Oviedo (2012) que, desde Bolivia y Ecuador respectivamente, han desplegado un esfuerzo notorio por construir una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una suerte de “civilización andina” portadora de unas ontologías vitalistas y relacionales que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicada por los autores– han permanecido incontaminadas durante siglos por la cultura occidental. Es en esos espacios de resistencia donde se encontraría la esencia del *sumak kawsay* / *suma qamaña*, bastardeada y devaluada por los discursos y prácticas oficialistas que, por igual en el Ecuador de Correa y en la Bolivia de Morales, tratan de encauzar las demandas de los pueblos originarios por andariveles neodesarrollistas⁴. De ahí el reto y el desafío –las ‘amenazas’ al ‘genuino’ *sumak kawsay*–, pues al plantear “una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas”, rompe por igual “con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta, 2011: 51).

La constatación de estas divergencias, aun a nivel meramente discursivo, plantea problemas de hondo calado epistémico: ¿será la del *sumak kawsay* una tradición inventada –y aquí la alusión a Hobsbawm y Ranger (2002) parece inevitable– emanada de un particular rechazo a los principios y prácticas de la euromodernidad hegemónica? Pregunta pertinente, pues su respuesta comporta consecuencias epistemológicas y políticas remarcables: ¿es imaginable la pervivencia en el tiempo de unas ontologías genuinamente andino-amazónicas en contextos de fuerte hibridación cultural, fruto precisamente de la subordinación y racialización secular de esos colectivos subalter-

(2013) y la extensa compilación de Bebbington (2013) sobre el conjunto de la región andina. En la medida en que la inversión social de los regímenes progresistas depende de la expansión del extractivismo, advierten Moore y Velásquez (2013: 216-217), las iniciativas en esa dirección “en asociación con el capital multinacional pueden menoscabar los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas históricamente marginados”, circunstancia que deja al *sumak kawsay* en un plano secundario y, en principio, con poca capacidad para incidir sobre las políticas consideradas prioritarias.

4 Valga como muestra el hecho de que Oviedo es inspirador del Movimiento Sumak, “organización holística que impulsa el *Sumak Kawsay* o Arte de Vivir, para que se reinstaure nuevamente en todos los rincones de la Madre Tierra, el ancestral y natural Sistema Armónico (Vitalismo) que ya fuera experimentado por más de 10 000 años por todos los pueblos solares y lunares del mundo entero. El vitalismo como una alter-nativa al capitalismo / socialismo” (Oviedo, 2012: 12). Este tipo de aproximación al tema ha sido irónicamente calificada como “pachamamista” desde visiones antiessentialistas (Stefanoni, 2010; Sánchez-Parga, 2011).

nos? ¿Estaremos asistiendo a una (re)esencialización de unas “culturas ancestrales” supuestamente incontaminadas como si estuvieran conservadas entre naftalinas? Si es una tradición de nuevo cuño, ¿se tratará de un proceso de ventriloquia política en virtud del cual algunos hablan en nombre de otros? (Canessa, 2009).

De todos modos, aun siendo una tradición inventada –legítimamente inventada, desde luego–, el *sumak kawsay* encarnaba un gran potencial transformador, pues quería presentarse como alternativa a los modelos imperantes. El otro problema, y no menor, viene de la contradicción a que la *real politik* somete a tales declaraciones programáticas; esto es, del peso que la reconfiguración neo-nacional-desarrollista otorga a las vías de imaginar una alternativa al desarrollo. Todo ello puede, en suma, convertir al *sumak kawsay* en otra imagen esencializada en la cual se contempla la sombra alargada de un desarrollo convencional revestido de alternatividad donde sus supuestos portadores no son más que figurantes o, en el mejor de los casos, clientes de un sistema redistributivo-clientelar a gran escala (Bretón, 2013).

A partir de esta línea argumental, en este Dossier se hizo un llamado a la presentación de trabajos que aportaran elementos de reflexión desde la etnografía, la etnohistoria y la historia del pensamiento sobre los fundamentos reales o imaginados en los que se ha cimentado el *sumak kawsay*, o sobre las etnicidades realmente existentes cuya formulación implícitamente opaca. Una buena manera de empezar a explorar la naturaleza de tal noción es la de analizar su genealogía; su proceso de conformación como concepto en muchos sentidos hibridado y deudor de muchas contribuciones que, procedentes de una gran diversidad de tradiciones intelectuales, han ido convergiendo en ese constructo hoy conocido como *sumak kawsay*.

Hacia una genealogía del *sumak kawsay*

Una genealogía no trabaja sobre el contenido esencial de los conceptos investigados. Tampoco pretende ser la expresión de un “arquetipo” (Oviedo, 2011) –inmune a la novedad que caracteriza la historia– en el cual dichos conceptos reencontrarían su sentido original. El interés de una genealogía es el carácter cambiante de los procesos históricos en los cuales hombres y mujeres disputan la recreación de sentidos. Ella muestra prácticas que subyacen al diseño y gestión política de la vida por parte de una compleja constelación de sujetos sociales e instituciones (Cortez, 2010). Así pues, la pregunta que orienta una genealogía no es ‘objetiva’ –por ejemplo, ¿qué es *buen vivir* o, a su vez, desarrollo?–, sino política: ¿qué actores y con qué estrategias intervinieron socialmente para legitimar narrativas o discursos sobre el *buen vivir* o, a su vez, sobre el desarrollo? El análisis genealógico propone considerar el surgimiento de conceptos como *sumak kawsay*, *buen vivir* y otros similares, como resultado del conjunto de prácticas de una extensa red de actores e instituciones implicadas en el diseño y

gestión política de la vida. La genealogía se ocupa del *buen vivir* como tecnología política de gobierno.

Para responder a estas preguntas se puede tener presente un criterio cronológico de ordenamiento de materiales producidos sobre los conceptos objeto de nuestro análisis histórico. La irrupción de una literatura especializada sobre el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y otros términos análogos se da aproximadamente a partir del año 2000. Antes de este año se puede constatar la existencia de diversidad de aportes provenientes de muy variadas disciplinas como la filosofía, la teología, la antropología y la economía, que a pesar de su cercanía con los temas que en la actualidad se asocian a los conceptos en cuestión no recurren explícitamente a aquellos. Además, también se puede registrar una literatura sobre estos términos que surge a propósito de los debates constituyentes y que se extiende hasta la aprobación definitiva de las nuevas constituciones políticas en los años 2008 (Ecuador) y 2009 (Bolivia). Finalmente, también se puede hablar de un momento postconstitucional caracterizado por una profusión y difusión de los debates sobre los términos que investigamos.

Una de las primeras tareas que debe resolver una genealogía es el referido a las fuentes más antiguas que pudieran demostrar el recurso a dichos conceptos. Un rastro entre las crónicas coloniales no reporta su existencia en la forma que hoy se han acuñado los términos, lo cual también ha sido corroborado desde la etnografía al llamar la atención sobre su inexistencia en investigaciones previas a los debates actuales (Viola, 2011: 272). En los diccionarios más antiguos de lenguas originarias solo se puede verificar el uso separado de las palabras, que sirvieron para posteriores construcciones de contenidos diversos. Así, por ejemplo, en el diccionario de la lengua *aymara* de Ludovico Bertonio (1612) se presenta *camaña* o *tuphuña* como “medida” en relación con tareas agrícolas. Autores contemporáneos, en cambio, asocian el término a tareas como criar, mantener y hacer el bien (De Lucca, 1980 citado en Romero, 2006) y, más recientemente, a “vivir bien” o “armonía de la vida” (Yampara, Choque y Torres, 2001). Ocurre algo similar respecto a los términos *kawsay* (vida) y *sumak* (plenitud, perfección, belleza) de la lengua *kichwa*, cuya expresión castellana *buen vivir* correspondería a la tradición del *kawsay* (García, 2004: 168).

Antes del año 2000, el *sumak kawsay* y el *buen vivir* no aparecían en el espectro disciplinario ecuatoriano que se había investigando desde tiempo atrás en torno a la posibilidad de una filosofía indígena (Moreno, 1983; Terán, 1997) o también andina (Esterman, 1998). Lo mismo se puede decir respecto a aportes teológicos que veían en la relación ‘mística’ de los indígenas con la tierra el fundamento para su ‘liberación’ (Proaño, 1988). En aquella época, intelectuales indígenas que publicaron sobre una “cosmovisión indígena” (Taxo, 1999 [1992]; Guaña, 1993), una “visión cósmica” (Tatzo y Rodríguez, 1998) en los Andes o sobre un “saber andino” o “ciencia ancestral” (Rodríguez, 1999) tampoco se refirieron explícitamente a los términos en cuestión. Igualmente ocurre respecto a discursos ambientalistas o ecológicos que

desde posiciones humanistas reivindicaban no solo un uso de la ciencia y la técnica con criterios de sustentabilidad ambiental, sino también la recuperación de saberes y prácticas con antiguas raíces culturales (Serrano, 1999) que pudieran empatar con una perspectiva ecológica.

Previamente a las últimas reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia se puede observar la irrupción de una literatura especializada en los conceptos aquí investigados (Yampara, Choque y Torres, 2001; Viteri, 2003; Medina, 2001 y 2006), literatura que ya anticipaba el surgimiento constitucional de la gran narrativa del *buen vivir* y el *sumak kawsay* en Ecuador y el *vivir bien* y el *suma qamaña* en Bolivia, entre las formulaciones más difundidas. Esta literatura, por ejemplo en Ecuador, acentúa sobre todo el carácter ‘alternativo’ contenido en las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* frente a la hegemonía histórica de un ‘desarrollo’ concebido desde el Occidente moderno (Dávalos, 2006; Acosta, 2013). Uno de los rasgos de esa literatura es una radical toma de distancia respecto a aquella matriz ‘occidental’ caracterizada por una perspectiva antropocéntrica asociada a un sistema de oposiciones o rupturas en relación con la naturaleza, la historia y la cultura (Dávalos, 2006). En esta línea, por ejemplo, se planteó desde la experiencia ecuatoriana que la aparición del *sumak kawsay* y el *buen vivir* representarían una verdadera ‘ruptura discursiva’ ante la crisis experimentada en la región por la aplicación de proyectos de modernidad económica (capitalista), política (liberal) y cultural (civilizatoria) (Cortez, 2010; Cortez y Wagner, 2010). Estos análisis, a la distancia de aquellos acontecimientos, solo muestran en parte el complejo entramado discursivo y político en el que surgieron los conceptos analizados.

Sumak kawsay, *suma qamaña*, *buen vivir* y otros términos afines en realidad han admitido diversidad de elaboraciones porque son construcciones sociales o discursos que se entiende por definición como ‘en construcción’ (Acosta, 2009b), en el marco de propuestas protagonizadas por actores sociales múltiples, quienes imprimieron en los términos una perspectiva política amplia frente a la crisis general que experimentaron y experimentan en la región los proyectos neoliberales y, con ellos, los paradigmas occidentales de civilización. Hoy se puede observar –desde algunos trabajos que investigan en perspectiva histórica la genealogía de los conceptos *sumak kawsay* y *buen vivir* (Larrea, 2011; Cortez, 2010; Cortez y Wagner, 2013)– que estamos ante una radical falta de consenso en torno a lo que inicialmente se presentó como una perspectiva relativamente común para quienes estaban empeñados en la búsqueda, formulación e implementación de “alternativas al desarrollo” (Acosta, 2009a). Tal es el caso de organizaciones indígenas y afroamericanas, partidos y grupos políticos de izquierda (socialistas), además de grupos y organizaciones de ambientalistas y mujeres, entre otros colectivos, que a primera vista habrían coincidido, en la época de los debates constitucionales, para la formulación de una perspectiva conceptual y política respecto al *sumak kawsay* y el *buen vivir* (Larrea, 2011: 47).

Una mirada arqueol3gica previa a los debates constitucionales muestra la intensa participaci3n de organismos internacionales interesados en promover una tarea de b́squeda y elaboraci3n de perspectivas de desarrollo que recurriese a antiguas tradiciones de la regi3n. Tal es el caso, por ejemplo, de la convocatoria auspiciada por la Agencia Alemana de Cooperaci3n T3cnica (GTZ por su siglas en alem3n, ahora GIZ) y el Goethe-Institut, en el ańo 2004, en Bolivia. Se reuni3 un nutrido y conocido grupo de intelectuales, dirigentes y profesionales del desarrollo para intercambiar ideas sobre “el concepto de progreso en diferentes culturas” (GTZ y Goethe-Institut, 2004). En la memoria del encuentro aparece el *suma qamańa* ocupando un lugar central de cara a complejas pr3cticas y debates como, por ejemplo, la actualidad del *ayllu* andino (Yampara), la interculturalidad (Miranda) o tambi3n sobre el *ńandereko* guaraní (Camargo), entre otros temas. Se trata de iniciativas locales que en realidad tienen que ser analizadas en el marco de la enorme y extensa maquinaria del desarrollo, cuyo objetivo, en aquellas 3pocas, era, y sigue siendo, resolver el problema de la gobernanza o, m3s precisamente, de la ‘buena gobernanza’ (*good governance*) (Naciones Unidas, 2006) de formas de vida o poblaciones que, de alguna manera, tendrían que ser incluidas en los lineamientos de organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, la Unesco, los Estados y las agencias dedicadas al diseńo e implementaci3n de políticicas globales que hicieran posible asumir un desarrollo de manera sostenible.

16

Los t3rminos que nos ocupan y que se han difundido en la regi3n, en realidad surgen en el contexto de antiguos y actuales debates sobre el renacimiento contempor3neo de la pregunta por la *vida buena* occidental, una vez que 3sta fuera desterrada de la Ilustraci3n (Wolf, 1999; Fenner, 2007). Fue Kant quien consum3 su exilio de la Ilustraci3n por una supuesta falta de universalidad que impediría considerarla a la altura de un imperativo categ3rico. Estos debates versan sobre el sentido del ‘desarrollo’ y la construcci3n de propuestas políticicas democr3ticas, protagonizados por lecturas liberales que intentarían corregir el d3ficit 3tico y políticico que –hist3ricamente hablando– ha acompańado la instauraci3n de las sociedades capitalistas (Nussbaum, 1999). Se trata de lecturas que critican el reduccionismo de una racionalidad unilateralmente regida con arreglo a fines o racionalidad instrumental; presupuesto 3tico-políticico que en las sociedades capitalistas y socialistas trajo como consecuencia la instrumentalizaci3n de las relaciones sociales y el dominio objetivante de la naturaleza humana y extrahumana. Este peligro fue ampliamente denunciado por una extensa literatura de tradiciones críticicas como las representadas, por ejemplo, por el vitalismo de Nietzsche (1994) y la teoría críticica de la sociedad (Adorno y Horkheimer, 1994), entre otras.

No es casual que los primeros trabajos de sistematizaci3n explícita sobre el *buen vivir*, el *sumak kawsay* y el *suma qamańa* hayan aparecido al calor de la críticica del ‘desarrollo’, puesto que sus actores ya habían asumido el desafío de dar alǵn tipo

de respuesta al déficit ecológico-social que se agudizó con la instauración, a escala global, de políticas neoliberales en las décadas del ochenta y noventa. Aunque a nivel local ciertamente se puede constatar diversidad de posiciones en este debate –y más allá de la retórica de una sociedad que supuestamente se caracterizaría por su ruptura con un orden capitalista, moderno y occidental, tanto en sus orígenes como en sus formulaciones actuales– también se puede observar una continuación, recreación y definición en el marco del mismo desarrollo moderno contemporáneo que se critica (Escobar, 2005). Así, se entiende que, por ejemplo, en Ecuador, el *buen vivir* y el *sumak kawsay* de los planes nacionales de desarrollo no puedan desprenderse de la perspectiva contemporánea del ‘desarrollo humano’, dando continuidad con ello al trabajo previo de reconocidos organismos internacionales como las Naciones Unidas, y llegan incluso a plantear que el enfoque de ‘capacidades’ (SENPLADES, 2009: 18-19) y el recurso teórico a Aristóteles serían necesarios para lograr un nivel de legitimidad de la ‘razón pública’ (Ramírez, 2010b: 11).

En Bolivia, el *vivir bien* formó parte de la propuesta de nueva constitución política que formularon organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores en el año 2006. Desde el inicio se enmarcó el *vivir bien* en el proceso de construcción de un orden político de carácter plurinacional (OSAL, 2007). Lo mismo ocurrió en la propuesta que presentó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ante la Asamblea Constituyente en el año 2007. El *buen vivir* también aparece aquí como parte de una agenda política que postula la plurinacionalidad como el primer rasgo que debería caracterizar al Estado (CONAIE, 2007). A diferencia de Bolivia, la centralidad que en Ecuador se dio al *buen vivir* y al *sumak kawsay* desplazó la reivindicación de plurinacionalidad de las organizaciones indígenas y populares. Esto no es casual porque, en realidad, previamente al planteamiento de la CONAIE, en el Plan de Gobierno del Movimiento PAIS (2006), la coalición que condujo a la presidencia a Rafael Correa ya había formulado un proyecto cuyo eje era el *buen vivir*; proyecto político que la SENPLADES asume en la elaboración de los Planes Nacionales de Desarrollo (2007-2010, 2009-2013 y 2013-2017) donde el *buen vivir* se aleja de las tradiciones que alimentaban el *sumak kawsay* (Ramírez, 2012: 27) y se debilita el alcance político de la propuesta plurinacional.

El Dossier

Parece claro, pues, que *sumak kawsay* y *buen vivir* son conceptos poliédricos, ambivalentes, vaporosos y difíciles de concretar; convergentes o divergentes según el uso ideológico y político que se haga de ellos; que han sido nutridos desde diferentes tradiciones intelectuales y publicitados, en suma, como punta de lanza del fin de una modernidad caduca como anclaje discursivo de nuevos (¿o no tan nuevos?) modelos

de (re)orientación de las políticas económicas de los regímenes tildados de postneoliberales. De ahí la necesidad de continuar fomentando el debate y la discusión alrededor de esas nociones: esa fue la intención del llamamiento que, bajo el reclamo de “En busca del *sumak kawsay*” lanzamos los coordinadores del presente Dossier. Vale la pena señalar que la respuesta por parte del mundo académico y del activismo fue notoria, pues se tradujo en la recepción de un volumen de manuscritos nada desdeñable (26 en total). Pero no es menos remarcable el hecho de que muy pocos de esos textos respondieran a una reflexión seria contrastada con fuentes o, en su caso, con la investigación de corte histórico o etnográfico. Al final del proceso de selección y evaluación quedaron los cuatro artículos que presentamos y que, desde ángulos diferentes, pero complementarios, abarcan algunos de los aspectos más polémicos del *sumak kawsay*: no están, desde luego, todos los que son, pero sí son –y lo son de manera remarcable– todos los que están en el Dossier.

El artículo conjunto de Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara inicia el Dossier planteando desde la historia del pensamiento seis debates surgidos alrededor del *sumak kawsay*: sobre su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y su destino. El análisis de los autores utiliza una intensa labor de recopilación bibliográfica de la literatura escrita por intelectuales, fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, pero también de otros países latinoamericanos y europeos. Con tal fin aplican la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de referencias cruzadas. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales (autores, centros, editoriales, revistas y webs) sobre el tema, revisan sus contribuciones y extraen de ellas las principales polémicas en las que participan.

La primera polémica que ellos identifican es si el *sumak kawsay* es un planteamiento socialista, ecologista o indigenista. La siguiente se refiere a la cosmovisión que está detrás del concepto y que, en su opinión, puede ser de origen premoderno, moderno o postmoderno. Otra polémica es cómo debe ser traducida la expresión *sumak kawsay*, si como “bienestar”, *buen vivir* o “vida en plenitud”. La cuarta tiene que ver con la relación que guarda el *sumak kawsay* con la noción de desarrollo; si es una variante del desarrollo convencional (desarrollismo), si es una alternativa al desarrollo o si va más allá de éste. La quinta se centra en la aparición del concepto del *sumak kawsay* en el ámbito del conocimiento científico; si se trata de un descubrimiento de realidad existente, de una invención o de una recreación. Finalmente, la sexta polémica tiene relación con el hacia dónde conduce el *sumak kawsay*; es decir, si es una propuesta de futuro (revolución), si es un regreso al pasado (regresión) o si no va a ninguna parte (retórica).

A continuación, el artículo de Francesca Belotti propone, recuperando el filón de la historia del pensamiento, una comparación entre la noción del *sumak kawsay* concebida desde el mundo andino de los sures con la noción de *bien común* que florece en Italia

y Europa desde los nortes. Se trata de un interesante ejercicio de ‘intercambiabilidad’ para localizar afinidades y disonancias entre dos modelos de caminos sociales y políticos que confluyen en el hecho de un cambio en los paradigmas hegemónicos, surgidos ambos a partir de tradiciones subterráneas. La autora presenta dos tipos de similitudes entre los dos términos. Una primera “como recurso retórico que rompe con el lenguaje y los marcos del pensamiento dominante; asimismo, incita la curiosidad hacia la investigación de los actores y las estrategias que han intervenido para legitimarlos social y políticamente, y respecto a cuál es su concepción de sentido común que eventualmente se ha difundido a partir de las reformas constitucionales”. La otra similitud es de carácter óntico, al tratar ambos de responder a la crisis de los paradigmas actuales, cuyo objetivo es recolocar a la persona en su entorno natural y social partiendo de las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas de las que surgen.

Andreu Viola, por su parte, lleva a cabo en su artículo una crítica muy bien fundamentada (bibliográfica y etnográficamente), centrada en la contraposición (aparente) entre el modelo de desarrollo generado por el capitalismo a partir de la Segunda Guerra Mundial y el propuesto por el *sumak kawsay* ecuatoriano y boliviano a inicios del siglo XXI. Viola realiza a este último concepto una serie de observaciones en relación con los discursos sobre los que se ha construido, “sus fuentes de inspiración intelectual, sus excesos retóricos, sus silencios y, sobre todo, su posible relevancia para el mundo rural andino contemporáneo”. En este punto, merece la pena destacar algunas de las reflexiones incisivas e interesantes para el debate planteadas en el texto por el autor. En primer lugar, el notable contraste entre las invocaciones a la sostenibilidad contenidas en las constituciones boliviana y ecuatoriana y el contenido concreto de las medidas sectoriales (sobre todo agrarias) impulsadas por los gobiernos de Correa y Morales. En segundo lugar, el carácter de tradición inventada del *sumak kawsay* por algunos intelectuales filoindianistas, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista. Finalmente, la crítica mordaz a la obra referencial de Javier Medina, que muestra la ausencia en sus elucubraciones de la dilatada bibliografía etnográfica disponible sobre aspectos tales como el devenir de la comunidad andina, la existencia de pobladores de origen *kichwa* y *aymara* en contextos urbanos o la significativa presencia de evangélicos entre la población originaria de la región, entre otros muchos.

El artículo de Silvia Vega, también en el marco de la historia del pensamiento y la etnografía, plantea la pregunta de si el concepto *sumak kawsay* interpela o no a las relaciones de género prevaletentes en las sociedades andinas, pregunta que se responde a partir de las voces del movimiento indígena, el movimiento de mujeres y los funcionarios estatales. La visión del orden de género en las culturas indígenas bolivianas se centra en el concepto de complementariedad y de conflicto propio de la estructura de parentesco (*chacha-warmi* para *aymaras* y *kichwas*). Sin embargo, la autora manifiesta que en la práctica las mujeres asumen un rol de subordinación en

relación con los hombres en tanto son esposas de los *mallkus* y, por tanto, no hay lugar equitativo para las *mama mallkus*⁵. Respecto a la visión desde el Estado, en el caso de Bolivia se hace hincapié en dos políticas públicas: la aprobación del Plan de Igualdad de Oportunidades “Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien” como parte del Plan Nacional de Desarrollo y la creación de la Unidad para la Despatriarcalización dentro del Viceministerio de Descolonización, que a la vez forma parte del Ministerio de Culturas, como instancia encargada de ejecutar el Plan mencionado. En Ecuador, la igualdad de género se incorporó programáticamente al Plan Nacional del Buen Vivir como parte de ocho de sus metas, aunque en el ámbito administrativo esté en proceso la aprobación del Consejo para la Igualdad de Género, cuyo trámite ha demorado más de cuatro años.

El debate del *sumak kawsay* entre las feministas de Bolivia y Ecuador ha corrido distinta suerte. En el primer país las mujeres organizadas critican la prevalencia del proceso de colonización sobre el de despatriarcalización, tanto en el discurso como en la práctica del Gobierno, pues consideran que el proceso debe darse al revés para lograr verdaderos avances en el tema. En Ecuador, por el contrario, el debate parece prácticamente inexistente. En opinión de Vega, esta diferencia se debe a la distinta composición social de las fuerzas políticas que han empujado la llegada y permanencia de los Gobiernos de Evo Morales y de Rafael Correa. Así, pese a las dificultades y no pocos desencuentros, las organizaciones indígenas continúan siendo la base principal de apoyo del Gobierno de Bolivia, mientras que en Ecuador, por razones diversas, hace tiempo ya que se ha consumado un distanciamiento sideral entre el grueso de las organizaciones étnicas y la Revolución Ciudadana. La visibilización de las indígenas bolivianas en ese marco ha coadyuvado la inclusión de la propuesta de despatriarcalización como política de Estado. Un fenómeno diametralmente opuesto al constatable en Ecuador, “donde el movimiento de mujeres se ha debilitado, tanto por la cooptación estatal de algunas organizaciones como por la dispersión de otras y la incapacidad de construir una representación colectiva”.

En el conjunto del Dossier, pues, quien se interese por el *buen vivir* y sus corolarios encontrará una buena introducción al laberinto discursivo (y a las praxis divergentes a él asociadas) por donde a día de hoy discurre el *sumak kawsay*. La dispersión en controversias alrededor de su contenido (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara), sus reverberaciones en relación con debates alejados en el espacio –Europa– pero conceptualmente próximos en la medida en que parecieran transcurrir por andariveles paralelos (Belotti), su contrastación frente al espejo descarnado del desarrollismo convencional y sus propias ambivalencias semánticas (Viola), así como sus alcances divergentes en materia de lucha por la equidad de género (Vega) constituyen cuatro entradas ineludibles para empezar a desentrañar la madeja enmarañada de tan singular noción.

5 No se hace mención en el texto de una visión similar para las culturas indígenas ecuatorianas.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2011). “Riesgos y amenazas para el Buen Vivir”. *Ecuador Debate* N.º 84: 51-56.
- _____ (2009a). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate* N.º 75: 33-48.
- _____ (2009b). “El ‘buen vivir’ para la construcción de alternativas”, Conferencia en el *Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas*. Quito, 26-29 febrero de 2009. Visita 5 noviembre 2013 en <http://alainet.org/active/24122&lang=es>
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Arkonda, Katu, Raúl Prada, Jesús González y Alberto Acosta (2012). *Un Estado, muchos pueblos. La construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador*. Barcelona: Icaria.
- Bebbington, Anthony (Ed.) (2013). *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP, CEPES, Grupo Propuesta Ciudadana.
- Bertonio, Ludovico (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres.
- Bretón, Víctor (2013). “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N.º 95: 71-95.
- Canessa, Andrew (2009). “Celebrando lo indígena en Bolivia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez Novo (Ed.): 39-48. Quito: FLACSO.
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito: CONAIE.
- Cortez, David (2010). “Genealogía del ‘buen vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”, En *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. *Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): 227-248. Denkt raditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main.
- Cortez, David y Heike Wagner (2013). “‘El buen vivir’ – ein alternatives Entwicklungsparadigma?”. En *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analyse aus Lateinamerika*, Dietz Öhlschläger Burchardt (Ed.): 61-78. Baden-Baden: Nomos.
- _____ (2010). “Zur Genealogie des indigenen ‘guten Lebens’ (*Sumak Kawsay*) in Ecuador”. En *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Leo Gabriel y Herbet Berger (Eds.): 167-200. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Dávalos, Pablo (2008). “El ‘*Sumak Kawsay*’ (‘buen vivir’) y las cesuras del desarrollo”. *Revista América Latina en Movimiento*. Visita 10 noviembre 2013 en <http://alainet.org/active/23920>
- Escobar, Arturo (2010). “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?”. En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Víctor Bretón (Ed.): 33-85. Barcelona: Icaria.

- _____ (2005). "El 'postdesarrollo' como concepto y pŕctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Daniel Mato (Ed.): 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____ (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben*. Berlin / New York: De Gruyter.
- García Álvarez, Santiago (2013). *Sumak Kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)*. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García, Jorge (2004). *Sumak yachaypi, alli kawsaypipash yachakuna: Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtay Wasi.
- Green, Duncan (1995). *Silent Revolution. The Rise of Market Economics in Latin America*. Londres: Cassell / Latin America Bureau.
- GTZ, Agencia Alemana de Cooperación Técnica y Goethe-Institut (2004). *Der Begriff Fortschritt in unterschiedlichen Kulturen*. La Paz: GTZ, Goethe-Institut.
- Guaña, Pablo (1993). *Cosmovisión indígena*. Cayambe: s/ed.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento* N.º 462, Separata *Destacques del Foro Social Mundial*.
- _____ (2010). "Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza?" *Ecuador Debate* N.º 79: 61-82.
- _____ (2009). "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador". *Revista de Estudios Sociales* N.º 32: 34-47.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Houtart, François (2011). "El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad". *Ecuador Debate* N.º 84: 57-76.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Larrea, María de Lourdes (2011). *Del desarrollo al Buen Vivir. Desafíos para la construcción de alternativas solidarias en políticas públicas. Caso Ecuador*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Medina, Javier (Ed.) (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ, PADEP.
- _____ (2006). *Suma Qamaña. Por una convivencia postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- _____ (2010). *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La mirada salvaje.
- Moore, Jennifer y Teresa Velásquez (2013). "La soberanía hipotecada: los movimientos antimineros, el Estado y las empresas mineras multinacionales bajo el 'Socialismo del siglo XXI' de Correa". En *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*, Anthony Bebbington (Ed.): 185-217. Lima: IEP, CEPES, Grupo Propuesta Ciudadana.

- Moreno Romero, Hugo (1983). *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*. Riobamba: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Movimiento PAIS (2006). *Plan de gobierno del Movimiento PAIS 2007-2011*. Quito: Movimiento PAIS.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, Martha (1999). *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- OSAL, Observatorio Social de América Latina (2007). *Propuesta de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://tinyurl.com/owbg5n5>
- Oviedo Freire, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una propuesta para los “indignados” y demás descontentados de todo el mundo*. Quito: Sumak Editores.
- Proaño, Leonidas (1988). “Aspectos de la filosofía del indio”. Discurso con ocasión de la entrega del Doctorado en Filosofía Honoris Causa por parte de la Universidad de Saarland. Saarland, Alemania.
- Quijano, Aníbal (2011). “‘Vivir Bien’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. *Ecuador Debate* N.º 84: 77-88.
- Ramírez, René (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.
- _____ (2010a). “Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano”. En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 55-74. Quito: SENPLADES.
- _____ (2010b). *La felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador. Entre la materialidad y la subjetividad*. Quito: SENPLADES.
- Rist, Gilbert (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rodríguez, Germán (1999). *La sabiduría del cóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Abya-Yala.
- Romero Bedregal, Hugo (2006). *América mágica: simbiosis de canto y Ecuaciones*. La Paz: Plural, Tica.
- Sánchez-Parga, José (2011). “Discursos retrorevolucionarios: *Sumak Kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate* N.º 84: 51-56.
- SENPLADES, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Buen Vivir. Todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: SENPLADES.
- Serrano, Vladimir (Ed.) (1999). *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*. Quito: Abya-Yala.
- Stefanoni, Pablo (2010). “¿A dónde nos lleva el pachamamismo? En *Debates ordenados sobre el Pachamamismo*. Visita en <http://tinyurl.com/p97fqdl>
- Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez (1998). *La visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Taxo, Alberto (1999). “La concepción runa de la economía”. En *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, Vladimir Serrano (Ed.): 155-166. Quito: Abya-Yala.

- Terán Dutari, Julio (1997). “¿Tiene futuro una filosofía indígena?”. *Memorias. Colección 49, ICA*, N.º1: 125-141. Quito: PUCE, Abya-Yala.
- Tortosa, José María (2009). “El futuro del maldesarrollo”. *Revista Obets* N.º 4: 67-83.
- Toussaint, Eric (2006). *Banco Mundial: el golpe de estado permanente. La agenda oculta del Consenso de Washington*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Unceta, Koldo (2009). “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana* N.º 7: 1-34.
- Naciones Unidas (2006). *UNDP Background Paper. International expert group meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance*. New York: United Nations, Department of economic and social affairs. Division for social policy and development, Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues. Disponible en <http://tinyurl.com/q4bcxeh>
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumaq Kawsay* en los Andes”. En *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Pablo Palenzuela, y Alessandra Olivi (Eds.): 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Viteri Gualinga, Carlos (2003). “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. Visita 15 noviembre 2013 en <http://tinyurl.com/nkzgjy>
- Walsh, Catherine (2009). “Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir”. En *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Catherine Walsh: 213-235. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Yampara, Simón, Roberto Choque y Mario Torres (2001). *Búsqueda de la qamaña del ayllu andino*. *Revista Pacha*, N.º 6: 150

Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*

Six Open Debates on Sumak Kawsay

Antonio Luis Hidalgo-Capitán

Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Profesor titular de Economía Aplicada, Universidad de Huelva, España, y coordinador del Proyecto FIUCUHU*.

Correo electrónico: alhc@uhu.es

Ana Patricia Cubillo-Guevara

Doctora (c) en Ciencias Políticas, Universidad de Huelva, España, y miembro del Proyecto FIUCUHU.

Correo electrónico: anapcubillo@telefonica.net

Fecha de recepción: abril 2013
Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

Este ensayo trata de arrojar luz sobre seis debates abiertos en torno al *sumak kawsay*: sobre su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y su dirección de destino. Dichos debates son analizados a partir de la premisa de que los autores que participan en ellos lo hacen desde diferentes paradigmas culturales (cosmovisión andina, modernismo o post-modernismo) y desde distintas corrientes de pensamiento (socialista y estatista, indigenista y “pachamamista” o ecologista y post-desarrollista).

Palabras clave: *sumak kawsay*, buen vivir, desarrollo, post-desarrollo, modernismo, post-modernismo, indigenismo, socialismo, ecologismo.

Abstract

This essay seeks to shed light on six open debates about *sumak kawsay*: Its meaning, translation, origin, cultural referent, relation with development, and direction. Such debates are analyzed from the premise that the authors who participate in them do so from different cultural paradigms (Andean worldview, modernism, or post-modernism) and from different schools of thought (socialist and statist, indigenist and “pachamamista”, or ecologist and post-developmental).

Key words: *sumak kawsay*, buen vivir, development, post-development, modernism, post-modernism, indigenism, socialism, ecologism.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Pensamiento sobre el buen vivir y mediciones alternativas”, que a su vez es una actividad del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva, España, y la Universidad de Cuenca, Ecuador, denominado Fortalecimiento Institucional de la Universidad de Cuenca en materia de Buen Vivir y Movilidad Humana (FIUCUHU). Este proyecto es financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID) y gestionado por el Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva (CIM) y el Programa Interdisciplinar de Población y Desarrollo Local Sustentable de la Universidad de Cuenca (PYDLOS).

Introducción

Sé que a veces miro para atrás...
pero es para saber de dónde vengo.
Fidel Gamboa (1961-2011)
“Como un pájaro” – *Malpaís. Uno* -2002

El *sumak kawsay* (buen vivir) o *suma qamaña* (vivir bien)¹ es un concepto que representa la aspiración de muchos pueblos de América Latina. Dicho concepto ha impactado en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán, 2011) desde que fue consagrado en las constituciones de Ecuador y de Bolivia en los años 2008 y 2009.

El *sumak kawsay* puede ser definido como forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos. Esta es la idea que está implícita en las citadas constituciones. Idea que parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, quechuas y *aymaras* especialmente, y que se apoya en los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental. Esta definición podría ser compartida por casi todos los intelectuales que han reflexionado sobre el tema, pero prácticamente aquí acaban los consensos, porque luego el *sumak kawsay* adquiere un significado diferente para cada intelectual que ha tratado de profundizar en el mismo.

El impacto académico generado por este concepto ha venido acompañado de una amplia polémica sobre, al menos, seis cuestiones: ¿qué es el *sumak kawsay*?, ¿a qué paradigma cultural pertenece el *sumak kawsay*?, ¿cómo debe traducirse *sumak kawsay* al español?, ¿qué relación guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo?, ¿cómo surge el *sumak kawsay* en el ámbito académico? y ¿a dónde nos conduce el *sumak kawsay*?

En este documento vamos a tratar de arrojar luz sobre estos seis debates, poniendo orden en los mismos a partir de la premisa de que “no hay posiciones erradas sino diálogo de sordos”; es decir, que los diferentes autores que participan en estos debates lo hacen desde paradigmas culturales o corrientes de pensamiento diferentes².

Para poder hacer esto se ha realizado una intensa labor de recopilación bibliográfica de la literatura sobre el *sumak kawsay* escrita por intelectuales, fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, pero también de otros países latinoamericanos y europeos. Para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Además, una vez localizados los

1 En este documento asumimos que *sumak kawsay* y *suma qamaña* son las expresiones *kichwa* y *aymara*, respectivamente, de un mismo concepto, al igual que vocablos como el *ñandareko* guaraní, el *shin pujut* awajún, el *kyme mogen* mapuche, el *utz kaslemaal* quiché o el *lekil kuxlejaj* tselal. Aquí usaremos la expresión *sumak kawsay*. No obstante, entendemos que la materialización de dicho concepto tiene peculiaridades diferentes según tenga lugar en una cultura o en otra. Dichos vocablos han sido traducidos al español como ‘buen vivir’, en Ecuador, o ‘vivir bien’, en Bolivia, aunque parece que la traducción menos cuestionada es la de ‘vida en plenitud’.

2 Sobre este particular, aunque con un enfoque diferente al nuestro, puede consultarse Gudynas (2013).

principales referentes intelectuales (autores, centros, editoriales, revistas y webs) sobre este tema, se han revisado sus principales contribuciones y se han extraído de ellas las principales polémicas en las que participan.

El *sumak kawsay*: ¿socialismo, ecologismo o indigenismo?

El primero de los debates abiertos sobre el *sumak kawsay* hace referencia a su significado; es decir, si se trata de un planteamiento socialista, indigenista o ecologista. De hecho, podemos distinguir, al menos, tres corrientes de pensamiento sobre el *sumak kawsay*³, la socialista y estatista, la ecologista y post-desarrollista y la indigenista⁴ y “pachamamista”⁵ (Hidalgo-Capitán, 2012).

La primera corriente sería la socialista y estatista, caracterizada por la relevancia que le dan a la gestión política estatal del *sumak kawsay*, así como a los elementos relativos a la equidad social, dejando las cuestiones ambientales y las culturales e identitarias en un segundo plano. Hablan de “socialismo del *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010), más que de *sumak kawsay*, como una variante andina del socialismo y entienden que este concepto va más allá de un planteamiento indígena y debe ser completado con aportaciones del pensamiento neo-marxista, tales como el socialismo del siglo XXI (Dieterich, 2002), el socialismo comunitario (García-Linera, 2010), la revolución ciudadana (Alianza PAIS, 2006), la revolución bolivariana (Izarra et ál., 2004), la economía social y solidaria (Coraggio, 2007), la resistencia a la globalización (Amin y Houtart, 2002)... Aspiran a construir, tras controlar el Estado, un “bio-socialismo republicano” o “bio-igualitarismo ciudadano” (Ramírez, 2010), un nuevo sistema socioeconómico post-capitalista. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento neomarxista moderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales latinoamericanos y europeos de tradición neo-marxista y políticos socialistas de los Gobiernos de Ecuador y Bolivia (Coraggio, 2007; García-Linera,

3 Como en toda tipología de corrientes de pensamiento, habrá autores que no encajen perfectamente en ningún tipo y es posible que muchos de ellos no se sientan identificados con la corriente en la que han sido incluidos; no obstante, toda tipología es una construcción y, por tanto, posee un importante componente subjetivo.

4 El indigenismo recibe en Bolivia el nombre de indianismo. Aquí usaremos el término indigenismo para referirnos a la ideología política que defiende las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el marco de los Estados-nación. No nos estamos refiriendo aquí a la corriente intelectual de blancos y mestizos que hasta mediados del siglo XX en los países andinos se proclamaba como defensora de los indios. Asumimos que se puede ser indigenista sin ser indígena y no ser indigenista siendo indígena; no obstante, los intelectuales indigenistas se suelen considerar a sí mismos como intelectuales indígenas y no como indigenistas.

5 El *pachamamismo* ha sido definido desde posiciones de izquierda como una “defensa retórica de la Madre-Tierra mediante apelaciones morales y metafísicas ‘ancestrales’, a fin de evitar una reflexión en torno a cómo emprender un auténtico proceso de descolonización mental, económica y cultural” (Rodríguez, 2011: 1). El término se suele utilizar como un sinónimo despectivo de indigenista. Nosotros reivindicamos el uso del término *pachamamismo* como sinónimo apreciativo de indigenista, reconociendo la riqueza de los saberes ancestrales indígenas, que suman a la razón el sentido de lo trascendente como fuente del conocimiento profundo.

2010; Ramírez, 2010; Páez, 2010; Patiño, 2010; Harnecker, 2010; Borón, 2010; Santos, 2010; Houtart, 2010; Pomar, 2010; SENPLADES, 2009 y 2011...).

Esta corriente es la que inspira la política de los Gobiernos de Correa, en Ecuador, y de Morales en Bolivia, con Ramírez (ex Secretario Nacional de Planificación para el Desarrollo y Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación) y García-Linera (Vicepresidente de la República) como ideólogos principales, respectivamente. A esta corriente se le critica por su falta de sensibilidad hacia los problemas ambientales y hacia las reivindicaciones de los pueblos indígenas y por su defensa del “extractivismo” como modelo de desarrollo (Gudynas, 2010; Acosta, 2011; Medina, 2011).

La segunda corriente sería la ecologista y post-desarrollista⁶, caracterizada por la relevancia que le dan a la preservación de la naturaleza y a la construcción participativa del *buen vivir*, con la inclusión de aportes indigenistas, socialistas, feministas, teológicos y, sobre todo, ecologistas. Hablan del *sumak kawsay* como “buen vivir” y lo entienden como una propuesta que va “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011) y como una “utopía por (re)construir” (Acosta, 2010a), asumiendo que la participación de los ciudadanos no solo debe darse en la implementación del *buen vivir*, sino también en la definición del propio concepto (Acosta, 2010b); concepto que se conforma así como un *collage* postmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, teólogo-liberacionistas, descolonialistas, etc. Aspiran a construir múltiples sociedades que vivan cada una bajo un *buen vivir* propio, que cobraría significado solo en el seno de cada sociedad. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento constructivista post-moderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales progresistas latinoamericanos y europeos vinculados con el ecologismo y con otros movimientos sociales (León, 2009; Tortosa, 2009; Escobar, 2009; Esteva, 2009; Carpio, 2009; Quintero, 2009; Quirola, 2009; Gudynas, 2009a, 2009b y 2011; Acosta, 2010a, 2010b, 2011 y 2012; Boff, 2010; Quijano, 2011; Lang, 2011; Prada, 2011; Svampa, 2011; Aguinaga et ál., 2011; Vega, 2011; Vega, 2012; Lander, 2013...).

Esta corriente es muy crítica con los Gobiernos de Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia por cuanto con sus políticas extractivistas perjudican seriamente la sostenibilidad y los derechos de los pueblos indígenas (Gudynas, 2010; Acosta, 2011) y porque conciben sus políticas unificadoras y dirigistas como poco permeables a las reivindicaciones de unos colectivos sociales muy diversos que quieren participar más en la construcción de su propio *buen vivir*. A esta corriente se le critica por su falta de pragmatismo y su “ecologismo infantil” (Correa, citado en Núñez, 2010), así como por estar desvirtuando el carácter ancestral del *sumak kawsay*

6 No todos los post-desarrollistas incluidos aquí son ecologistas ni todos los ecologistas son post-desarrollistas.

al combinar elementos de la cosmovisión indígena con elementos de la cosmovisión occidental (Oviedo, 2011: 175-6).

La tercera corriente sería la indigenista y “pachamamista”, caracterizada por la relevancia que le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la construcción del *sumak kawsay*, así como a los elementos espirituales de la cosmovisión andina (la Pachamama y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas). Hablan del *sumak kawsay* (o *suma qamaña*) y no del *buen vivir*, por entender que éste último concepto ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *sumak kawsay* (Macas, 2010b; Maldonado, 2011) y ha sido además aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales (Oviedo, 2011: 174-6). Aspiran a “(re)crear” (Dávalos, 2008b) en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico de “comunismo primitivo” (Oviedo, 2011: 2003; Chuji, 2011) o de economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento indígena tradicional (ancestral, originario o pre-moderno). Entre sus principales representantes estarían los líderes indigenistas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y quechuas peruanos y algunos intelectuales indigenistas mestizos y blancos (Viteri, 2000; Yampara, 2001; Medina, 2001; Gengrifo, 2002; Pacari, 2009; Albó, 2010; Macas, 2010a; Chancoso, 2010; Choquehuanca 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Dávalos, 2011; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Simbaña, 2011...).

Esta corriente es la que inspira la política de la Cancillería del Gobierno de Bolivia, con David Choquehuanca a la cabeza, así como a los movimientos indígenas boliviano, ecuatoriano y peruano. A esta corriente se le critica por su falta de pragmatismo, su “indigenismo infantil” (Correa, 2010, citado en Núñez, 2010), su visión localista, su “pachamamismo” o excesiva referencia a los elementos espirituales del *sumak kawsay* (Stefanoni, 2010a y 2010b) y su resistencia a incorporar en su análisis elementos ajenos a la cosmovisión andina.

El *sumak kawsay*: ¿pre-moderno, moderno o post-moderno?

El segundo de los debates abiertos se refiere a la cosmovisión que está detrás del *sumak kawsay*; es decir, si se trata de una concepción ancestral, moderna o post-moderna.

Para los indigenistas el *sumak kawsay* es y debe ser una filosofía de vida basada en las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas; es decir, es y debe ser parte de la cosmovisión andina (Macas, 2010a; Maldonado, 2010; Oviedo, 2011). Esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural que ya existía antes de la aparición del modernismo en la cultura occidental y que podríamos denominar como

“pre-moderno”⁷ (ancestral, originario, andino, indígena...). Dicho marco se caracteriza, entre otras cosas, por conceder una gran importancia a los elementos espirituales de la vida y del conocimiento (Estermann, 2006).

Sin embargo, para la mayoría de los intelectuales socialistas que han reflexionado sobre el *sumak kawsay*, este es una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza (Ramírez, 2010; Patiño, 2001; Harnecker, 2010). Y esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural occidental y moderno; es decir, lo coloca dentro del modernismo. Dicho marco se caracteriza por el uso de la razón como elemento central del comportamiento humano y del conocimiento (Habermas, 1985).

Y frente a ambas concepciones, estarían los intelectuales postdesarrollistas, y gran parte de los ecologistas, que han reflexionado sobre el *sumak kawsay* (Escobar, 2009; Esteva, 2009; Acosta, 2010b; Gudynas, 2011), y que lo consideran como una propuesta por construir de manera participativa con aportaciones intelectuales de marcos de referencias muy diversos, unos pre-modernos (como las tradiciones ancestrales indígenas), otros modernos (como el socialismo neomarxista) y otros post-modernos (como el ecologismo profundo o el feminismo postmoderno) conformando una suerte de *collage* post-moderno (Oviedo, 2011: 237-8); *collage* en el que todo cabe y en el que el tiempo y el espacio pueden comprimirse a discreción, en un marco virtual, para crear significados. Esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural occidental y post-moderno; es decir, lo instala dentro del post-modernismo. Dicho marco se caracteriza por el rechazo de los metarrelatos y de la autoridad intelectual y científica y por la defensa de la hibridación y de la cultura popular, lo que implícitamente supone el cuestionamiento de la racionalidad y la aceptación de la irracionalidad (las creencias, los sentimientos, la magia, el más allá...) (Lyotard, 1979).

30

El *sumak kawsay*: ¿bienestar, buen vivir o vida en plenitud?

El tercero de los debates abiertos se centra en cómo deben ser traducidas las expresiones *sumak kawsay* y *suma qamaña*. La Constitución del Ecuador (2008) y la Constitución Política del Estado de Bolivia (2009) las traducen, respectivamente, por “buen vivir” y “vivir bien”. Por este motivo son las traducciones más empleadas, aunque no por ello exentas de polémica.

La mayoría de los intelectuales de la corriente indigenista coinciden en señalar que ambas son traducciones incorrectas, ya que si bien *sumak* y *suma* significan “lo

⁷ Dicho término es rechazado por algunos autores indigenistas en la medida en que implica un concepto de tiempo lineal (“pre” y “post”) que no se corresponde con la concepción del tiempo circular de la cultura indígena andina (Dávalos, 2011).

bueno” y “lo que está bien”, también significan “lo pleno” y “lo completo”, por lo que la traducción más correcta de *sumak kawsay* y *suma qamaña* sería la de “vida plena” o “vida en plenitud”. De hecho algunos autores (Macas, 2010b; Maldonado, 2010; Pacari, 2013) sostienen que el buen vivir es el equivalente de la expresión *kichwa alli kawsay* (o *allin kawsay*⁸), ya que *alli* tiene el significado de “lo bueno”, pero no de “lo pleno”; por eso, asocian el *buen vivir* con una forma de vida a la que se le ha cercenado la dimensión espiritual, propia de la cultura indígena, asociando así dicho concepto a un bienestar material (Oviedo, 2011: 177).

De hecho la corriente socialista asocia el *sumak kawsay* con un aumento del “bienestar subjetivo de carácter tangible” e “intangibles” (“satisfacción de necesidades”, “calidad de vida”, “floreamiento saludable en paz y armonía con la naturaleza...”) (Ramírez, 2010: 21) y, en cierto modo, lo relaciona con la vida buena griega (socrática, platónica y aristotélica) (Oviedo, 2011: 181-2). Ello es consustancial a un socialismo que aspira a la equidad y a la erradicación de la pobreza a partir de políticas redistributivas; sin embargo, hay quienes consideran que dicha preocupación, lejos de plantear una alternativa al desarrollo o ir más allá del desarrollo no es más que un “desarrollismo senil” (Martínez-Alier y Saint-Upéry, 2008).

Los teóricos de la corriente ecologista y post-desarrollista prefieren usar la expresión *buen vivir*, en lugar de *sumak kawsay*, como una forma de apropiación de este concepto indígena, que hacen suyo en su acepción básica y que tratan de llenarlo de significado por medio de un proceso participativo de “construcción” de una “utopía” (Acosta, 2010a) “en el camino del post-desarrollo” (Acosta, 2010b). Dicho proceso, si bien desvirtúa la esencia indígena y ancestral del *sumak kawsay*, lo dota de una mayor riqueza conceptual y lo hace aceptable para otros ciudadanos, que si bien respetan los postulados y las creencias indígenas, no desean renunciar a los suyos propios, es decir, no desean ser indigenizados.

El *sumak kawsay*: ¿desarrollismo, alternativa al desarrollo o más allá del desarrollo?

El cuarto de los debates abiertos se refiere a la relación que guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo; es decir, si es una variante del desarrollo, es una alternativa al desarrollo o va más allá de éste.

Para los intelectuales socialistas es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (post-neoliberal y post-capitalista) (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo co-

8 De hecho uno de los primeros estudios sobre el *sumak kawsay* (Rengifo, 2002) se denominó “*Allin Kawsay*. El bienestar en la concepción andino amazónica”.

munitario...). El *sumak kawsay*, así entendido, ha sido catalogado como “desarrollismo” por sus críticos, en su mayoría ecologistas y post-desarrollistas (Martínez-Alier y Saint-Upéry, 2008; Svampa, 2011), pero también anarquistas (Rodríguez, 2011).

Sin embargo, para los intelectuales indigenistas es claramente una “alternativa al desarrollo” (Viteri, 2003), porque parten del rechazo del modernismo como marco cultural de referencia, y el desarrollo es un elemento del modernismo. El concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina (Viteri, 2000), por lo que el *sumak kawsay* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a este.

También los intelectuales post-desarrollistas niegan el desarrollo por razones similares. Como post-modernistas, rechazan los metarrelatos y las verdades y recetas universales, y el concepto de desarrollo lleva implícito el metarrelato universalizante del camino que deben seguir y del destino que deben alcanzar todos los países. No quieren ya otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo; y una de esas estrategias sería el *sumak kawsay*, que se configura así como una “alternativa al desarrollo” (Acosta, 2010b y 2012) y como un camino que conduce “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011).

32

El *sumak kawsay*: ¿descubrimiento, invención o recreación/enacción?

El quinto de los debates abiertos se refiere a la aparición del concepto del *sumak kawsay* en el ámbito del conocimiento científico; es decir, si se trata de un descubrimiento de realidad existente, de una invención o de una recreación o una enacción⁹.

Desde una perspectiva epistemológica moderna, racionalista, representacionista y objetiva, el *sumak kawsay* ni existía ni existe, por cuanto décadas de estudios antropológicos sobre los pueblos indígenas no han reflejado la existencia de dicho concepto como práctica social (Viola, 2011: 271-2). Por tanto, si el *sumak kawsay* no ha sido “descubierto” por los antropólogos occidentales es que no existe, y su aparición es una “invención” de ciertos intelectuales indigenistas (Uzeda, 2010: 33). Esta posición epistemológica niega la posibilidad de adquirir conocimiento científico por otros medios diferentes de los de la “ciencia” occidental moderna, que es la “ciencia de las verdades”. Esto explica que muchos intelectuales progresistas modernos no terminen de reconocer la relevancia científica del *sumak kawsay* (Sánchez Parga, 2011; Stefanoni, 2009a y b; Viola, 2011; Uzeda, 2010).

Sin embargo, desde una perspectiva epistemológica post-moderna, post-racionalista, constructivista y subjetiva, el *sumak kawsay*, como buen vivir (Acosta, 2012), es una realidad “por (re)construir” (Acosta, 2010a y 2010b), en cierto modo como “tra-

9 El concepto de enacción fue acuñado por Varela et ál. (1991) en el ámbito de la fenomenología para referirse al proceso mediante el cual un sujeto, al percibir un objeto, hace que emerja un fenómeno.

dición inventada” (Viola, 2011: 272); pero ello no le resta validez al concepto, ni le resta importancia como objeto de una “ciencia” occidental post-moderna, que es “la ciencia” de los “significados”. De hecho, algunas aportaciones indigenistas (Yampara, 2001; Torrez, 2001; Oviedo, 2011) podrían incluirse en este enfoque, en la medida en que derivan el significado del *suma qamaña* y del *sumak kawsay* de la filosofía o cosmovisión andina.

Pero también cabrían otras perspectivas epistemológicas a mitad de camino entre el representacionismo objetivo, racionalista y moderno y el constructivismo subjetivo, post-racionalista y post-moderno. Una de ellas sería lo que podríamos denominar el recreacionismo; es decir, la perspectiva que se basa en la “reconstrucción” de un fenómeno social a partir de elementos objetivos tomados de una realidad social, de supuesta tradición ancestral, y elementos subjetivos derivados de un marco filosófico concreto, vinculado con dicha realidad. Éste es el caso la “recreación” o “reconstrucción” del *sumak kawsay* en muchas comunidades en las que, “aunque persiste el nombre del *sumak kawsay* primigenio, sólo el nombre desnudo tenemos”¹⁰ (Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 17).

Este es el tipo de “recreación” que están realizando algunos intelectuales indigenistas ecuatorianos (Macas, 2010a; Maldonado, 2010; Simbaña, 2011), a partir de ciertos restos de instituciones ancestrales que perviven en la actualidad en diferentes comunidades indígenas (Dávalos, 2011: 201), que completan los vacíos existentes con ideas derivadas de la cosmovisión indígena andina y amazónica.

Otra de estas perspectivas epistemológicas, ni representacionista ni constructivista, sería la fenomenología o “ciencia de los fenómenos”, que considera que el conocimiento científico solo puede realizarse sobre los fenómenos que surgen de la interacción entre un objeto observado y un sujeto que observa. Este es el caso de dos importantes aportaciones del pensamiento indigenista quechua y *aymara* peruano y *kichwa* amazónico ecuatoriano.

La primera (Rengifo, 2002) fue una recopilación de la concepción del “bienestar” en diferentes comunidades quechuas y *aymaras* campesinas peruanas, denominadas de forma genérica como *allin kawsay* o “vida dulce” (pese a sus múltiples denominaciones) Se trata de un especie de *collage* andino del bienestar, poco sistematizado, pero que incorpora múltiples vivencias del *sumak kawsay* como práctica social cotidiana de diferentes pueblos andinos peruanos. En este trabajo (Rengifo, 2002) se “hace emerger” o se “enactúa” el *sumak kawsay* como fenómeno social de determinadas comunidades indígenas peruanas.

La segunda (Viteri, 2000 y 2003) fue la constatación de la existencia, primero (Viteri, 2000), y la sistematización, después (Viteri, 2003), del *sumak kawsay* como una “aspiración vital” y una “cotidianidad vital” del pueblo *kichwa* amazónico ecua-

10 Paráfrasis de *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* (“Aunque persiste el nombre de la rosa primigenia, sólo el nombre desnudo tenemos”), las palabras finales del libro *El nombre de la rosa* de Umberto Eco.

toriano de Sarayaku. Dicha filosofía de vida, basada en una serie de cualidades y valores de los indígenas *kichwas* amazónicos, por otro lado muy similares a las identificadas en las comunidades indígenas peruanas (Rengifo, 2002), la hizo “emerger” este trabajo (Viteri, 2003) bajo el nombre de *sumác kausai*.

Así pues, estos autores (Rengifo, 2002; Viteri, 2003) ni inventan ni construyen de forma subjetiva el *sumak kawsay*; tampoco lo descubren ni lo describen ni lo representan de forma objetiva; ni siquiera lo reconstruyen ni tampoco lo recrean a partir de instituciones ancestrales y elementos de la filosofía andina, sino que “enactúan” el *sumak kawsay*; es decir, lo hacen emerger, por medio de un proceso de percepción, como fenómeno social objeto de conocimiento científico.

El *sumak kawsay*: ¿revolución, regresión o retórica?

Y el sexto de los debates abiertos se refiere al momento histórico al que nos conduce el *sumak kawsay*; es decir, si es una propuesta de futuro (revolución), si es un regreso al pasado (regresión) o si no va a ninguna parte (retórica).

Los intelectuales socialistas hablan de una “revolución ciudadana” para el buen vivir (Alinaza País, 2006; SENPLADES, 2009), del “socialismo del *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) y del “socialismo comunitario” (García-Lineara, 2010) y creen firmemente en que el *sumak kawsay* es un proyecto de profunda transformación social que va a permitir a países como Ecuador y Bolivia alcanzar un futuro más equitativo y sostenible.

Sin embargo, otros intelectuales, también progresistas, critican estas posturas por considerarlas “pachamamistas”, “re(tro)volucionarias” y “retóricas” (Stefanoni, 2010a y 2010b; Sánchez-Parga, 2011; Rodríguez, 2011) y las acusan de ofrecer una lectura simplista de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental. También consideran que acudir a los “esquemas del pasado” para cambiar el presente es un esfuerzo estéril que debilita las energías transformadoras de la sociedad; así como acudir a elementos espirituales, como la Pachamama, convierte todo el discurso supuestamente revolucionario en pura “retórica” y en “demagogia”.

Sin embargo, dicha crítica no distingue entre socialistas, indigenistas y ecologistas/post-desarrollistas; es una crítica realizada desde un paradigma moderno de izquierdas por “modérmicos” (Escobar, 2010) que no comprenden que el indigenismo y el post-desarrollismo se mueven en marcos culturales de referencia diferentes.

Si bien a los indigenistas defensores del *sumak kawsay* se les puede catalogar de “pachamamistas” o “pachamámicos” (Escobar, 2010), por cuanto conceden una gran importancia a los elementos espirituales, ello no significa que no persigan una profunda transformación social o revolución; de hecho hablan de “cambio civilizatorio” (Macas, 2010b). Considerar las referencias a dichos elementos espirituales como “re-

tórica” es comparable a despreciar el marco cultural al que pertenecen dichos elementos, que es la cosmovisión andina.

Lo mismo puede decirse de la mirada “re(tro)volucionaria” al pasado para alcanzar el futuro, que parece absurda en la lógica lineal del tiempo del modernismo, cuando realmente es coherente con la lógica circular del tiempo de muchas culturas indígenas. Por eso, el “*súmak káusai* hay que entenderlo como futuro, el futuro en *runashimi*¹¹ es *ñaupá*, avanzar es *ñaupana*. *Ñaupá* es el inicio de todo y de todos. Es decir, si avanzar al futuro es *ñaupana*, en la lógica *runa* [...] supone caminar al inicio” (Viteri, 2003: 106). Pero ello no supone una regresión en el sentido moderno, porque realmente no están “planteando volver al pasado”, sino “convivir bajo los parámetros de las leyes naturales milenarias de los pueblos ancestrales” (Oviedo, 2011: 231).

Reflexiones finales

Llegados a este punto, podemos afirmar que la manera en que cada autor entiende el *sumak kawsay* depende de la corriente de pensamiento a la que pertenezca: socialista y estatista, indigenista y “pachamamista” o ecologista y post-desarrollista. Y dicha adscripción coloca a cada uno de ellos en un marco cultural de referencia diferente, ya sea la cosmovisión andina, el modernismo o el post-modernismo. Corriente y marco que determinan el posicionamiento de cada autor respecto de los seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay* (su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y sobre su dirección de destino).

Dichos debates podrían ser más fructíferos si sus participantes hicieran el esfuerzo de comprender las aportaciones de sus interlocutores atendiendo al marco epistemológico al que pertenecen éstos, y no valorando dichas aportaciones a partir del marco en el que se sitúa cada uno. También podría ayudar a hacerlos más fructíferos el sacar dichos debates de las confrontaciones políticas nacionales, a favor y en contra de los gobiernos de turno, y llevarlos a un plano más académico.

No obstante, las diferentes aportaciones realizadas en el marco de estos seis debates son un buen indicador de la relevancia que el *sumak kawsay* tiene tanto en el debate político como en el académico. Y como diría el artista surrealista español Salvador Dalí, lo importante es que se hable del *sumak kawsay*... aunque sea bien.

11 *Runashimi* es la lengua de los *runa*, es decir, el *kichwa*.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- _____ (2011). “Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (Eds.): 83-118. Quito: Abya Yala.
- _____ (2010a). “El Buen (con) Vivir, una utopía por (re)construir”. En *Retos del Buen Vivir*, PYDLOS: 21-52. Cuenca: PYDLOS.
- _____ (2010b). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: Fundación Friedrich Ebert.
- Aguinaga, Margarita, Miriam Lang, Dunia Mokrani y Alejandra Santillana (2011). “Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 55-82. Quito: Abya Yala.
- Albó, Xabier (2010). “Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo?”. En *Diálogos*, Año 1, N° 0: 54-64.
- Alianza PAIS (2006). *Plan de Gobierno de Alinaza País 2007-2011*. Quito: Alinaza País.
- Amin, Samir y François Houtart (2002). *Globalización de las resistencias*. Barcelona: Icaria.
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado de Bolivia*. El Alto de La Paz: Asamblea Constituyente.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi: Asamblea Nacional.
- Boff, Leonardo (2009). “¿Vivir mejor o el Buen Vivir?”. *ALAI*, 30 de marzo de 2009. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/ppqa22a>
- Borón, Atilio (2010). “El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión”. En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 109-131. Quito: SENPLADES.
- Carpio, Patricio (2009). “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”. En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 115-48. Quito: Abya-Yala.
- Chancoso, Blanca (2010). “El *Sumak Kawsay* desde la visión de la mujer”. En *América Latina en Movimiento*, N° 453: 6-9.
- Choquehuanca, David (2010a). “El Buen Vivir / *Suma Qamaña*. 25 postulados para entender el Buen Vivir”. *La Razón*, 3 de febrero de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/orumaor>
- _____ (2010b). “Hacia la reconstrucción del Buen Vivir”. *América Latina en Movimiento*, N° 452: 8-13.
- Chuji, Mónica (2010). “Sumak Kawsay versus desarrollo”. Conferencia durante el VI Encuentro de la Coordinadora asturiana de ONGDs, Oviedo, España.

- Coraggio, José Luis (2007). “La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI”. *Foro*, N° 62: 37-54.
- Dávalos, Pablo (2011). “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)”. En *Convivir para perdurar*, Santiago Álvarez (Ed.): 201-214. Barcelona: Icaria.
- _____ (2008b). “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”. *Boletín ICCI*, N° 113. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/nl9rrxp>
- _____ (2008a). “El *Sumak Kawsay* y las censuras del desarrollo”. *Boletín ICCI*, N° 110 y N° 111. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/nppcuzy>
- Dieterich, Heinz (2002). *El Socialismo del Siglo XXI*. Bilbao: Baigorri.
- Escobar, Arturo (2010). “¿‘Pachamámicos’ contra ‘modernicos’? Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni sobre el ‘pachamamismo’, o más allá de estos”. *Política y Economía*. Visita 26 de marzo 2013 disponible en <http://tinyurl.com/lmw9hla>
- _____ (2009). “Una minga para el posdesarrollo”. *América Latina en Movimiento*, N° 445: 26-30.
- Estermann, Joseph (2006). *Filosofía andina*. La Paz: SEAT.
- Esteve, Gustavo (2009). “Más allá del desarrollo: la buena vida”. *América Latina en Movimiento*, N° 445: 1-5.
- García-Linera, Álvaro (2010). “El Socialismo Comunitario”. *Revista de Análisis*, Año 3, N° 5.
- Gudynas, Eduardo (2013). “El malestar moderno con el Buen Vivir, Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”. *Ecuador Debate*, N° 88: 183-205.
- _____ y Alberto Acosta (2011). “El Buen Vivir más allá del desarrollo”. *Revista Qué Hacer*, N° 181: 70-81, 2011.
- _____ (2011). “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, N° 462: 1-20.
- _____ (2010). “Si eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas”. *Ecuador Debate*, N° 79: 61-82.
- _____ (2009a). *El mandato ecológico*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2009b). “La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico”. *Obets*, N° 4: 49-53.
- Habermas, Jürgen (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Harnecker, Marta (2010). “El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI”. En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 77-89. Quito: SENPLADES.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2012). “El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo”. En *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*, Rafael Domínguez y Sergio Tezanos (Eds.). Santander:

- Universidad de Cantabria. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/qepgw8b>
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis et ál. (2012). *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS.
- _____ (2011). “Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica”. *Revista de Economía Mundial*, N° 28: 279-320.
- Houtart, François (2010). “La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del *sumak kawsay*”. En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 91-97. Quito: SENPLADES.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Izarra, William, Aristides Medina Rubio y Gaspar Velásquez (2004). “Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana”. En *Para comprender la Revolución Bolivariana*, Haiman El Troudi (Ed.): 9-66. Caracas: Presidencia de la República.
- Lajo, Javier (2011). “Un modelo *Sumaq Kawsay* de gobierno”. *Red Voltaire*, 29 de agosto de 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/n4gfeo4>
- Lander, Edgar (2013). “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia”. En *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Miriam Lang, Claudia Lopez y Alejandra Santillana (Eds.): 27-62. Quito: Abya Yala.
- Lang, Miriam (2011). “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 7-18. Quito: Abya Yala.
- León, Magdalena (2008). “Después del ‘desarrollo’: ‘el buen vivir’ y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina”. *Umbrales*, N° 18: 35-44.
- Liotard, Jean-François (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Macas, Luis (2010a). “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud”. *América Latina en Movimiento*, N° 452: 14-16.
- _____ (2010b). “*Sumak Kawsay*”. *Yachaykuna*, N° 13: 13-39.
- Maldonado, Luis (2010). “El *Sumak Kawsay* / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”. Lección en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional de Bolivia. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/ksny9a9>
- Martínez-Alier, Joan y Marc Saint-Upéry (2008). “No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil” entrevista con Joan Martínez-Alier. *Le Monde Diplomatique*. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/khgk94e>
- Medina, Javier (2011). “*Suma Qamaña*, vivir bien y de *vita beata*. Una cartografía boliviana”. *La Reciprocidad*. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/lt4tdem>
- _____ (Ed.) (2001). En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ, 2008.

- Núñez, Rogelio (2010). "Ecuador: Rafael Correa se queda sin amigos". *Infolatan*, 20 de enero de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/l6wmyuk>
- Oviedo, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak.
- Pacari, Nina (2013). "Sumak Kawsay para que tengamos vida", [video]. Conferencia en las *Jornadas de Misiones Diocesanas*, Bilbao, 13 de marzo de 2013. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/mz59rqp>
- _____ (2009). "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas". En *Derechos de la Naturaleza*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 31-37. Quito: Abya Yala.
- Páez, Pedro (2010). "Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 189-198. Quito: SENPLADES.
- Patiño, Ricardo (2010). "Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI. La democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 133-140. Quito: SENPLADES.
- Pomar, Valter (2010). "Algunas ideas sobre la lucha por el socialismo en el siglo XXI". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 141-146. Quito: SENPLADES.
- Prada, Raúl (2011). "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico". En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (Eds.): 159-184. Quito: Abya Yala.
- Quijano, Aníbal (2011). "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder". *Ecuador Debate*, N° 84: 77-88.
- Quintero, Rafael (2009). "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 75-91. Quito: Abya-Yala.
- Quirola, Diana (2009). "Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 103-114. Quito: Abya-Yala.
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- Rengifo, Grimaldo (2002). *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- Rodríguez, Huáscar (2011). "Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia *pachamamista*". *Kaosenlared.net*, 6 de octubre de 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/n23rdkc>.
- Santos, Boaventura de Souza (2010). "La difícil construcción de la plurinacionalidad". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 149-154. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (2010). *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

- _____ (2009). *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- Simbaña, Floresmilo (2011). “El *Sumak Kawsay* como proyecto político”. En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 219-226. Quito: Abya Yala.
- Stefanoni, Pablo. (2010a). “¿A dónde nos lleva el *pachamamismo*?”. *Rebelión*, 28 de abril de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/l674hpk>
- _____ (2010b). “Indianismo y *pachamamismo*”. *Rebelión*, 04 de mayo de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/komxq35>
- Swampa, Maristella (2011). “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 185-217. Quito: Abya Yala.
- Torrez, Mario (2001). “Estructura y proceso de desarrollo del *Qamaña*. Espacio de bienestar”. *Pacha*, Nº 6: 45-67.
- Tortosa, José María (2009). “*Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*”. *Aportes Andinos*, Nº 28, 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/kwatomr>
- Uzeda, Andrés (2010). “*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios*, Nº 1: 33-51.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch (1991). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Vega, Fernando (2012). “Teología de la Liberación y Buen Vivir”. En *Construyendo el Buen Vivir*, Alejandro Guillén y Mauricio Phélan (Eds.): 115-36. Cuenca: PYDLOS.
- Vega, Elisa (2011). “Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 257-64. Quito: Abya Yala.
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumak Kawsay* en los Andes”. En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (Eds.): 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Viteri, Carlos (2003). “*Súmak Káusai*. Una respuesta viable al desarrollo”. Disertación de Licenciatura. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- _____ (2000). “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis*, Nº 3, 2002.
- Yampara, Simón (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz: CADA.

Entre *bien común* y *buen vivir*. Afinidades a distancia

Between Common Good and Buen Vivir: Long-Distance Affinities

Francesca Belotti

Doctoranda en Lenguajes políticos y comunicación, Departamento de Comunicación e Investigación Social, Sapienza Universidad de Roma, Italia.

Correo electrónico: frabelo@hotmail.it, francesca.belotti@uniroma1.it

Fecha de recepción: abril 2013
Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

El presente trabajo busca identificar afinidades y disonancias entre el *buen vivir*, al que se dio prioridad jurídica y política en las recientes reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia, y el *bien común*, que en paralelo está floreciendo en el debate público italiano –y más en general, europeo– a partir de algunas experiencias concretas de defensa y reapropiación de los recursos llamados “comunes”. Tal perspectiva comparativa ha llevado a identificar dos posibles interpretaciones de la relación entre los conceptos en cuestión: considerar el *bien común* como concepto general del cual el *buen vivir* sería una especificación local o como elemento constitutivo del paradigma del *buen vivir*.

Descriptores: buen vivir, bien común, movimientos, derechos fundamentales, bienes comunes.

Abstract

The current work seeks to identify affinities and dissonance between *buen vivir* (*good living*) –to which legal and political priority was given in recent constitutional reforms in Ecuador and Bolivia– and common good, which in a parallel manner is flourishing in public debate in Italy and in Europe in general, given several concrete experiences in defending and re-appropriating resources identified as “commons.” Such a comparative perspective has brought about two possible interpretations of the relationship between the concepts in question: We can consider the common good as a general concept from which *buen vivir* would be a local specificity or we can consider it as a constitutive element of the paradigm of *buen vivir*.

Key words: buen vivir, common good, movements, fundamental rights, the commons.

Premisa

Las recientes experiencias constitucionales de América del Sur son interesantes porque en ellas se dio prioridad a un paradigma jurídico y político: el *buen vivir*, que está basado en una serie de derechos fundamentales inéditos, cuyo objeto es la protección de bienes, precisamente, ‘comunes’, entre los que se incluyen: los recursos naturales, necesarios para la vida (por ejemplo, el agua y el medio ambiente) y recursos inmateriales, funcionales para la formación de la personalidad y el ejercicio consciente de la participación democrática (por ejemplo, la comunicación, la información, la cultura).

Para tener una perspectiva comparativa y una postura crítica, puede resultar pertinente reflexionar sobre la intercambiabilidad del concepto de *buen vivir* por el de *bien común* que, en paralelo, está floreciendo en el debate público italiano, y en general europeo, a partir de experiencias concretas de defensa o reapropiación de recursos y espacios ‘comunes’. Localizar las posibles afinidades y disonancias entre estos dos modelos es una manera de poner en diálogo caminos sociales y políticos que, a pesar de su especificidad, parecen ir hacia la misma dirección: transformar las visiones del mundo dominantes, a partir de “tradiciones subterráneas” que, al emerger, hablan de la necesidad de importar un cambio en los paradigmas hegemónicos.

42

La disputa por el *buen vivir* entre la semántica y la legitimidad

El *buen vivir* ha aparecido recientemente en el vocabulario de los países de América Latina, en la estela del reconocimiento obtenido en las constituciones de Ecuador (*sumak kawsay*, en quichua) y Bolivia (*suma qamaña*, en aymara) aprobadas entre 2008 y 2009. Tiene sus raíces en las reivindicaciones y luchas antineoliberales planteadas por los pueblos indígenas y también alimentadas por otros grupos sociales como el ecologismo, el feminismo, el socialismo y la Teología de la Liberación, que han confluído en la contestación del paradigma del desarrollo. Es más, el *buen vivir* nace precisamente de la necesidad de refutar el concepto mismo de “desarrollo” promovido por la ideología neoliberal, a partir de la cosmovisión andina de la que deriva (Acosta, 2011: 63; Estermann, 2012: 523). Postula un “reordenamiento general de lo que el término moderno ‘desarrollo’ había querido expresar”, puesto que “desborda los límites de un proyecto meramente económico, social o político” y “adquiere el carácter de paradigma regulador del conjunto total de la vida”, útil para experimentar concepciones del mundo “acuñadas más allá del legado moderno-europeo” (Cortez, 2009: 1-3).

Precisamente por esta complejidad, la noción ha sido permeable a un uso indebido y a múltiples aplicaciones; cuando en la práctica refiere a un espacio comunitario constituido por lazos de reciprocidad y convivencia simbiótica con la naturaleza y, al

mismo tiempo, a un estilo de vida inspirado por los principios de igualdad, responsabilidad compartida y conservación del ecosistema. Varias figuras intelectuales y políticas a menudo contestan el concepto, denunciando un uso instrumental o una vacuidad semántica de éste¹. Hay también los que destacan la dificultad de combinar en un único contenedor teórico la heterogeneidad de significados que el *buen vivir* puede asumir en los muchos pueblos indígenas que componen las realidades involucradas por las reformas constitucionales. A lo dicho se suma la dificultad práctica de aplicar los principios del *buen vivir* dentro de contextos todavía estructurados en torno al Estado clásico y caracterizados por una profunda heterogeneidad cultural, social y económica (Niel, 2011: 22).

Puede ser útil, entonces, destacar las principales dimensiones de significado que ponen en común las distintas expresiones del concepto en cuestión, para tratar de delimitar sus confines e identificar un núcleo semántico compartido. Reconocemos ante todo, una dimensión ecológico-natural, una socioeconómica y una ancestral-cultural, pero no se excluye que la meta constitucional haya añadido también una dimensión política, conectada al desafío democrático que el *buen vivir* quiere lanzar, ya que se refiere a “derechos y garantías sociales, económicas y ambientales” fundamentales (Acosta, 2009: 7).

La primera dimensión de significado se encarna en el reconocimiento de la centralidad de la naturaleza, considerada como una entidad que debe ser protegida y como la base de la vida humana, con la cual es necesario volver a establecer una relación armónica e integrada². El concepto de *sumak kawsay* está irrigado por la disputa ecológica y es a partir de ésta que derivan en cascada” las otras dimensiones de significado;

1 Algunos se han referido a la reforma constitucional —específicamente, la ecuatoriana— como a un fenómeno de populismo y de maniobras políticas de izquierda: por ejemplo, el ex vicepresidente ecuatoriano Peñaherrera ha calificado el *buen vivir* como un “eslogan” dirigido a fomentar un modelo político anacrónico puramente socialista (Peñaherrera, 2008: 3). Otras lecturas ven en el *buen vivir* la expresión de un romanticismo retrógrado: por ejemplo, el economista Paredes lo ha descrito como una “ficción” que requiere el sacrificio de la libertad individual y del progreso en nombre de un ideal de sociedad colectivista (Velasco, 2007: 12). Algunas figuras de la Iglesia católica y protestante han contestado la primacía otorgada a la naturaleza, porque socavaría la estabilidad del acuerdo sobre la supremacía metafísica y política del Dios cristiano en los ordenamientos sudamericanos (Cortez, 2010: 3). También el Partido Leninista Ecuatoriano ha impugnado el *buen vivir*, denunciando su carácter contradictorio con respecto a la lucha contra el capitalismo —y, por tanto, contra la propiedad privada que es su esencia estructural—, así como la falta de coraje con respecto a un proyecto revolucionario que realmente pueda dismantelar el sistema capitalista, sin limitarse a distanciarse solo de las políticas neoliberales (Cortez, 2009: 12-14).

2 En este sentido, se explica que en la Constitución ecuatoriana se haya decidido tratar a la naturaleza como un verdadero “sujeto de derechos”, asignando así al ordenamiento jurídico y político una postura “biocéntrica” en el ámbito de la construcción de una “justicia ecológica” que “pretende asegurar la persistencia y supervivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida” (Acosta, 2011: 68-69). Al contrario, la Constitución de Bolivia habla del “derecho humano a un medio ambiente sano”, adoptando así un punto de vista relacional —y solo aparentemente antropocéntrico— que coloca la reforma constitucional dentro de un proceso de construcción de una “justicia ambiental”, que tiene por objeto el remedio de los daños ambientales que afectan a las condiciones de la vida humana (Acosta, 2011: 68-69). Consideramos que se trata aquí de un punto de vista “aparentemente antropocéntrico” porque la mediación del género humano es en realidad el supuesto lógico que nos permite pensar en términos de “derechos”: son los seres humanos que, al expresarse con este lenguaje, ponen en evidencia la necesidad de proteger a la naturaleza de las actividades de saqueo que realizan sobre ella.

pues esta disputa obliga a repensar el sistema económico, los parámetros culturales de referencia, las interacciones sociales y la organización política.

La dimensión socioeconómica del *buen vivir* se manifiesta, de hecho, en un ideal de economía orientada a la satisfacción de necesidades básicas y a los valores de reciprocidad y complementariedad, útiles para “construir relaciones de producción, de intercambio y de cooperación que propicien la suficiencia (más que la sola eficiencia) y la calidad”, así como la redistribución de los recursos (Acosta, 2011: 70; Niel, 2011: 15)³.

La dimensión ancestral-cultural se refiere, en cambio, al proceso de integración cultural en el que se mezclan conocimientos, religiones y estilos de vida tomados tanto de las tradiciones indígenas como del patrimonio de la modernidad secularizada, con el fin de construir una identidad colectiva plural, capaz de restaurar el equilibrio entre la espiritualidad y la materialidad de la vida, defenderse de los ataques de la hegemonía cultural y del pensamiento único y, finalmente, recolocar al individuo dentro de la comunidad a la que pertenece (Houtart, 2011b: 28). Por último, el desafío sociopolítico que el *buen vivir* parece lanzar consiste en reorganizar la vida colectiva según un criterio de implementación de la democracia, centrándose en la valoración de la subjetividad humana en tanto componente esencial del proceso de construcción social de la identidad política plural, dentro de un Estado plurinacional y a través de formas de “participación comunitaria y representación desde abajo” (Niel, 2011: 36).

De cualquier modo, el *buen vivir* ha sido objeto de críticas y desconfianza sobre todo en cuanto a su legitimidad y su origen: no tiene precedentes en los vocabularios indígenas y aparece hoy como un neologismo acuñado por intelectuales y activistas indígenas para contestar los modelos dominantes y reafirmar unas alternativas en muchos ámbitos de la vida colectiva. En Bolivia, por ejemplo, el *suma qamaña* apareció recientemente dentro de las elaboraciones conceptuales de los *aymaras*; según muchos autores, “no hay antecedentes históricos o arqueológicos ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades” (Uzeda, 2010: 5)⁴. No obstante, incluso si fuera una invención lingüística sofisticada, desarrollada por las élites indígenas para bautizar una ‘forma de vida’ (Wittgenstein, 1980: 190), es

3 La contestación del modelo de desarrollo deriva del hecho de que éste, al medir el bienestar de una población a partir de una evaluación cuantitativa de los activos poseídos, ha alimentado la lógica de acumulación y ha causado la destrucción de los ecosistemas y de la cohesión social. Del mismo modo, repensar la economía nos obliga a reconceptualizar el mismo “mercado”, redefiniéndolo como un espacio de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad (y no solo del capital) y, por lo tanto, estableciendo una intervención conjunta del Estado y de la sociedad en la regulación de su mecanismos de funcionamiento (Acosta, 2011: 72-73).

4 Algunos sostienen que, en el contexto de Bolivia, los *aymaras* utilizan la expresión *suma qamaña* todos los días y con frecuencia, para referirse a un concepto dinámico, a una forma de vida que tiende permanentemente a la armonía y al equilibrio en las relaciones entre personas y entre ellas con la naturaleza (Estermann, 2012: 517-519). La dificultad en el reconocimiento de la utilización actual de la expresión más bien podría abordar más específicamente la versión en española: *buen vivir*, que es ambivalente y poco adherente a la sintaxis verbocéntrica de las lenguas indígenas y que, por lo tanto, no puede traducir fielmente frases que son por su naturaleza dinámicas. *Sumak kawsay* y *suma qamaña* se refieren a una vida plena en la que la dimensión espiritual es muy fuerte y no puede ser trivializada por el adjetivo “buen” ni por el adverbio “bien” (Niel, 2011: 6).

posible que ésta pueda ser adoptada por las poblaciones de las que estas élites forman parte. De hecho, según algunos autores, precisamente el diálogo entre las tradiciones indígenas y los logros cognitivos de la modernidad habría activado los procesos constituyentes y producido el nuevo binomio (Gudynas y Acosta, 2011: 106).

También la fórmula de los “derechos del *buen vivir*”, adoptada en la Constitución ecuatoriana, puede ser considerada como el resultado de un proceso de diálogo, organizado *deus ex machina* por la clase intelectual en concierto con los representantes de los movimientos indígenas, para definir un conjunto sustantivo de derechos que obtengan efectividad en la sociedad. Y por lo tanto, el aterrizaje constitucional podría ser considerado como un intento de traducir un concepto local en términos universales, a través del lenguaje de los derechos, querido y tal vez más accesible a una cultura jurídica moderna⁵. En la variante constitucional, por lo tanto, el *buen vivir* parece ir “más allá del trabajo de recuperación de la memoria” de las tradiciones indígenas y se presta a “un alto grado de interpretación en función de preocupaciones contemporáneas” (Houtart, 2011a: 6).

Esta conclusión también puede ser sostenida a partir de las réplicas de aquellos que consideran el término *buen vivir* como una etiqueta posmoderna producida por el socialismo del siglo XXI y lejana del ancestral *sumak kawsay*, así readaptado en forma de *new age* o *light* a modo de “una partícula indigenista del socialismo” (Oviedo, 2012: 59). Más específicamente, hay autores que reconocen en el *buen vivir* una mezcla de ingredientes tomados de la *eudaimonia* aristotélica, de ciertos supuestos axiológicos del cristianismo, de algunos principios regulativos del *Welfare State*, de las exigencias medioambientales y socialistas, y, solo de modo residual, de algunos de los conceptos que fundan la “sagrada e integral convivencia en armonía y equilibrio” planteados en el original *sumak kawsay*. Por lo tanto, el *buen vivir* representaría una forma de “usurpación del nombre y del concepto general del vitalismo de los pueblos andinos” (Estermann, 2012: 521; Oviedo, 2012: 56-57, 72).

5 En realidad, el *buen vivir* en Ecuador es un concepto que tiene su profundidad histórica. De manera embrionaria e inconsciente ya estaba tomando forma desde la primera mitad del siglo XX, cuando comenzó un proceso de acercamiento entre el marxismo y la cosmovisión andina (por ejemplo, con Mariátegui y el Partido Socialista Ecuatoriano), que después, entre finales los años ochenta y el principio del siglo XXI, ha dado lugar a una convergencia de intenciones entre la izquierda política y el movimiento indígena, dentro de un movimiento socialista postcapitalista, impregnado de elementos ecológico-indígenas y postcolonial (Estermann, 2012: 529). La propuesta socialista ha sintetizado, por lo tanto, las reivindicaciones étnicas y de clase dentro de una comunidad de luchas dirigidas a desactivar las desigualdades sociales producidas por las relaciones capitalistas de subordinación y explotación (Cortez, 2009: 6-7). A la que contribuyó la Teología de la Liberación, que ha promovido una visión del cristianismo compatible con la cosmovisión andina, alegando una afinidad entre el mensaje bíblico y el profundo valor de las relaciones humanas y de la Tierra. El término *buen vivir*, además, no ha aparecido por primera vez en 2007, cuando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) lo presentó a la Asamblea Constituyente. Este binomio tenía ya antecedentes, comprobables tanto en los procesos políticos descritos, cuanto en las fuentes y documentos que *ante litteram* proponían soluciones parecidas. Baste mencionar, a modo de ejemplo, el Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina, Módulo desarrollo con identidad, elaborado por el Fondo Indígena en 2005, o la experiencia educativa de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, que ya en 2004 había publicado las directrices de su propia propuesta pedagógica con el título *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*, o también el primer proyecto político de la CONAIE de 1997 (Cortez, 2009: 9-12).

En esta perspectiva, absorber el *sumak kawsay* ancestral dentro de una categoría conceptual híbrida, resultante de una mezcla con los productos teóricos occidentales –esencialmente antropocéntricos y, según algunos autores, incompatibles con los principios fundamentales de la filosofía andina–, podría considerarse como una especie de “prepotencia intelectual” que aumenta el riesgo de tratar el “vitalismo andino” como un “apéndice folclórico del socialismo posmoderno” o de estandarizar las distintas concepciones del *buen vivir*, incluso las occidentales, dentro de un único contenedor abstracto que luego llevaría a usos circunstanciados o manipulados (Oviedo, 2012: 77-80). Aunque esta operación haya ya tenido lugar al elaborar el neologismo *buen vivir* –antes y durante los procesos constituyentes–, el concepto se presta, por su propia naturaleza, a ser eventualmente redefinido o precisado en su sentido, dentro de procesos dialógicos y participativos. Los mismos intelectuales implicados en la “ideación” del *buen vivir* admiten que se trata de un concepto en permanente transformación; a lo sumo, resulta definitivo el acto –simbólicamente denso y políticamente decisivo– de formalizar a nivel constitucional un cambio de paradigma, como si se quisiera apostar por modelos alternativos no inéditos para reaccionar a los fracasos de los modelos dominantes.

El resurgimiento ultramarino de los bienes comunes

También en Europa, la crisis provocada por las políticas neoliberales ha hecho resurgir conceptos de las tradiciones del pasado, pero actualizados en los desafíos y urgencias del presente. Este es el caso, por ejemplo, de los bienes comunes que han entrado solo recientemente en el vocabulario de los italianos en la estela del referéndum contra la privatización del servicio hídrico nacional, que fue convocado en Italia en junio de 2011 bajo la égida del eslogan “Agua bien común”. En esa ocasión, y después de quince años en que no se alcanzaba el número requerido de votantes para validar los resultados de un referéndum, el pueblo ha vuelto a votar. Esto fue posible tanto por la importancia del tema, como por la eficaz campaña de promoción que fue capaz de reunir a la sociedad civil y captar la desconfianza generalizada que la ciudadanía siente, desde hace tiempo, respecto a las instituciones políticas.

A diferencia del *buen vivir*, la noción de *bien común* no ha estado ausente de los diccionarios académicos, e incluso la existencia de formas de propiedad colectiva de los bienes no ha sido desconocida para la doctrina jurídica y la cultura política europea; no obstante, estas dos construcciones dogmáticas han ido oscureciéndose con el paso del tiempo, debido a la alianza entre el Estado y la propiedad privada, firmada con el advenimiento de la modernidad, y solo cuando se abrió un resquicio

(precisamente el referéndum) es que ha podido resurgir⁶. Al igual que el *buen vivir*, la definición de este concepto no es inmune a riesgos de porosidad e indeterminación: por eso, resulta útil identificar una síntesis semántica que sepa explicar su sentido, manteniendo unidas las distintas dimensiones en las que se especifica.

En primer lugar, es bueno destacar la provocación de alguna manera antropológica del concepto: el atributo ‘común’ desafía la lógica del tener y de la acumulación relanzando la importancia del ser, del ‘ser parte de’ (en vez de ‘tener parte de’) algo. Incluso etimológicamente *cum-munus* se refiere a la relación entre las personas que se hacen cargo de un don que requiere vínculos morales recíprocos. Los *commons* recolocan así al individuo dentro de su entorno natural y social, valorando las relaciones interpersonales y la experiencia de la alteridad. En consecuencia, nos obligan a repensar la dimensión política del vivir juntos porque apuestan por formas autopoieticas de participación en el proceso de toma de decisiones: parecen, de hecho, devolver cuotas de soberanía en manos de cada ciudadano, pues por naturaleza requieren la implicación –tanto en términos de gestión como en términos de decisión– de aquellos que los tienen, precisamente, “en común” (Mattei, 2010: 59-63).

Se trata de recursos que pertenecen a todos y cada uno a la vez, y que se comparten en tanto son de una comunidad definida precisamente a partir de la relación con ellos. Los bienes comunes, de hecho, tienen una capacidad de agregación –y, por lo tanto, constituyente– derivada de aquello que la Comisión Rodotà, en 2007, llamó “titularidad difusa”: los bienes comunes son “cosas que expresan utilidades funcionales al ejercicio de los derechos fundamentales y del libre desarrollo de la persona, y se inspiran en el principio de protección intergeneracional de las utilidades”; sirven de inmediato a la comunidad, personificada en sus componentes y ven a las instituciones públicas como meros guardianes de los intereses de los demás, incluidos las generaciones futuras (*Relazione di Accompagnamento al Progetto di Legge Delega*, 2008: 6)⁷.

6 El concepto de *bien común* se remonta a la tradición del aristotelismo político y de la Escolástica, aunque en un sentido diferente y sustancialmente en las antípodas del que se discute en este trabajo y que se utiliza actualmente. También fue objeto de largos debates entre los representantes de las teorías liberales (por ejemplo, Rawls) y comunitaristas (por ejemplo, Sandel o Sen). Igualmente, la categoría de los bienes comunes tiene antecedentes que se remontan en el tiempo al derecho romano, que ya preveía diferentes formas de propiedad colectiva, como las *res in publico usu* de propiedad del pueblo romano o las *res communes omnium* de propiedad de todo el género humano. A lo largo de la época medieval, además, los bienes comunes sobrevivieron porque constituían “una base muy importante de sustentamiento de los campesinos y artesanos” y “un sistema político legítimo y participativo [...] de autogobierno de los pueblos autóctonos” (Mattei, 2011: 10-13). Solo con el advenimiento de la modernidad, tal como fue establecida en términos de política nacional por el fenómeno de los *enclosures* ingleses y, en términos de política exterior, por la conquista de las Américas, los bienes comunes se desvanecieron a la sombra de la propiedad privada y del absolutismo jurídico del Estado.

7 Entre 2007 y 2008 se convocó a una Comisión Ministerial presidida por Stefano Rodotà para reformar el Código Civil italiano en la parte relativa a la disciplina de los bienes públicos, a la luz de los sobrevenidos principios constitucionales y europeos y de la necesidad de asegurar una protección a largo plazo a los bienes que por su naturaleza deben ser salvaguardados para los intereses de las generaciones futuras. Aunque el proyecto no haya despegado a causa del cambio de mayoría parlamentaria, se ha abierto un intenso debate –no solo académico–, especialmente en torno a la categoría de los “bienes comunes” allí codificada *ex novo*, la cual ha sido llevada a debate público por el referéndum de

De esta manera, la categoría de los bienes comunes supera la dicotomía público-privado y se libera de la perspectiva de la propiedad, ya que pone de manifiesto la importancia de una gestión previsor y participativa, capaz de respetar la función social de los recursos. Ya Ostrom en *Governing the Commons* (1990) muestra cómo, con el tiempo, cada comunidad es capaz de utilizar y gestionar de manera sostenible los bienes comunes gracias a estrategias de cooperación: las normas y las relaciones establecidas dentro del espacio social pueden dar paso a instituciones endógenas, designadas para vigilar y castigar a los infractores (Bravo, 2001: 498-504). Son los usuarios del bien quienes, al estar en una situación de cercanía y familiaridad con aquel, desarrollan estructuras organizativas ‘anatómicas’ que gobiernan de manera participativa y corresponsable los recursos. Este proceso también permite generar la conciencia de todos y de cada uno en torno al interés común y maximizar los beneficios –individuales y colectivos– a través de acciones de cooperación y sistemas de distribución equitativa⁸.

En este escenario se concreta la hipótesis de que existe una relación entre los bienes comunes, vistos como referentes experienciales, y el *bien común*, entendido como concepto abstracto. Podemos imaginar esta relación a partir de círculos concéntricos que se remontan desde la protección y la gestión participativa de los recursos comunes cercanos a los ciudadanos, hasta la administración de los asuntos públicos y la identificación del bien común, entendido como un proyecto colectivo *in fieri*, como una especie de tensión hacia el logro de los principios deseados para la vida política de la comunidad, precisamente, a partir del empeño profuso para los recursos que ella comparte. Según esta interpretación, el concepto, aunque abstracto, se coloca en un horizonte democrático y permanece enganchado tanto a los recursos concretos como a la voluntad de las personas que, individual o colectivamente, están involucradas en los procesos de toma de decisión.

El proyecto político que una comunidad busca está, por tanto, en continua elaboración y es por naturaleza plural, ya que se construye por medio del intercambio

junio de 2011 a partir de la defensa del agua. Ya en junio de 2006, en realidad, había sido puesta en marcha una reflexión de carácter académico sobre la taxonomía y la situación jurídica de los bienes públicos, sobre todo en reacción a la ola de privatizaciones de los años noventa que mostró la insuficiencia de las garantías en defensa de la naturaleza pública de ciertos bienes que hoy; sin embargo, requieren una protección de larga duración y capaz de resistir a la ideología que ve todos los vicios en el sector público y en el privado toda virtud (Mattei, 2011: VII).

8 A pesar de que el trabajo de Ostrom ha tenido el valor de inaugurar un intenso debate internacional sobre el tema de los bienes comunes y que algunos de los resultados obtenidos a escala relativamente pequeña han demostrado poder ampliarse hacia objetos de estudio más extensos, quedan algunos elementos críticos que se deben destacar. En primer lugar, la solución comunitaria solo funciona bajo ciertas condiciones estructurales que permiten a los usuarios de los bienes activar el proceso de elaboración de las instituciones endógenas (Bravo, 2001: 507-508). Por otra parte, desde un punto de vista general, la autora se limita a impugnar la idoneidad del modelo antropológico del *homo oeconomicus* para la gestión de la propiedad común, pero no analiza las consecuencias políticas y jurídicas (Mattei, 2011: X-XIII). Por último, la teoría de los bienes comunes lo aborda desde una perspectiva puramente económica y, por lo tanto, referida solo a la relación entre el tipo de bien y de sus usuarios, pero no da cuenta de cómo transcurre el proceso de construcción social de un bien común por medio del cual una comunidad le asigna un valor compartido, y también simbólico, al recurso.

de opiniones entre los ciudadanos que, discutiendo y luchando, identifican a cada momento su propio bien común por las relaciones que a partir de los bienes comunes y de su defensa o reivindicación instituyen a una comunidad. Como escribe Arendt, “el bien común se encuentra en el mundo que compartimos sin ser dueños de ello”, y se manifiesta en las actividades e instituciones que compartimos como ciudadanos y en los objetivos que perseguimos colectivamente (Arendt, 1977: 104). Es a través de este tipo de implicación que se refuerza la percepción de tener algo ‘en común’ con los demás, y se activan procesos de subjetivación colectiva en los cuales se valora la alteridad y el pluralismo.

En efecto, la comunidad a la que nos referimos cuando hablamos de bienes comunes corresponde a la que Tönnies llama “comunidad de pueblo”: un sujeto colectivo que está dirigido al exterior con una actitud de defensa, investigación y lucha, y que es “la manifestación variable de la [...] persistente comunidad” entre los que están conectados en ella (Tönnies, 1887: 237-246). Se trata, por tanto, de una comunidad que no asume una actitud puramente defensiva frente a los ataques a los recursos comunes, sino que reacciona, se multiplica y se organiza por lazos interpersonales y heterogéneos. Esto coincide, en esencia, con el concepto más conocido de *multitud*, una “red de singularidades que, en lugar de converger en el simulacro del Estado, persisten como tales precisamente porque se manifiestan una y otra vez, en las formas de vida y en el espacio-tiempo de la producción social” y en la implicación política, de lo “Común del cual derivan” (Virno, 2010: 198). Es la experiencia de la alteridad en sí que está “atravesada por una tensión hacia la constitución del común”, entendida por lo tanto como el conjunto no solo de recursos materiales naturales esenciales para la vida humana, sino también de “todo lo que deriva de la producción social, que es necesario para la interacción [...] como los conocimientos, los idiomas, los códigos, la información, los afectos, etcétera” (Hardt y Negri, 2009: 7-8, 41).

En última instancia, lo ‘común’, como sustantivo y como atributo, se refiere al encuentro entre más voluntades dentro de una comunidad que se reconocen como tales precisamente a partir de su relación con los bienes percibidos como comunes, y se manifiesta en las prácticas y relaciones de construcción, defensa y gestión compartida de ellos. El *bien común* es, pues, el proceso y al mismo tiempo el producto de una decisión compartida y de un conjunto de relaciones en las que los individuos formulan y defienden distintas concepciones y visiones del mundo; y solo dentro de estas relaciones él se hace reconocible como tal.

***Buen vivir* y *bien común*: conceptos en comparación**

Las definiciones de *buen vivir* y de *bien común* que hemos propuesto presentan la cuestión de si los dos conceptos pueden ser comparados y en qué medida. Hay mu-

chos elementos de similitud entre los dos; sin embargo, están distanciados por la diversidad de los contextos en que nacen e intervienen. Vale la pena concentrarse en al menos dos de las diferentes interpretaciones posibles de esta comparación: considerar el *bien común* como concepto general del cual el *buen vivir* sería la especificación local o como elemento constitutivo del paradigma del *buen vivir* con respecto al cual se encontraría en una relación de implicación.

Desde el primer punto de vista, se valoran mucho las similitudes entre los dos términos. En este sentido, no hay duda de que ambos son el producto de un entramado discursivo que ha permitido su uso social generalizado: el *buen vivir* ha sido acuñado en el cruce de las “fuerzas, alianzas y asimetrías estratégicas y tácticas” (Cortez, 2009: 3) entre los diferentes actores precisamente en la vigilancia de las reformas constitucionales a la que nos hemos referido y también el *bien común* se ha planteado en el debate público en ocasión del referéndum que vio como protagonistas a movimientos sociales y políticos, organizaciones y asociaciones, intelectuales y ciudadanos individuales.

Por lo tanto, el *buen vivir*, como el *bien común*, puede ser objeto de atención académica, en primer lugar como recurso retórico que rompe con el lenguaje y los marcos del pensamiento dominante; en segundo lugar, incita la curiosidad hacia la investigación de los actores y las estrategias que han intervenido para legitimarlos social y políticamente y, por último, respecto a cuál es su concepción de sentido común, que eventualmente se ha difundido a partir de las reformas constitucionales.

Además, las similitudes entre los dos conceptos son fundamentalmente de tipo ‘óntico’, y se refieren a su ‘estar ahí’; es decir, al valor social que cada uno tiene dentro de los contextos en los que están presentes y donde van a intervenir. Ambos, de hecho, responden a la crisis de los paradigmas actuales y su objetivo es recolocar a la persona dentro de su entorno natural y social. Se configuran esencialmente como tensiones proyectivas en elaboración continua, ya que implican conflicto y deliberación dialéctica entre los distintos actores sociales que intervienen en la esfera pública. *Buen vivir* y *bien común* son, en efecto, el resultado y, al mismo tiempo, el método de construcción social de una identidad plural política, profundamente arraigados en lo concreto de los recursos que se quieren defender o reclamar. Más bien, desde este punto de vista, el *buen vivir*, en su capacidad de subvertir “el orden constitucional colonial” en Ecuador y Bolivia, se puede considerar un paso más allá de los realizados por el *bien común* en Italia y en Europa, ya que aparece en las cartas constitucionales como una plataforma conceptual capaz de aglutinar muchas propuestas y reivindicaciones surgidas durante un largo proceso de construcción social de la identidad plurinacional, proceso en el cual participaron diversas partes interesadas en el intento de articular “una perspectiva política alternativa frente a la crisis general que experimentan en la región proyectos neoliberales y, con ello, paradigmas de civilización occidental” (Cortez, 2010: 10, 4).

Sin embargo, aunque ambos conceptos constituyen sistemas de producción ‘en’ y ‘de’ comunidad, en tanto que movilizan a una pluralidad de personas en torno a una disputa particular que asume un valor simbólico compartido, el contenido específico del *buen vivir* está profundamente arraigado en las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas que lo han determinado, y esto nos lleva a pensar más detenidamente acerca de su carácter fungible. En otras palabras, la distancia entre el *buen vivir* y el *bien común* es de tipo ontológico, porque se refiere a la esencia y naturaleza de los dos conceptos.

Consideremos, a modo de ejemplo, la concepción holística de la vida en la que se basa el *buen vivir*: está genéticamente vinculada a las percepciones, valoraciones y conceptualizaciones que integran la cosmovisión andina, y que a su vez constituyen un sustrato cultural y espiritual bien localizado. Se trata de tradiciones que han tenido y están teniendo la capacidad de motivar acciones y reformas eficaces, pero que están estrechamente relacionadas con la morfología y la composición social de los lugares en que se han desarrollado: estas son áreas en las que viven comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas que, a pesar de los cambios sufridos en sus formas de vida comunitaria, organización social y cosmovisión a partir de la colonización, luchan para defender la naturaleza de los ataques de las políticas neoliberales y de los procesos de contaminación, debido a la centralidad que siguen atribuyéndole. Es difícil, entonces, pensar en formas de ‘exportación’ de este modelo que ocurran prescindiendo de las contingencias históricas, políticas, sociales y geográficas que llevaron a su desarrollo; e incluso, si se quiere traducir los valores ancestrales en conceptos cercanos a los de la cultura liberal (como la justicia social, la libertad y la igualdad), queda, de todos modos, el problema de explicar cómo puede concretamente tener lugar este proceso de traducción con el cual importar contenidos tan específicos en contextos ideológicos lejanos.

Asimismo, es necesario preguntarnos si es posible utilizar el *bien común* como categoría conceptual útil para interpretar el *buen vivir*; no para tomar una posición eurocéntrica, sino para tratar de entender el uso del modelo en diferentes contextos. Y si podemos admitir que el *buen vivir*, en efecto, coincide con el *bien común* que ciertas comunidades –estatales, en el caso de Ecuador y Bolivia– han elegido como proyecto social y político con el cual identificarse y al cual tender, sigue el hecho de que éste es muy específico y, por lo tanto, no puede agotar la gama de contenidos que el *bien común*, en cambio, es capaz de asumir como concepto que varía de acuerdo con las relaciones constituyentes y con los bienes a partir de los cuales estas relaciones se establecen⁹. Al final, el *buen vivir* puede ser considerado como la variante local

9 No ayuda a resolver el *impasse* ni siquiera la propuesta de algunos teólogos de la liberación que ven en el *buen vivir* el “bien común de la humanidad”. Esta interpretación limita a una determinada comunidad –la global– el proceso de autodeterminación, a partir de bienes comunes igualmente determinados. En cambio, la categoría de los bienes comunes es por naturaleza abierta para incluir cualquier recurso que aglutine a una comunidad en torno a sí misma, en función del valor simbólico compartido que se le otorga. En consecuencia, podemos reconocer que ciertamente

que declina el concepto general de *bien común* y que, declinándolo, lo hace más ‘específico’, reduciendo así su ámbito de aplicación¹⁰.

Una interpretación diferente de la relación entre el *bien común* y el *buen vivir* se puede obtener si se considera este último como una ‘forma de vida’ (Wittgenstein, 1980: 190), es decir, un conjunto de creencias y prácticas según el cual una comunidad dirige su vida colectiva, y que bautiza con una frase verbal que tiene capacidad instituyente. Desde este punto de vista, el *bien común* podría considerarse constitutivamente ‘implicado’ en una relación de inclusión con el buen vivir: a través de la protección y la reivindicación de bienes comunes específicos, se definen proyectos de vida colectiva ‘tematizados’, que a su vez delimitan las dimensiones de significado que especifica el concepto de *buen vivir*.

Por ejemplo, la concepción de una vida en armonía con la naturaleza y con la comunidad humana, fundada en los principios de complementariedad y reciprocidad—los cuales, en consecuencia, reorganizan también la economía y la sociabilidad—, implica una relación con los recursos naturales y con la alteridad que toma en cuenta la idea de que se trata de “el mundo que tenemos en común”, para decirlo ‘a la Arendt’. Por lo tanto, la forma en que se concibe la relación con el entorno natural y social se puede definir *bien común*, ya que asume un valor colectivamente compartido.

De acuerdo con esta interpretación, entonces, podríamos imaginar que desde los recursos que las comunidades consideran bienes comunes se remonta a lo que ha de entenderse por *bien común* en diversos ámbitos temáticos y en distintos momentos, hasta llegar a la construcción del *buen vivir*, a lo largo de esos mismos círculos concéntricos que ya hemos asumido alegóricamente para explicar la relación entre bienes comunes y *bien común*. De esta manera, consideramos el *bien común* como un elemento constitutivo para la realización del *buen vivir*, y más precisamente como el nivel intermedio articulado en más temas, útil para definir la semántica de esta ‘forma de vida’.

hay ciertos bienes comunes que inician procesos de construcción social de un *bien común* global de la humanidad; pero no es cierto que esto coincida totalmente con el *buen vivir* en el cual se pueden rastrear especificidades tales que no permiten la extensión del modelo a todo el mundo.

10 Otro elemento que plantea dudas se refiere a la capacidad del *buen vivir* de superar el modelo de propiedad pública que se desprende de la lectura de la misma redacción constitucional, porque esencialmente remite al Estado la protección de lo “común”. En Ecuador, la promoción y la compensación de los derechos de la naturaleza corresponde al Estado (art. 71, art. 72, art. 73, art. 74 de la Constitución del Ecuador). Incluso en la Constitución boliviana la decisión de atribuir a cuerpos intermedios la gestión de bienes colectivos, tales como el agua, no supera el modelo público ya que reenvía de todos modos hacia el Estado (art. 309 y art. 349). Por lo tanto, el *buen vivir* como especificación local parece perder el reto de superar la dicotomía público-privado, como sí lo hace el concepto de *bien común*, y este aspecto se explica una vez más a partir de la historia y de los procesos políticos que condujeron a valorar, hoy, la presencia del Estado.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009). "Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prologo". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Ed.): 19-30. Quito: Abya Yala.
- _____ (2011). "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar". En *Debate sobre cooperación y modelos de desarrollo Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Gabriela Weber (Ed): 61-82. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Arendt, Hannah (1977). "Public Rights and Private Interests". En *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Michael Mooney y Florian Stuber (Ed): 103-108. New York: Columbia University Press.
- Bravo, Giangiacomo (2001). "Dai pascoli a internet. La teoria delle risorse comuni". *Stato e mercato* N° 3: 487-512.
- Cortez, David (2009). "La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador; Genealogía del diseño y gestión política de la vida". En *Actas del VIII Congress for Intercultural Philosophy: Good life as Humanized life*, Ewha Womans University, Seoul. Visita 30 de enero de 2013 en <http://tinyurl.com/mj9fh8a>
- _____ (2010). "Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana". En *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): 227-248. Band 30. Wissenschaftsverlag Main.
- Estermann, Josef (2012). "'Vivir Bien' como utopía. La concepción andina del 'vivir bien' (suma qamaña/ allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología* N° 24: 517-533.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). "El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso". En *La medición del progreso e del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Mariano Rojas (Ed): 103-110. México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2009). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli
- Houtart, François (2011a). "El concepto del Sumak Kawsai (Buen Vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad". *Revista Espacio Critico* N°15: 2-23.
- Houtart, François (2011b). "Dai beni comuni al "Bene comune dell'umanità". Ponencia presentada en el Congreso "Dai beni comuni al Bene Comune dell'umanità", Fondazione Rosa Luxemburg, Roma.
- Mattei, Ugo (2011). *Beni comuni. Un manifesto*. Roma-Bari: Laterza.
- Mattei, Ugo (2010). "La nozione del comune". En *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Paolo Cacciari (Ed): 59-63. Roma: Ediesse.

- Niel, Maité (2011). *El concepto del buen vivir*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oviedo Freire, Atawallpa M. (2012). “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay”. En *Construyendo el Buen Vivir - I Encuentro internacional del programa de cooperación universitaria e investigación científica*, A. Guillén García y M. Phélan Casanova Cuenca: Pydolos
- Peñaherrera, Blasco (2008). “El sumak kawsay es un slogan”. En *Debate Constitucional* N° 6, María del Mar Barcala (Ed.). Quito: Fundación Hanns Seidel / Corporación Autogobierno y Democracia
- Tönnies, Ferdinand ([1887] 1979). “Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie”. Darmstadt: WBG.
- Uzeda Vásquez, Andrés (2010). “Del ‘vivir bien’ y del vivir la Vida”. *Fe y Pueblo* N° 17: 40-50
- Varios autores, “Relazione di Accompagnamento al Progetto di Legge Delega”. En Reviglio, Edoardo (2008). “Per una riforma del regime dei beni pubblici. Le proposte della Commissione Rodotà”. *Politica del diritto* N° XXXIX, Vol. 3: 531-550. Visita 20 de marzo 2013 en <http://www.governo.it/backoffice/allegati/38954-4768.pdf>
- Velasco, Marco (2007). “El modelo de desarrollo en la nueva constitución”. Quito: ILDIS / FES
- Virno, Paolo (2010). “E così via, all’infinito. Logica e antropologia”. Torino: Bollati Boringhieri
- Wittgenstein, Ludwig (1980 [1953]). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes

“Pachamamista” Discourses versus Development Policies: The Debate over *Sumak Kawsay* in the Andes

Andreu Viola Recasens

Profesor titular de Antropología Social, Universidad de Barcelona, España.

Fecha de recepción: abril 2013

Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

En este artículo se presenta una revisión crítica de la propuesta del *sumak kawsay*, *suma qamaña* o *buen vivir*, subrayando su indefinición conceptual, la idealizada concepción del mundo rural andino en la cual parece inspirarse y su falta de coherencia con las políticas macroeconómicas impulsadas hasta el momento por los Gobiernos boliviano y ecuatoriano.

Descriptor: *sumak kawsay*, desarrollo, bienestar, alternativas al capitalismo, culturas andinas, Constitución ecuatoriana, biocentrismo.

Abstract

A critical review is presented in terms of the proposal for *sumak kawsay*, *suma qamaña*, or *buen vivir* (good living), highlighting its conceptual indefiniteness, the idealized conception of Andean rural world in which it seems to be inspired on and its lack of coherence with the macroeconomic policies promoted to-date by the Bolivian and Ecuadorian governments.

Key words: *sumak kawsay*, development, well-being, alternatives to capitalism, Andean cultures, Ecuadorian constitution, biocentrism.

Actualmente se está gestando un creciente consenso en torno a la constatación de que la era del desarrollo inaugurada por el presidente Truman en 1949 está llegando a su fin. Factores como la lucha agónica contra el calentamiento global del planeta, el inexorable agotamiento de las reservas de combustibles fósiles (o cuando menos, del petróleo barato) o la magnitud del hambre estructural han alimentado el debate sobre la manifiesta inviabilidad del paradigma de crecimiento económico surgido de la Segunda Guerra Mundial. La alucinación colectiva que permitió creer durante décadas que el *american way of life* (con sus brutales patrones de consumo y contaminación per cápita) podría llegar a universalizarse algún día parece haberse disipado, obligándonos a asumir una realidad insoslayable: el modelo de desarrollo de los países más ricos no es generalizable en el espacio y ni siquiera es prorrogable en el tiempo.

Una de las primeras consecuencias de este replanteamiento del patrón capitalista de crecimiento de los últimos setenta años ha sido el creciente cuestionamiento de la validez, en tanto que indicador macroeconómico, del Producto Interno Bruto (PIB), cuya fiabilidad como supuesto instrumento de medición del bienestar económico de las sociedades ya había sido impugnada desde mucho tiempo atrás por parte de un gran número de estudiosos. Sin embargo, la creación del presidente Nicolas Sarkozy, en 2008, de la Comisión Internacional para la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social, presidida por el premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz (Stiglitz et ál., 2013), ha contribuido a acelerar la deslegitimación del PIB y a estimular la búsqueda de parámetros alternativos para medir la calidad de vida. La trascendencia histórica de este debate no debería ser minimizada, puesto que, desde su implantación gradual a partir de 1942, el PIB se había convertido en una herramienta básica y en símbolo de la emergente *weltanschauung* desarrollista, promoviendo una visión tan reduccionista como engañosa del funcionamiento de la economía capitalista, basada en una exaltación irreflexiva del crecimiento económico ilimitado.

Entre las consecuencias más saludables de este debate podríamos destacar el cambio de actitud hacia determinados valores y estilos de vida no occidentales, que después de haber sido despreciados durante décadas por el desarrollismo eurocéntrico en tanto que “atrasados” o supuestos “obstáculos al progreso”, actualmente están siendo reevaluados e incluso reivindicados como ejemplo del imprescindible “cambio cultural” hacia un modelo de sociedad más austera y sostenible. Un caso paradigmático sería el de la creciente notoriedad de la llamada Gross National Happiness o Felicidad Nacional Bruta: en 1972, el Rey de Bután Jigme Singye Wangchuk, hastiado de escuchar comentarios despectivos sobre el bajo PIB per capita de su país, decidió esgrimir un paradigma alternativo, al cual denominó Felicidad Nacional Bruta, instituyéndolo como fuente inspiradora de las políticas de desarrollo en dicho reino hasta nuestros días. Si bien en aquellas fechas tal declaración pudo haber parecido risible a muchos tecnócratas occidentales, hoy en día ya nadie (ni siquiera la ortodoxia

neoclásica) parece burlarse de este modelo, basado en una gestión muy cuidadosa de los recursos naturales del país, la protección del patrimonio cultural local (material e inmaterial) o la imposición de severas restricciones al turismo internacional. Aunque los indicadores macroeconómicos de Bután siguen siendo hoy modestos, los estudios y sondeos apuntan a un grado de satisfacción vital de su población superior al de países con un nivel de ingresos mucho mayor¹.

Este descubrimiento en Occidente del experimento de Bután ha coincidido en el tiempo con un *boom* de publicaciones sobre la felicidad, la calidad de vida o el bienestar, definidos estos en un sentido cada vez más cualitativo (es decir, subjetivo, relacional y holístico) y menos pecuniario. Por una parte, han proliferado las revistas monográficas sobre dicha temática (*Applied Research in Quality of Life, Social Indicators Research, Journal of Happiness Studies*) y resulta interesante constatar que este *boom* no está circunscrito exclusivamente al ámbito de psicólogos y científicos sociales, sino que también está implicando a cada vez más economistas². Si bien no es el propósito de este artículo presentar un balance detallado de dicha literatura, sí que considero necesario retener alguna de las principales conclusiones que nos ha aportado.

Históricamente, la teoría económica había enfocado el fenómeno de la felicidad, el bienestar o la satisfacción vital dejando de lado sus aspectos más inmateriales (personales y subjetivos) y privilegiando una variable concreta, la renta; de esta manera, según el argumento de la "preferencia revelada", se asumió que, con independencia de otras circunstancias, todo aumento del ingreso debía traducirse automáticamente en un aumento del bienestar personal. Sin embargo, la evidencia disponible desmiente una relación lineal entre ingresos y satisfacción vital, señalando más bien la existencia de la llamada paradoja de Easterlin, según la cual tal correlación se daría únicamente en el nivel más bajo de ingresos, mientras que por encima del mínimo vital los incrementos de renta no parecen tener un impacto significativo sobre la felicidad de las personas. Esta constatación ha llevado a muchos economistas a desmarcarse del paradigma del *homo economicus* individualista y calculador, que actúa en un mundo virtual en el cual las preferencias ya le vienen dadas, y a prestar una mayor atención al estudio de los mecanismos socioculturales a través de los cuales se construyen las necesidades y las percepciones de los actores sociales de carne y hueso.

En este contexto de agotamiento de los viejos axiomas y consignas desarrollistas y de búsqueda de alternativas, no debería sorprendernos la creciente atención que están recibiendo las invocaciones a la filosofía del *buen vivir* surgidas en la región andina durante la última década. A continuación voy a plantear algunas observacio-

1 Según el Ranking de Bienestar Subjetivo, la población de Bután era en 2007 la octava más feliz del mundo (por delante de Noruega o Luxemburgo), por contraste con la posición mucho más baja que ocupa dicho reino en el *ranking* por nivel de ingresos: según los datos del Fondo Monetario Internacional, su PIB per cápita sería en 2011 de unos 5 800 USD, lo que lo sitúa en el puesto 111 del *ranking* mundial, por detrás de países como Angola, Paraguay o Jordania.

2 Así, el buscador *Econlit* (especializado en literatura económica) censa nada menos que 450 artículos publicados entre 2000 y 2008 que contienen en su título las palabras *happiness, well being* o *life satisfaction* (Pérez Asenjo, 2008: 25).

nes críticas en referencia con los discursos que se están construyendo en torno a ella, centrándome 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.

El *buen vivir*: definición y reconocimiento constitucional

El concepto del *buen vivir* es la traducción castellana propuesta para categorías indígenas como *suma qamaña* (en *aymara*) y sus equivalentes quechuas *allin kawsay* o *sumak kawsay*. El significado de dichas expresiones sería el de una vida digna, aunque austera, que concibe el bienestar de forma holística, identificándolo con la armonía con el entorno social (la comunidad), con el entorno ecológico (la naturaleza) y con el entorno sobrenatural (los *Apus* o *Achachilas* y demás espíritus de un mundo encantado). En primer lugar, es necesario subrayar que nos encontramos ante una concepción del bienestar que no se basa en indicadores como la renta anual per cápita ni en la acumulación de bienes materiales. Por otra parte, una connotación distintiva del concepto andino de bienestar es el comunitarismo. Tal como señala Xavier Albó en su análisis etnolingüístico del concepto de *suma qamaña*, dicha categoría *aymara* denota etimológicamente una implicación colectiva, que podríamos traducir como “el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros” (Albó, 2009: 28); es decir, un modelo de desarrollo que fomenta el bienestar de unos a expensas del ‘malestar’ de otros sería incompatible con el *suma qamaña*. Esta categoría está muy relacionada con el concepto de *thakhi*, literalmente “camino”, que en su sentido figurado se refiere al itinerario personal por el cual deben transitar todos los miembros de la comunidad, y que implica un creciente compromiso e incluso sacrificio personal, como el gran esfuerzo económico asociado al desempeño de los sucesivos cargos comunales rotatorios (Albó, 2009: 30-34).

La incorporación de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* a las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia ha contribuido decisivamente a popularizarlos y a convertirlos en objeto de análisis y debate a nivel internacional. Examinemos, por lo tanto, la forma en la que han quedado plasmados dichos conceptos en ambos textos constitucionales y las posibles consecuencias que podrían desprenderse de dicha inclusión. En el caso de la Constitución ecuatoriana de 2008, la principal alusión aparece en el capítulo 2.º, sección 2.ª, artículo 14.º:

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay* (Constitución del Ecuador, 2008).

Tal como ha señalado Arturo Escobar, esta declaración contrasta con los objetivos y la retórica del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 elaborado por el Gobierno de Rafael Correa, imbuido de una visión economicista y tecnocrática del desarrollo, reflejada en el uso omnipresente de categorías como “crecimiento económico”, “crecimiento integral”, “productividad”, “eficiencia” y “competitividad” (Escobar, 2010). De hecho, si centramos nuestro análisis en el ámbito de la política agraria, podemos constatar un notable contraste entre las invocaciones a la sostenibilidad contenidas en el texto constitucional y el contenido concreto de las medidas sectoriales impulsadas por la administración de Correa, en paralelo con la elaboración y aprobación de la Carta Magna: así, por ejemplo, de un paquete total de 415 millones de dólares en concepto de subsidios agrícolas, casi el 70% (287 millones) estaba destinado a subsidiar la compra de insumos químicos (Gudynas 2008: 517).

En el caso de la Constitución boliviana de 2009 las expectativas generadas en torno a la inclusión de consignas indígenas han sido mayores, sobre todo porque el Gobierno de Evo Morales mantiene un vínculo mucho más orgánico que el de Rafael Correa con los movimientos campesinos e indígenas de base. Sin embargo, la plasmación concreta del principio del *buen vivir* en el texto boliviano tampoco está exenta de ambigüedades e imprecisiones, como veremos a continuación. Encontramos la primera referencia a dicho principio en el artículo 8.º, epígrafe 1.º:

El estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi marael (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

Tras este batiburrillo de conceptos de origen andino y guaraní (y de significado muy heterogéneo), se ofrece algo parecido a una exposición de objetivos concretos relativos al *buen vivir* en el artículo 313:

Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:

1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.
2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.
3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.
4. La reducción de las desigualdades regionales.
5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.
6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.

Sin embargo, al igual que en el caso ecuatoriano, es evidente el contraste entre las implicaciones ecológicas y comunitaristas inherentes al principio del *buen vivir* y el modelo de política macroeconómica promovido por el gobierno de Morales, bautizado por su vicepresidente García Linera con la controvertida etiqueta de “capitalismo andino-amazónico”. Si bien es indiscutible el valor de las políticas sociales emprendidas por la administración Morales (como el bono Juancito Pinto, el bono Juana Azurduy o la renta Dignidad, entre otras), en líneas generales, su política económica ha sido mucho más pragmática (y menos rupturista) de lo que podría desprenderse de una lectura descontextualizada de determinados pasajes constitucionales o de la propia retórica de su partido. De hecho, su política económica –calificada por un analista como un “desarrollismo con disciplina fiscal” (Stefanoni, 2007: 73)– no ha representado ningún *pachakuti* (en el sentido de cataclismo, de darle la vuelta al orden preexistente), sino más bien una decidida estrategia de recuperación por parte del Estado del protagonismo económico que tuvo tras la Revolución de 1952 y que perdió rápidamente a partir de 1985, a causa de las políticas privatizadoras y ‘entreguistas’ de la derecha neoliberal. Sin embargo, no hay en esta redefinición del modelo económico ningún indicio significativo de ruptura epistemológica con el paradigma desarrollista dominante desde la Segunda Guerra Mundial; ni siquiera parece evidente que la agricultura campesina e indígena haya sido nunca una de sus prioridades en materia económica, como ponía de manifiesto el vicepresidente García Linera al exponer su jerarquía de objetivos:

El Estado es lo único que puede unir a la sociedad, es el que asume la síntesis de la voluntad general y el que planifica el marco estratégico y el primer vagón de la locomotora económica. El segundo es la inversión privada boliviana; el tercero es la inversión extranjera; el cuarto es la microempresa; el quinto, la economía campesina y el sexto, la economía indígena. Éste es el orden estratégico en el que tiene que estructurarse la economía del país (citado por Stefanoni, 2007: 72).

Como conclusión provisional, si bien podemos saludar la inclusión en ambos textos constitucionales del *buen vivir*, en tanto que símbolo de una concepción del desarrollo más sostenible y más respetuosa con el acervo cultural e identitario de las poblaciones indígenas, también deberíamos constatar serias dudas respecto a la viabilidad práctica de algunos de los planteamientos plasmados en ambas leyes fundamentales, dada su imprecisión conceptual y su ambigüedad. Por todo ello, no podemos suscribir aquellas valoraciones entusiastas que parecen atribuir a las novedades contenidas en ambos textos constitucionales una capacidad demiúrgica para transformar por sí mismas la realidad social, y que en el fondo constituirían un claro ejemplo de ‘juridicismo’, es decir, de aquella actitud consistente, según Pierre Bourdieu, en “...hacer de la regla el principio de las prácticas y, más precisamente, en deducir éstas de las reglas encargadas de regirlas...” (Bourdieu, 2001: 153).

Tanto el Gobierno de Rafael Correa como el de Evo Morales constituirían ejemplos perfectamente representativos del modelo de desarrollo designado por Eduardo Gudynas como “neo-extractivismo progresista”, adoptado prácticamente por la totalidad de Gobiernos reformistas sudamericanos de la última década, y que si bien ha aportado algunos cambios notables en relación con el modelo seguido por las administraciones neoliberales de los años ochenta y noventa (básicamente, un mayor protagonismo económico del Estado y una mayor presión fiscal sobre las exportaciones), a la vez ha mantenido (o incluso potenciado) el tradicional modelo productivo de carácter extractivista, basado en la exportación masiva de recursos naturales —especialmente, de minerales e hidrocarburos—, escasamente diversificado, muy dependiente de las fluctuaciones de los mercados internacionales y generador de externalidades (negativas) sociales y medioambientales (Gudynas, 2010). Desde esta perspectiva, el análisis de la *realpolitik* desarrollista de ambas administraciones debería llevarnos, cuando menos, a relativizar el carácter supuestamente “alternativo” y “post-capitalista” que algunos comentaristas han atribuido a ambas constituciones (a partir de una lectura presumiblemente descontextualizada de algunos de sus artículos) y a preguntarnos hasta qué punto son compatibles los valores del *buen vivir* con dicho modelo macroeconómico. Por esta razón, no podemos compartir la euforia de aquellos autores que han celebrado la incorporación del *sumak kawsay* a la nueva Constitución ecuatoriana como un “hito trascendental” para “re-fundar” el Estado y la sociedad, y capaz de abrir una nueva concepción del mundo en abierta ruptura con los esquemas eurocéntricos, coloniales y capitalistas de los 200 años precedentes (Walsh, 2009: 228).

Otros analistas han subrayado la trascendencia histórica del “giro biocéntrico” subyacente a la Constitución ecuatoriana (Gudynas, 2009). Concretamente, el artículo más llamativo —y posiblemente más polémico— de dicha ley fundamental, establece que la Pachamama o naturaleza “...tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 72.º). Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la Pachamama como sujeto de derecho implicaría la institucionalización de una visión biocéntrica de las relaciones con la Naturaleza, trascendiendo el discurso (antropocéntrico, materialista y utilitarista) de la Modernidad y del mito del Desarrollo. Sin embargo, sin entrar a valorar la coherencia o la solidez intelectual de dicha propuesta (véase Sánchez Parga 2011 para una crítica en profundidad) ni su compatibilidad con la política económica impulsada por la administración de Correa —aspecto sobre el cual Gudynas también parece albergar serias dudas (Gudynas, 2009: 44)—, sí que considero necesario cuestionar la aparente complementariedad entre tal retórica biocéntrica y los planteamientos del *sumak kawsay*.

El biocentrismo (es decir, la tradición filosófica que atribuye un valor intrínseco e inmanente a la naturaleza, independiente de los intereses y necesidades de los seres

humanos) es un planteamiento estrechamente asociado a la *Deep Ecology* o ecología profunda, movimiento conservacionista surgido en el mundo occidental durante los años setenta; fue el filósofo noruego Arne Naess quien acuñara dicha denominación en 1972. Teniendo en cuenta que la *Deep Ecology* se ha dedicado a promover la creación de grandes parques naturales (deshabitados), podemos preguntarnos si tal concepción de la conservación de los recursos naturales es económica y socialmente viable en países como Ecuador³. De hecho, las alusiones a la Pachamama en el texto constitucional no deberían llevarnos a engaño, puesto que sus fuentes intelectuales parecen más próximas a la ecología profunda que a las demandas o discursos indígenas⁴.

Desde este punto de vista, el referido biocentrismo no reflejaría las demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas, sino incluso podría amenazarlas; si bien los pueblos indígenas pueden haber reclamado tradicionalmente una relación más respetuosa y equitativa con la Pachamama, difícilmente podrían suscribir un planteamiento que absolutizara los derechos de la Tierra⁵, hasta el punto de llegar a enfrentarlos, potencialmente, con el propio derecho a la subsistencia de sus habitantes. Si bien este argumento puede parecer a priori un tanto exagerado, no está de más recordar que durante las últimas décadas algunas organizaciones conservacionistas del Norte lo han llevado a la práctica hasta sus últimas consecuencias, expulsando a poblaciones campesinas o tribales de sus territorios para convertirlos en parques naturales gestionados con una lógica estrictamente biocéntrica, situación denunciada por Ramachandra Guha en un contundente artículo en el cual criticaba las implicaciones eurocéntricas y antisociales de la ecología profunda, y que dio lugar a un debate con Arne Naess (Guha, 1997).

3 La rotunda declaración de los derechos de la Pachamama del artículo 72.º puede entrar en colisión con el artículo 75.º, que reconoce el derecho de “personas, comunidades, pueblos y nacionalidades” a “beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir”; si el argumento para armonizar ambos artículos consiste en invocar criterios de sostenibilidad o de necesidad económica, el problema residirá en quién define tales criterios, sobre todo, si partimos de la base de que para un “ambientalista radical” (etiqueta con la que suelen autodefinirse los militantes de la *Deep Ecology*), el “respeto integral” de la Pachamama sería virtualmente incompatible con cualquier forma de explotación de recursos naturales.

4 Según algunos medios de comunicación ecuatorianos, el apartado sobre los derechos de la naturaleza habría sido redactado por un grupo de asesores (conservacionistas norteamericanos) del Presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta. Eduardo Gudynas relativiza dicha influencia foránea al señalar algunos precedentes del biocentrismo en Ecuador, aunque también menciona que otros asesores que intervinieron en el proceso (los constitucionalistas europeos) se opusieron a la inclusión de dicho apartado, por considerarlo “una excentricidad” (Gudynas, 2009: 41).

5 Gudynas reconoce que no todas las prácticas de los pueblos originarios son necesariamente compatibles con un estricto biocentrismo, pero minimiza el problema al señalar que las tradiciones andinas expresadas en el *sumak kawsay* y la “ética ambiental” promovida por la ecología profunda tienen “muchas resonancias” en común (Gudynas, 2009: 40). En realidad, la relación entre pueblos indígenas y organizaciones conservacionistas, en la que algunos pretendían ver años atrás una supuesta alianza “natural” de intereses, ha demostrado ser muy inestable y conflictiva, puesto que la suprema aspiración indígena suele ser el control del territorio, incluyendo la capacidad de decisión sobre el uso de todos sus recursos naturales, mientras que el objetivo de las organizaciones ambientalistas internacionales suele consistir en imponer lo que la Confederación Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) ha denunciado como un “conservacionismo de museo”, incompatible con las necesidades de subsistencia de la población local.

Mistificación del *buen vivir*

Existen numerosos indicios para atribuir un papel poco menos que determinante (tanto por lo que se refiere a las alusiones a la *suma qamaña* y al *sumak kawsay* en las constituciones ecuatoriana y boliviana como a la amplia difusión de dichos conceptos durante los últimos años) a toda una serie de actores ajenos al campesinado andino, como sería el caso de determinadas ONG, intelectuales o incluso de asesores y consultores internacionales que participaron en los respectivos procesos constituyentes. Esta participación es perfectamente legítima y no debería inspirar ninguna susceptibilidad, sobre todo en el caso de personas o instituciones caracterizadas por un incuestionable compromiso con el respeto a la diversidad cultural y las demandas de los pueblos indígenas. Sin embargo, este rol no siempre está exento de riesgos, puesto que la falta de contacto directo con la realidad cotidiana de aquellos a quienes uno pretende 'representar' puede llevar a la adopción de planteamientos idealizados, irreales y esencialistas sobre sus necesidades, sus aspiraciones y en definitiva, sobre su *modus vivendi*⁶. A propósito del proceso constituyente boliviano, el politólogo Jorge Lazarte, desde su experiencia como participante en la Asamblea Constituyente, ha cuestionado el papel que en su opinión desempeñó la "romería" de consultores y asesores internacionales que intervinieron en la elaboración del texto, contribuyendo a escorarlo hacia un etnicismo más pronunciado que en la versión inicial manejada durante la elección de la Asamblea (Lazarte, 2009: 100). Como veremos a continuación, este sesgo también es detectable en algunas de las formulaciones teóricas más influyentes que se han publicado hasta el momento sobre el *buen vivir*.

Una somera revisión de la literatura disponible en la actualidad sobre el *sumak kawsay* nos lleva a constatar que, pese a la creciente popularidad del concepto, que ya está desbordando su ámbito natural (la región andina) para extenderse por todo el continente e incluso más allá (entre organizaciones ecologistas, altermundialistas o relacionadas con la solidaridad internacional o las luchas indígenas), la bibliografía dedicada al análisis riguroso y sistemático de dicho concepto (de su definición, de sus contenidos y de su contextualización social) todavía es insuficiente. Por otra parte, que todo este material haya sido publicado durante la última década y que sea imposible encontrar referencias a dicho concepto en la copiosa literatura etnográfica sobre comunidades andinas anterior al cambio de milenio, debería llevarnos a reflexionar sobre su ontología y sobre su representatividad. Mi interpretación es que

6 Esta fue la contradicción estructural del movimiento indigenista de los años veinte. El compromiso político de los intelectuales indigenistas con el campesinado indígena se tradujo en una encomiable movilización contra el 'gamonalismo', pero la absoluta exterioridad respecto al colectivo al cual pretendían "redimir" se tradujo en una serie de actitudes y prejuicios de carácter etnocéntrico y paternalista. Esta situación presenta analogías en la actualidad con determinados discursos y prácticas muy presentes en algunos sectores de la cooperación internacional, que suelen manejar concepciones apriorísticas y simplistas de los pueblos indígenas y de su problemática.

nos encontramos ante un caso de “tradición inventada”⁷, en la medida en que algunos intelectuales, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista (individualista, economicista, etnocida y ambientalmente agresiva) promovida durante décadas por Gobiernos e instituciones de desarrollo habrían contribuido a sobredimensionar y reificar su significado.

En general, la literatura divulgativa y apologética sobre el *sumak kawsay* ha proyectado hasta ahora una visión abstracta e inconcreta de dicho concepto, más propia de una declaración de principios que de un programa político-económico viable. Una carencia habitual en esta literatura suele ser la falta de contextualización y de información empírica sobre las condiciones de vida actuales de las comunidades indígenas y campesinas, ya que los propagandistas del *buen vivir* suelen esgrimir una visión idealizada y ahistórica de las comunidades andinas (Ruiz Arrieta, 2010), presentándolas como entidades autosuficientes ajenas al mercado y basadas en la reciprocidad, como si se tratara de *ayllus* precolombinos. De hecho, en prácticamente la totalidad de la bibliografía sobre el *buen vivir* parece detectarse cierta *econofobia*, o cuando menos, cierta aversión a introducir informaciones cuantitativas sobre ingresos, producción o consumo familiar, y algún texto incluso justifica teóricamente esta exclusión, presentándola como una opción deseable para escapar de la perspectiva etnocéntrica y economicista a la cual –al parecer– nos conduciría inevitablemente el uso de este tipo de datos (Calestani, 2009); pero considero que este argumento se basa en un malentendido, el de creer que el problema fundamental de indicadores como el PIB no es su carácter reduccionista (que identifica automáticamente calidad de vida con ingreso per cápita) o su extrapolación universal (es decir, descontextualizada), sino su carácter cuantitativo.

Un ejemplo extremo de esta tendencia lo encontraríamos en la recopilación de textos editada en Bolivia por el filósofo Javier Medina (2001), probablemente la publicación más ambiciosa que se haya editado hasta el momento sobre la temática, sobre todo si tenemos en cuenta la relación de participantes, que incluye además de varias contribuciones del propio Medina, aportaciones de personal del PRATEC y de AGRUCO –dos de las ONG más prestigiosas que trabajan en el campo de la agroecología en la región andina–, y también de intelectuales aymaras como Simón Yampara, reconocido en Bolivia como uno de los principales inspiradores del debate actual sobre la noción de *suma qamaña*. Para empezar, resulta sorprendente

7 Eric Hobsbawm define las tradiciones inventadas como “...una serie de prácticas, normalmente gobernadas por unas reglas aceptadas explícita o tácitamente, y un ritual de carácter simbólico, que pretenden inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, tratan de establecer continuidad con un pasado histórico adecuado [...]. No obstante, en cuanto a la referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas” consiste en que la continuidad con el pasado es en gran medida ficticia. Se trata de respuestas a situaciones nuevas que adoptan la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen un pasado propio a través de una repetición casi obligatoria...” (Hobsbawm, 1983: 1-2, traducción propia).

que una obra de esta naturaleza, que aparentemente pretende divulgar y reivindicar la concepción andina del bienestar, pueda permitirse una casi absoluta ausencia de referencias a la muy abundante literatura etnográfica sobre comunidades andinas, agravada, además, por la nula presencia de datos empíricos sobre la economía política de la agricultura andina (tenencia de la tierra, ingresos familiares, políticas agrarias). ¿Cuáles son, pues, los instrumentos conceptuales utilizados en esta obra para fundamentar y contextualizar su interpretación de la concepción andina de la 'vida buena'? Pues aparte de diversos conceptos biológicos y filosóficos, sorprende la abundancia de referencias a la llamada 'espiritualidad New Age', incluyendo citas de la psicología profunda de Carl Gustav Jung, el *Tao de la física* de Fritjof Capra, aportaciones del neochamanismo, la Kabbalah judía y la *Deep Ecology* o la inevitable Hipótesis Gaia.

Si llegados a este punto podemos sospechar que dicha obra no pretende presentar los valores y las prácticas de indígenas empíricos (esto es, de carne y hueso), sino de un "indio hiper-real" (Ramos, 1994) abstracto y metafísico; la sospecha toma cuerpo al constatar que, incomprensiblemente, uno de los textos seleccionados por el compilador es el tan famoso como desacreditado documento atribuido al Jefe Seattle, es decir, su supuesta *Carta al Jefe blanco en Washington* (Medina, 2001: 41-45)⁸. El carácter artificioso de dicha carta es, en cualquier caso, consistente con la visión andinista⁹ que transmite el texto de Medina; para empezar, en todo momento se nos presenta el mundo andino como una entidad monolítica, homogénea y atemporal, sin matices ni contrastes internos: desde esta perspectiva, las condiciones de vida en un *ayllu* del altiplano, en una ex hacienda de los valles interandinos o en un asentamiento de colonizadores en la selva serían perfectamente intercambiables, por no mencionar una omisión clamorosa en buena parte de la literatura sobre el *buen vivir* como es la masiva presencia indígena en las ciudades.

Es evidente que durante los últimos cincuenta años un intenso flujo migratorio ha llevado a millones de migrantes de extracción campesina y/o indígena a instalarse

8 En dicho documento, atribuido al Jefe Seattle de la tribu de los Suquamish (en la costa noroccidental de los Estados Unidos) y datado en 1854, su supuesto autor se dirige al Presidente de los Estados Unidos para formular una serie de reproches ecológicos a los colonizadores blancos, siendo uno de sus pasajes más citados el siguiente: "He visto millares de bisontes pudriéndose en la pradera, abandonados por el hombre blanco que los abatía a tiros, disparados desde un tren en movimiento..." (Medina, 2001:43). Pues bien, el Jefe Seattle, aunque existió realmente nunca hubiera podido pronunciar esas palabras, puesto que constituyen un flagrante anacronismo histórico, ya que en aquellas fechas (1854) la llegada del ferrocarril a la Costa Oeste apenas era un proyecto. En realidad, el texto que ha despertado tanto entusiasmo entre los ecologistas de medio mundo es básicamente apócrifo. El punto de partida de esta impostura intelectual es la transcripción y traducción al inglés publicada en 1887 de la respuesta que Seattle había dado al representante enviado por Washington para negociar el inmediato ingreso de los Suquamish en una reserva, pero los mensajes ecológicos del texto fueron añadidos por Ted Perry en 1970. El éxito de esta versión 'inventada' ha sido mucho mayor del que pudiera haber cosechado cualquier reproducción fidedigna del documento original, precisamente porque la versión de Perry ofrecía a la audiencia occidental aquello que ésta esperaba, esto es, el estereotipo del "buen salvaje ecológico" (Redford, 1990).

9 El "andinismo" o "discurso andinista" es una denominación introducida por antropólogos como Orin Starn o William Stein (e inspirada en el *Orientalismo* de Edward Said) para criticar aquellas visiones esencialistas y reificadas de las culturas andinas, que minimizan su diversidad interna y, sobre todo, las sitúan fuera de la historia, como un mundo atemporal e inmutable.

en las áreas metropolitanas de la región andina. Sin embargo, pese a la magnitud de dicho fenómeno, todavía hoy parece muy arraigada en amplios sectores de la opinión pública la tendencia automática a asociar lo que en el pasado reciente se denominó “la cuestión indígena” con un contexto exclusivamente agrario y rural, pese a que tal representación ya comienza a constituir un flagrante anacronismo: así, por ejemplo, según el Censo Nacional de Población y Vivienda de Bolivia (2001), el 53% de los bolivianos mayores de 15 años que se autoidentificaron etnoculturalmente como quechuas o *aymaras* vivían en un medio social urbano. Este dato suscita serios interrogantes sobre la relevancia y la viabilidad actuales del *buen vivir*, en la medida en que las condiciones de vida y de trabajo (en sectores como la economía informal, la construcción o el servicio doméstico) de los migrantes indígenas en las ciudades parecen difícilmente compatibles con las connotaciones armónicas y comunitaristas del concepto andino de bienestar.

Otra omisión desconcertante en el texto (y de hecho, en prácticamente toda la literatura existente sobre el *buen vivir*) es la de la significativa presencia de evangélicos entre la población originaria de la región andina. Si bien las cifras esgrimidas habitualmente suelen situar el porcentaje de evangélicos en torno al 15% de la población total, parece evidente que su implantación real entre la población indígena supera dicha proporción, especialmente en el altiplano *aymara*, entre los colonizadores del trópico y, sobre todo, entre los migrantes urbanos. Teniendo en cuenta el excesivo énfasis en la cosmovisión y la ritualidad animistas por parte de los divulgadores del *buen vivir* (en detrimento de otros aspectos, como la producción o el consumo), resulta difícil imaginar cuántos originarios de fe evangélica –sobre todo entre los adscritos a las iglesias menos tolerantes con los rituales y tradiciones andinas– podrían sentirse cómodos entre tanta retórica y parafernalia ‘idólatra’: ello implicaría que en los términos en los que está siendo promovido el *buen vivir* al día de hoy, tal vez una cuarta o quinta parte de la población quechua y aymara podría llegar a sentirse excluida.

Finalmente, quiero comentar la afirmación de Medina según la cual “las sociedades amerindias son básicamente sociedades anti-desarrollo”, que habrían “resistido” al desarrollismo de forma sistemática durante quinientos años (Medina, 2001: 176). En mi opinión, sería más plausible señalar que es el desarrollo el que históricamente ha demostrado una orientación antiindígena; es decir, un *modus operandi* poco menos que incompatible con los intereses y las necesidades de los pueblos indígenas, mientras que la aseveración de Medina parece poco representativa de la actitud real del campesinado andino (mucho más ambivalente y sobre todo, pragmática) ante el aparato del desarrollo. Si bien los intelectuales indígenas han expresado su abierto rechazo a los efectos etnocidas del desarrollismo desde mucho tiempo atrás (el *Manifiesto de Tiwanaku* redactado por intelectuales *aymaras* en 1973 ya criticaba las políticas de desarrollo por su imitación servil de los patrones económicos del Primer Mundo), en cambio, para el campesino lo verdaderamente importante de una

tecnología o proyecto es que 'funcione', más que su origen histórico-cultural o sus presupuestos epistemológicos y discursivos (Briggs, 2005: 110-111). Si bien es cierto que los decepcionantes resultados de muchos proyectos han generado malestar entre el campesinado, más que un rechazo apriorístico e indiscriminado a toda forma de desarrollo lo que habitualmente encontramos sobre el terreno es una respuesta mucho más ambivalente, no exenta en ocasiones de actitudes clientelares o picarescas.

Conclusiones

La coyuntura actual nos lleva a constatar que el desarrollismo surgido de la Segunda Guerra Mundial es un callejón sin salida, que ha conducido a la humanidad a las puertas de un colapso ecológico global a la vez que se ha mostrado totalmente incapaz de eliminar aquellas lacras (hambre estructural, desigualdades económicas abismales) que supuestamente habían de ser erradicadas a través del crecimiento económico sostenido e ilimitado. En este contexto, la figura del *besserwessie* (literalmente, el "Occidental sabelotodo")¹⁰ parece un anacronismo trasnochado, puesto que el mundo occidental difícilmente puede aspirar hoy a conservar el monopolio sobre la verdad, en la medida en que las recetas y soluciones que ha exportado durante décadas parecen haber sido por lo menos tan dañinas como los "males" que pretendía remediar. La incierta transición hacia la era del postdesarrollo a la cual parece abocada la humanidad en el presente deberá caracterizarse, necesariamente, por un diálogo plural –en lugar del monólogo inaugurado a bombo y platillo por el presidente Truman en 1949– en el que los pueblos del Sur sin duda deben poder aportar sus propias experiencias y propuestas: el creciente interés internacional que están suscitando hoy alternativas locales como el *sumaq kawsay* andino o la *Felicidad Nacional Bruta* de Bután ilustraría este fenómeno. El mundo rural andino (y el Tercer Mundo en general) ya no puede seguir siendo percibido desde el imaginario occidental como un "vacío" a rellenar y completar desde el exterior, por parte de legiones de técnicos y cooperantes occidentales actuando como "mercaderes" del 'progreso' que aportan en sus alforjas técnicas agrícolas modernas, formas de organización o racionalidad tecno-científica para solventar las "carencias" de la población local, según la perspicaz metáfora de François Greslou inspirada en su experiencia profesional como ingeniero agrónomo en los Andes peruanos (Greslou, 1994: 239).

Sobre el papel, la propuesta del *sumak kawsay* puede ser vista como una interesante iniciativa local, coherente y complementaria con las corrientes europeas parti-

10 El concepto de *besserwessie* es un irónico juego de palabras, resultado de la contracción entre *besserwisser* (literalmente, "sabelotodo", pedante) y *wessie*, "proveniente del Oeste", es decir, "occidental". Dicho término fue acuñado durante los años noventa en la extinta República Democrática de Alemania para caracterizar la actitud prepotente de la legión de políticos, técnicos y burócratas germano-occidentales que a partir del proceso de unificación llegaron a los departamentos orientales para 'modernizar' sus estructuras sociales y económicas.

darias del decrecimiento, en tanto que orientada –al igual que aquellas– a combatir y remediar los estragos causados por la civilización del despilfarro, de la destrucción medioambiental y de la desigualdad instaurada por la ideología desarrollista. Sin embargo, la notable ambigüedad e inconcreción con la que dicho *buen vivir* ha sido definido hasta el momento –tanto por parte de sus ideólogos como de los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano– acarrea ciertos riesgos, siendo uno de los más evidentes la posibilidad de que éste acabe convirtiéndose en un “concepto-ameba”; es decir, en una categoría de uso tan omnipresente e indefinido que llegue a quedar vacía de significado, actuando como una muletilla inofensiva, a la cual cada interlocutor pueda atribuir la connotación que le convenga, tal como parece haber sucedido durante las últimas décadas con el concepto de “desarrollo sostenible”. En este sentido, la vaguedad de las declaraciones oficiales sobre el *buen vivir* en Ecuador y Bolivia¹¹ y su escasa plasmación hasta el momento en políticas concretas contrasta nítidamente con la preocupación obsesiva de las autoridades de Bután por operativizar y aplicar sistemáticamente los preceptos de la Felicidad Nacional Bruta a todas y cada una de las políticas sectoriales impulsadas en dicho reino.

Un ejemplo de este riesgo de banalización nos lo ofrece el acelerado proceso de internacionalización que parece estar experimentando el *buen vivir* en la actualidad. Si la propia Constitución boliviana ya parece extrapolar (de forma un tanto forzada) dicha filosofía a los pueblos de habla Guaraní del Oriente boliviano, durante los últimos años su uso parece haberse extendido por gran parte de América Latina, siendo enarbolado en la actualidad por poblaciones amazónicas como los shuar, por comunidades afroecuatorianas, por los mapuches de Chile o incluso por algunas organizaciones Mayas de Guatemala, pero este mimetismo no está exento de contradicciones, puesto que el valor potencial del *sumak kawsay* reside precisamente en su carácter local, es decir, en su arraigo en un contexto sociocultural concreto, y éste, obviamente, no puede ser exportado automáticamente junto con el concepto¹².

Otro riesgo asociado a la vaguedad conceptual con la que está siendo difundido e institucionalizado el discurso sobre el *buen vivir* consistiría en su uso potencial como pretexto para una posible idealización de carácter esencialista y ahistórico del mundo rural andino, minimizando sus tensiones internas y las serias amenazas que se cier-

11 Pablo Stefanoni menciona una reunión celebrada en 2010 en la que cada representante del Gobierno boliviano o del partido oficialista (el MAS) le atribuyó un significado diferente al concepto de *suma qamaña*, y el espectro de interpretaciones propuestas incluía, entre otras, su identificación con los valores de los comerciantes aymaras, con el modelo del Estado del bienestar europeo o con un proyecto anticapitalista (Stefanoni, 2012: 12-4).

12 El uso del *sumak kawsay* como “tradición importada” puede resultar incoherente con la historia y la cultura de otros pueblos no andinos, que no necesariamente comparten con quechuas y aymaras su tradición comunitarista (gestión comunal de recursos, formas de trabajo colectivo como la *minka*, sistema de cargos, etc.). Un caso chocante sería el de los shuar, caracterizados históricamente por su patrón de asentamiento disperso, por su condición de sociedad políticamente acéfala y por una absoluta autonomía doméstica en el plano de las estrategias de subsistencia. En este mismo sentido, deberíamos preguntarnos si la religión mayoritaria en Bután (el budismo *vajrayana* o tántrico) no ha sido una variable crucial para el aparente éxito de la *Gross National Happiness*.

nen sobre él en la actualidad. La ausencia, por el momento, de criterios operativos para definir qué prácticas concretas podrían ser identificadas y promovidas como genuinos ejemplos de *sumak kawsay*, puede dar lugar a una tendencia a la percepción automática y acrítica de cualquier manifestación asociada con la “tradición andina” como un modelo normativo de conducta, con independencia de su incidencia real en el bienestar (individual o colectivo) de la población originaria¹³. Por otra parte, la literatura disponible sobre el tema, centrada en ideales culturales abstractos y en percepciones subjetivas, no nos ha aportado hasta el momento ninguna explicación práctica sobre cómo es posible el *buen vivir* para una familia campesina (de entre las centenas de miles que ‘malviven’ en idéntica situación en la región andina) que dispone de menos de una hectárea de tierra.

En este sentido, no deberíamos minimizar la influencia que determinadas modas intelectuales foráneas (como la *Deep Ecology*), pese a su origen ajeno a la realidad social de los países andinos y a la idiosincrasia cultural de sus pueblos indígenas, pueden llegar a ejercer en el futuro sobre la representación colectiva del campesinado andino o incluso sobre las políticas de desarrollo rural en la región, teniendo en cuenta la notable receptividad de buena parte del aparato de la cooperación internacional a este tipo de imágenes estereotipadas de las poblaciones amerindias¹⁴. La antropóloga Alcida Rita Ramos analizó el proceso a través del cual, a partir de los años ochenta diversas ONG ecologistas o neoindigenistas del Brasil habían construido y difundido la imagen de un “indio hiper-real” de cartón-piedra (una versión postmoderna del ‘buen salvaje’ rousseauiano), la pura y estilizada alteridad; imagen que encajaba mucho mejor con las expectativas de las contrapartes y las agencias gubernamentales del Norte de las cuales obtenían su financiamiento: de esta manera, dichas ONG, ante el dilema de optar por las demandas de los indios de carne y hueso o de satisfacer las fantasías exotistas de la cooperación internacional habrían seleccionado un *producto* acomodado a los prejuicios y estereotipos de sus patrocinadores (Ramos, 1992).

Por otra parte, tal como señalaba Luciano Martínez para el caso ecuatoriano, el creciente énfasis de las políticas e instituciones de desarrollo rural en un enfoque micro, si bien puede haber fomentado iniciativas interesantes de descentralización política, también ha ido acompañado de un notable abandono de los problemas estructurales de la sociedad rural, el cual ha fomentado una idealización localista del

13 Un ejemplo interesante sería el sistema de cargos, siendo el cumplimiento de las obligaciones inherentes a dicho sistema uno de los elementos esenciales del concepto *aymara* de *suma qamaña*. Sin embargo, aunque dicha institución tenga importantes implicaciones para el buen funcionamiento de las comunidades originarias (como la percepción de los cargos como un sacrificio personal y familiar que demuestra públicamente el compromiso con la comunidad), podemos considerar cuando menos paradójico que un estilo de vida promocionado como ejemplo de frugalidad, sostenibilidad y bienestar, pueda implicar un gasto desmesurado –incluso superior al ingreso anual de la unidad doméstica que asume el cargo y que a menudo implica cierto grado de endeudamiento– para sufragar la fiesta asociada al cargo.

14 Tal vez no sea superfluo recordar que buena parte de las actividades y publicaciones dedicadas a promover el *buen vivir* en Bolivia han sido financiadas o publicadas por agencias de la cooperación internacional, como por ejemplo, la GTZ (la cooperación oficial alemana).

mundo campesino mayormente desvinculada de la dinámica económica regional, nacional e internacional (Martínez, 2004: 25). Resulta irónico que esta discusión sobre los riesgos de la difusión de una imagen idealizada y ahistórica de los pueblos originarios de la región andina tenga lugar en el mismo momento en que el futuro económico de las comunidades andinas y de la agricultura campesina en general está siendo severamente amenazado por discursos y políticas de carácter tecnocrático que cuestionan su viabilidad como productores agrícolas: así, por ejemplo, un inquietante informe del Banco Mundial (*World Development Report 2008: Agriculture for Development*) desahuciaba públicamente a los campesinos pobres del Tercer Mundo, dictaminando que su “ineficiencia” productiva les condenaría a abandonar la agricultura en un futuro inmediato, y no solo no sugería ninguna medida para mitigar tal fenómeno, sino que los redactores del documento incluso se atrevían a recomendar a los gobiernos del Sur que se dedicaran a promover y acelerar activamente dicha transición.

En este contexto de acelerada desintegración socioeconómica del campesinado andino, resulta chocante la tendencia de algunas instituciones de desarrollo y cooperación internacional a la exaltación de una espiritualidad indígena atemporal, fenómeno reminiscente de la “nostalgia imperialista”, consistente, según Renato Rosaldo, en lamentar la pérdida de aquella alteridad aparentemente “pura” que uno mismo ha ayudado a destruir (Rosaldo, 1993). Si esta tendencia se mantiene durante las próximas décadas (es decir, si los Gobiernos de la región no introducen una significativa reorientación de sus políticas agrarias acompañada de medidas estructurales), tal vez no sea descabellado imaginar que la famosa representación del *Inti Raymi* que se celebra cada mes de junio en las ruinas de Saqsaywaman (Cuzco) sea una premonición metafórica del mundo rural andino en un futuro no muy lejano: es decir, que éste llegue a convertirse en un inmenso y despoblado escenario, en el cual figurantes disfrazados de indios escenifican los rituales cósmico-telúricos de la ‘antigua’ cultura andina ante una audiencia de turistas internacionales ávida de conocer la ‘auténtica’ espiritualidad indígena.

Bibliografía

- Albó, Xavier (2009). "Suma Qamaña = el buen convivir". *Revista Obets* N° 4: 25-40.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Briggs, John (2005). "The use of indigenous knowledge in development: problems and challenges". *Progress in Development Studies* N° 2, Vol. 5: 99-114.
- Calestani, Melania (2009). "SUERTE (Luck): Spirituality and Well-Being in El Alto, Bolivia". *Applied Research Quality of Life* N° 1, Vol. 4: 47-75.
- Escobar, Arturo (2010). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?". En *Saturno devora a sus hijos*, Víctor Bretón (Ed.): 33-85. Barcelona: Icaria.
- Greslou, François (1994). *Le coopérant, missionnaire ou médiateur? Rencontre de cultures et développement dans les Andes: un témoignage*. París: Sylos.
- Gudynas, Eduardo (2010). "El nuevo extractivismo progresista". *El Observador del OBIE* N° 8:1-10.
- _____ (2009). "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador". *Revista de Estudios Sociales* N° 32:34-47.
- _____ (2008). "The New Bonfire of Vanities: Soybean cultivation and globalization in South America". *Development* N° 4, Vol.51: 512-518.
- Guha, Ramachandra (1997). "El ambientalismo estadounidense y la preservación de la naturaleza. Una crítica tercermundista". *Ecología Política* N° 14:33-46.
- Hobsbawm, Eric (1983). "Introduction". En *The invention of tradition*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.): 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarte, Jorge (2009). "Plurinacionalismo y multiculturalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia". *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 33:71-102.
- Martínez, Luciano (2004). "El campesino andino y la globalización a fines de siglo (una mirada sobre el caso ecuatoriano)". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* N° 77: 25-40.
- Medina, Javier (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ-PADEP.
- Pérez Asenjo, Eduardo (2008). "Felicidad y renta. La vuelta a Adam Smith y Thorstein Veblen". *Boletín Económico de ICE* N° 2950:25-38.
- Ramos, Alcida Rita (1994). "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* N° 2, Vol. 14: 153-171.
- Redford, Kent H. (1990). "The Ecologically Noble Savage". *Orion* N° 3, Vol. 9:24-29.
- Rosaldo, Renato (1993). "Imperialist Nostalgia". En *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Renato Rosaldo: 68-87. Londres: Routledge.

- Ruiz Arrieta, Adriana G. (2010). "El vivir bien o la mitificación de la 'comunidad'". *Anales de la Reunión Anual de Etnología* N° 24:751-762.
- Sánchez Parga, José (2011). "Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* N° 84:31-50.
- Stefanoni, Pablo (2012). "¿Y quién no querría 'vivir bien'? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Crítica y Emancipación* N° 7:9-25.
- _____ (2007). "Las tres fronteras de la 'revolución' de Evo Morales. Neodesarrollismo, decisionismo, multiculturalismo". *En Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Maristella Svampa y Pablo Stefanoni (Comp.): 67-96. Buenos Aires: CLACSO.
- Stiglitz, Joseph, Amartya Sen y Jean-Paul Fitoussi (2013). *Medir nuestras vidas. Las limitaciones del PIB como indicador de progreso*. Barcelona: RBA.
- Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir". En *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Catherine Walsh: 213-235. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.

El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador

The Gender Order in Sumak Kawsay and Suma Qamaña. A Look at the Current Debates in Bolivia and Ecuador

Silvia Vega Ugalde

Doctorante en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y profesora investigadora de la Universidad Central del Ecuador.

Correo electrónico: svegau@uio.satnet.net

Fecha de recepción: abril 2013

Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

El *sumak kawsay* y el *suma qamaña* son conceptos propuestos por los pueblos originarios asentados en los países andinos que se han adoptado en las constituciones de Bolivia y Ecuador para denotar un nuevo modelo económico y político de sociedad y Estado y una nueva visión respecto de la naturaleza. Qué de nuevo traen estos conceptos para interpelar las relaciones de género prevalentes es lo que me pregunto en este artículo. Para contestar esta pregunta indago en las posiciones que adoptan los voceros y voceras de los pueblos indígenas, de los organismos estatales y de las organizaciones feministas de ambos países. El artículo muestra el diferente alcance del debate, tanto en Ecuador como en Bolivia, y da cuenta de la política de despatriarcalización instaurada en este último, lo que ha dinamizado las discusiones políticas en los últimos años.

Descriptor: género, despatriarcalización, descolonización, *sumak kawsay*, *suma qamaña*.

Abstract

Sumak kawsay and *suma qamaña* are concepts proposed by the original peoples in Andean countries that have been adopted in the Bolivian and Ecuadorian constitutions to denote a new economic and political model for society and state, and a new vision with respect to nature. In this article I consider what these concepts offers for questioning predominant gender relations. I inquire into the positions that the representatives of indigenous peoples, of state organisms, and of feminist organizations adopt in both countries. The article demonstrates the different reach of the debate in Ecuador and Bolivia and touches upon the policy of de-patriarchalization installed in the latter that has dynamized political discussions in recent years.

Key words: gender, de-patriarchalization, de-colonization, *sumak kawsay*, *suma qamaña*.

Desde que las Constituciones de Ecuador y Bolivia, aprobadas en 2008 y 2009, respectivamente, introdujeron los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* como referentes de un nuevo horizonte económico, político y sociocultural para estos países, la discusión en torno a sus interpretaciones y proyecciones ha cobrado relevancia en ámbitos académicos y políticos. Cuáles son los significados de género que se tiene desde el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* en las visiones indígenas y feministas y cuáles las maneras en que se decodifica el concepto desde la institucionalidad estatal de género en ambos países son preguntas que articulan este artículo.

La distinción entre ‘indígena’ y ‘feminista’ no es la más feliz, puesto que hay feministas indígenas o indígenas feministas y dentro de los feminismos y de los pueblos indígenas una variedad de matices. Lo feminista y lo indígena alude además a cuestiones distintas: a una posición teórico-política, por un lado, y a una pertenencia étnica¹, por otro. Adopto esta distinción con el carácter descriptivo que el lenguaje coloquial le otorga, para distinguir las posiciones basadas en la cosmovisión de los pueblos originarios y las acuñadas por mujeres mestizas, generalmente urbanas y de clase media, que posicionaron hace algunas décadas las ideas feministas ‘de occidente’ en nuestros países. Hoy existen simbiosis de feminismos decoloniales, comunitarios, populares, entre otros, que se han construido a partir de las realidades de los países del sur y que están también presentes en nuestra actual realidad andino-amazónica. Mi posición, desde el feminismo, es dejarme interpelar por todas las nuevas discusiones y formulaciones, asumiendo el imperativo de construir un feminismo situado e intercultural que teja alianzas sólidas entre la diversidad de sujetos que aspiramos a la transformación de las vidas de las mujeres.

Sumak kawsay, en su versión *kichwa*, “contiene dos conceptos y expresiones: *Sumak* y *Kawsay*. *Sumak* significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior. *Kawsay* es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; [...] por tanto, *Kawsay* es *estar siendo*” (Macas, 2011: 52). Desde la perspectiva *aymara*, *suma qamaña* es

[...] el estado de bienestar, una relación de equidad entre las personas y la comunidad, así como de la gente con la naturaleza, una relación profunda de sentido y respeto. [...] Para que la idea andina de vivir bien, *suma qamaña*, sea efectiva, es fundamental la vigencia de las normas y leyes andinas. El restablecimiento del *suma qamaña*, es al mismo tiempo el restablecimiento de un ambiente social, político, e incluso ecológico que hace posible el vivir bien que convierte a las personas en *qamiri* [...] que en el pensamiento *aymara* es la persona que vive” (Choque, 2007: 280)².

1 Sin contar con el cuestionamiento al término de ‘indígena’ que realizan los pueblos originarios.

2 Muchas disquisiciones se han hecho sobre la etimología de estas palabras. Mientras Xavier Albó (2011), por ejemplo, encuentra en el término un sentido de convivencia social y ecológico, pleno de significado ético, espiritual y humano, Alison Spedding (2010) no encuentra ese mismo significado en el hablar cotidiano *aymara* y considera más apropiado

El hecho de que el concepto haya sido incorporado en las constituciones de Ecuador y Bolivia supone una aceptación social más amplia de esta idea³. Aunque algunos critican esta asimilación como “utopía reaccionaria” (Sánchez: 2011), el hecho es que hay un debate abierto en la escena pública sobre el significado que pueden tener los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* para imaginar la construcción de nuevos modelos de país. La novedad de este debate es que nos exige hacerlo en clave intercultural y que nos presenta la posibilidad de nutrir su interpretación desde distintas miradas encarnadas históricamente. Para las feministas, la preocupación es que este debate sea ciego al género y que quede fuera –una vez más– el imperativo de transformar las relaciones desiguales de género en el marco de propuestas que se asumen como revolucionarias.

El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* desde la mirada de las culturas indígenas

En los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* que proponen los pueblos originarios parecería asumirse que las relaciones entre hombres y mujeres, inscritas en los marcos culturales de funcionamiento de las familias y la comunidad, no deben ser cuestionadas.

Desde los años setenta, algunos antropólogos y antropólogas llamaron la atención sobre las nociones de “complementariedad” y de “conflicto” que sirvieron de sustento no solo a la organización familiar, sino también social y económica, y a la visión cósmica de los pueblos originarios de los Andes⁴.

Silvia Rivera explica el lugar de hombres y mujeres en las relaciones de parentesco en la etapa precolonial y cómo éstas fueron la columna vertebral de la organización social y política. Estas relaciones incluían una línea de descendencia masculina y una femenina que comportaban derechos y deberes para los descendientes hombres y mujeres, respectivamente. Los hombres definían las fronteras territoriales y de parentesco consanguíneo del *ayllu*, y las mujeres formaban la *panaka* del *ayllu* del esposo –no por derecho propio sino en tanto mujeres casadas–, fundada en lazos de afinidad y sororidad. Las mujeres, a través del casamiento y la constitución de su *panaka* dentro del *ayllu* del marido, hacían posible la integración de ‘extraños’ provenientes de su

el término *sum sarnaqaña* para comunicar esas dimensiones. Albó se refiere a las menores connotaciones semánticas del término en *kichwa* y Spedding constata la menor producción sobre el *sumak kawsay* –al menos en Bolivia–.

3 La Constitución boliviana acoge con similar significado otras denominaciones en los idiomas de diversos pueblos originarios: *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble) (art. 8 de la Constitución boliviana).

4 Anders Burman (2011) menciona los aportes de Olivia Harris sobre complementariedad y conflicto; los de Tristan Platt sobre el *yanantin* como un sistema de complementariedades y oposiciones; el de Canessa, sobre la conformación de la pareja heterosexual como requisito para ser considerado/a “persona social”; el de Silvia Rivera, sobre la existencia de un equilibrio dinámico y contencioso en las relaciones de parentesco andinas, entre otros autores.

grupo, que pasaban a ser parientes del grupo del marido. Así, por intermedio de las mujeres, se impedía la constitución de regímenes autocráticos de dominio absoluto; la línea patrilineal señalaba la frontera étnica de las comunidades y la matrilineal la de la relación interétnica (Rivera, 2010).

Estas reglas de parentesco se proyectaron como un poder compartido de hombres y mujeres en el ámbito del gobierno comunitario y, si bien este sistema familiar y político fue fuertemente trastocado en los siglos coloniales y republicanos, supervive en algunas regiones.

En las organizaciones de ayllus de Bolivia, el ejercicio de la autoridad en los ayllus y los pueblos (poder local) es dual. [...] Si bien es cierto que la relación entre el varón y la mujer en esta forma de gobierno no es tan equitativa porque la mayoría de las mujeres tiene un rol pasivo, es destacable la vigencia de esta norma y el principio de la dualidad en el ejercicio del poder (Naveda, 2007: 321).

Choque resalta que los roles políticos de las mujeres se asientan en sus roles domésticos, ya que lo que les confiere estatus y prestigio social son sus roles de madres y esposas. Las mujeres asumen el rol de *mamas t'alla* [autoridades] en tanto esposas de los *mallkus* [autoridad principal]. Son muy pocas las mujeres que alcanzan el cargo de *mama mallku*, lo cual puede ocurrir excepcionalmente por ausencia del marido o por un “liderazgo muy reconocido” (Choque, 2006). Evelyn Agreda (2012) da cuenta de que en el Encuentro Plurinacional de Mama T'allas, realizado en Tarija en 2009, se cuestionó la subordinación y se exigió plena igualdad en la representación política en todas las instancias donde participan los hombres. Esto es precisado por Arminda Velasco, *mama t'alla* del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) cuando señala:

Hemos planteado nosotros que todo sea *chacha-warmi*. Antes era Tata y su Mama, ahora estamos planteando Mama y su Tata. Estamos en elaboración de estatutos y las Mamas hemos planteado. Ahora hay una fila de Tatas y allí están sus Mamas, así, como que segundo plano quedan las Mamas. Se tiene que intercalar, hemos dicho, si el primer cabeza es Tata y su Mama, el que sigue es Mama y su Tata. Así intercalado va a ir, tiene que cruzarse la participación (entrevista a Arminda Velasco, 4 octubre 2013).

La complementariedad es un principio de organización social de los pueblos originarios, junto con la reciprocidad, la integralidad y la relacionalidad (Macas, 2011). Es lo que se conoce como *chacha-warmi* entre los aymaras y de manera similar entre los kichwas. *Chacha* y *warmi* se les llama respectivamente a los hombres y mujeres casados. El ejercicio real de toma de decisiones parece estar, no obstante, menoscabado para las mujeres, siendo su presencia más visible en los momentos rituales (Cho-

que, 2005), lo que es compartido también en la apreciación de Burman (2011). Los pueblos originarios amazónicos –al menos en Bolivia– no incluyen el *chacha-warmi* en su cultura. Judyth Rivero, presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) explica:

No es nuestra cultura la del chacha warmi, nosotras las mujeres de las tierras bajas siempre somos más propositivas, somos más autónomas vamos a decir, entonces podemos equilibrar la vida matrimonial o de concubinato tanto el derecho que tengo de participar y el derecho que el también de dejarme salir y que no tenga que pedir un permiso por ejemplo, sino decir voy a ir, tengo este taller, voy a salir y regresar tal día [...] y tampoco las mujeres imponer y decir esto, esto y esto... (entrevista a Judyth Rivero, 9 octubre 2013).

Las miradas desde el Estado

Documentos oficiales de Bolivia como el *Plan nacional de desarrollo* (PND), presentan el *vivir bien* como fundamento de una nueva propuesta de desarrollo, con dos componentes esenciales: una nueva forma de relacionamiento social, “no se puede vivir bien si los demás viven mal” y una nueva forma de relación con el entorno, especialmente la búsqueda de armonía con la naturaleza: “vivir en equilibrio con lo que nos rodea” (PND, 2007: 10). La propuesta abarca no solo la dimensión económica y material sino que “incluye la afectividad, el reconocimiento y el prestigio social” (PND, 2007: 10). En el desarrollo de los distintos capítulos específicos del Plan, la noción del *vivir bien* no es mencionada. En el capítulo “Bolivia Digna” referido a las políticas sociales, se identifican algunos programas prioritarios que incluyen de manera expresa a mujeres, como parte de los llamados “grupos vulnerables” (PND, 2007).

En 2008 se aprobó el *Plan nacional para la igualdad de oportunidades* (PIO). *Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien* (PIO), que buscaba articularse al PND y que parte de un marco conceptual crítico en varios sentidos: a las corrientes dominantes de políticas públicas para las mujeres de la etapa neoliberal, que propusieron una “igualdad de oportunidades” en ciertos ámbitos sin lograr afectar el núcleo de la dominación patriarcal y social; a la acción de las organizaciones de mujeres de clase media que se insertaron en la lógica de cabildeo con el Estado, en pro de una “equidad de género” criticada como un objetivo iluso que desfigura el carácter revolucionario del concepto de género desde el feminismo; a las corrientes de mujeres populares que reivindican un retorno al pasado precolonial que se lo imagina también ilusoriamente exento de relaciones patriarcales; a las corrientes feministas autónomas que cayeron en el vanguardismo que no les permitió hacer eco de las voces de las mujeres pobres y terminaron aislándose (PIO, 2008).

El enfoque del PIO plantea “recuperar el concepto de género, descolonizándolo”, lo que supone recobrarlo de la apropiación que se hizo de él en la etapa neoliberal y ubicarlo histórica y geográficamente como una herramienta conceptual para develar las múltiples relaciones de poder existentes. También propone “recuperar el concepto de par complementario, superando su mitificación”, lo que implica recuperar la idea de las culturas originarias respecto a la complementariedad y reciprocidad en las relaciones hombres-mujeres, no como una realidad que existiría en esas culturas o habría existido en la etapa precolonial, sino como un objetivo o valor a construir. Rescata asimismo “la comunidad, como espacio de construcción de las relaciones horizontales de género”, revalorizando no solo las comunidades indígenas sino otras formas de comunidad construidas sobre la base de visiones o intereses comunes, en el ámbito urbano o rural, como cimiento para la superación del individualismo. Finalmente señala que “el punto de partida para el Vivir Bien” debe ser la afirmación de “la mujer como principio de alteridad”, lo que supone el reconocimiento real de “la otra” en su integralidad y no como proyección del hombre (PIO, 2008: 11-15). El PIO reivindica cinco campos de acción que se refieren a las realidades que atraviesan las vidas de las mujeres y precisan ser cambiados: “el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria” (PIO, 2008:15, que son las claves para el *vivir bien* de las mujeres⁵).

Esta visión conceptual es abandonada en la “Estrategia de Desarrollo” del Plan, en la que se adopta un esquema de planificación de objetivos y políticas tradicionales y se regresa a una visión de igualdad de oportunidades. El Plan propone como ‘visión’ que

En 2020 Bolivia reconoce el aporte de las mujeres al desarrollo del país. Este reconocimiento está expresado en igualdad de oportunidades para el acceso a servicios, la plena participación en espacios de decisión y la distribución equitativa de los recursos económicos, tecnológicos y patrimoniales, creándose las condiciones para una vida libre de violencia en razón de género (PIO, 2008: 103).

Los seis objetivos estratégicos que se plantean en los ejes económico, productivo y laboral, en educación, salud, violencia en razón del género, ciudadanía y participación política y fortalecimiento institucional están formulados en un lenguaje de derechos muy similar a los planes anteriores.

Un hecho novedoso ocurrió en 2010 al crearse la Unidad de Despatriarcalización dentro del Viceministerio de Descolonización, que a la vez forma parte del Ministerio de Culturas, pues instala en la sociedad y en el Estado un debate sobre los signi-

5 Anders Burman afirma que el marco conceptual del PIO fue escrito por Julieta Paredes, feminista comunitaria (Burman, 2011: 82). Adriana Arroyo, de la misma organización, lo confirmó y enfatizó que éste surgió al calor de un proceso de discusión en asambleas de mujeres que se gestaron a partir de la llamada “guerra del gas”, como un proceso colectivo (entrevista, 17 septiembre 2013). Burman indica que dicho Plan era visto con desconfianza por la mayoría de hombres y mujeres aymaras que él entrevistó durante su investigación (Burman, 2011: 81). Arroyo cuenta que con base en el PIO se han impulsado algunos procesos en los ministerios, conjuntamente con su organización (Arroyo, 2013).

ficados de ambos términos y sus implicaciones para el *vivir bien* y la construcción de un nuevo tipo de Estado. Para sus promotoras y promotores⁶:

[...] se entiende por despatriarcalización, la rebelión y la lucha permanente de la Madre Tierra junto a sus hijas e hijos contra el colonialismo, el capitalismo, el imperia-
lismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Una
lucha permanente —además— contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas,
discriminatorios y extractivistas, para construir un nuevo modelo de vida a nivel pla-
netario (Esperanza Huanca⁷).

En esta definición no se encuentra ninguna alusión a la relación de hombres y muje-
res; solo en segunda instancia plantea que

[...] el sistema de dominio masculinizado o patriarcado fue introducido en la población de
lo que hoy es Bolivia por los colonizadores españoles, mediante la religión y la espada. Es
un sistema social en el que el hombre domina a la mujer, es considerado más importante,
contrariamente a lo que nuestros ancestros decían que hombre y mujer son complementa-
rios e interdependientes (Esperanza Huanca⁷).

Desde la Vicepresidencia de la República se promovió una discusión respecto de los
alcances de la despatriarcalización, que dio como fruto un libro. Sus autoras plantean
que el aspecto clave es esclarecer las formas complejas de articulación entre descoloniza-
ción y despatriarcalización. Esto supone para Dunia Mokranis el despliegue de nuevas
formas de politicidad y de construcción de espacios de deliberación entre mujeres di-
versas, que se autoreconozcan como tales y hagan explícito su “lugar de enunciación”
y entre movimientos de mujeres y otros movimientos, particularmente el indígena, en
el contexto boliviano. Despatriarcalizar la descolonización supone otorgarle la misma
importancia a los dos aspectos, al reconocer su imbricación y superar la noción liberal
de ciudadanía, entendida como agregación de más mujeres (vía cuotas electorales, por
ejemplo) sin enfrentar las estructuras de exclusión, superando también el enfoque neo-
liberal de políticas públicas que concibe a los grupos mayoritarios de la población, entre
ellos las mujeres, como “asuntos” a tratar por el Estado sin alterar las relaciones sociales
que dan lugar a la discriminación y la opresión (Mokranis, 2011).

6 La iniciativa de la creación de la Unidad surgió de un grupo de ex assembleístas constituyentes indígenas: Marcela Choque, Esperanza Huanca, Elisa Vega, Dora Arteaga y Felix Cárdenas, quien ejercía como Viceministro de Descolonización (Hurtado, 2011). En ese periodo, la titular del Ministerio de Culturas era Elizabeth Salguero, reconocida feminista en Bolivia. Sin embargo, la propuesta de “no se puede descolonizar sin despatriarcalizar” la hizo María Galindo, feminista de Mujeres Creando. Así lo reivindica en las primeras líneas de su libro, donde indica que esta idea surgió en el contexto del proceso constituyente de Bolivia (Galindo, s/f).

7 Esta definición realizada por la entonces Directora de la Unidad de Despatriarcalización es recogida en una nota de prensa a propósito de un evento internacional organizado por el Ministerio de Culturas (octubre, 2011), donde se discutió con feministas de Bolivia y de América Latina los alcances del concepto. Visita abril 2012 en <http://tinyurl.com/poa7af9>

Entre las líneas de acción de la Unidad de Despatriarcalización se han planteado como prioritarios los “matrimonios colectivos desde nuestra identidad”, que consisten en la celebración del ritual matrimonial de un conjunto de parejas que ya han estado viviendo juntas o lo harían por primera vez, a cargo de los amautas o de autoridades tradicionales y bajo sus usos y costumbres culturales⁸. Este programa se concibe como una alternativa al dominio de la Iglesia a través del matrimonio eclesiástico, que se había vuelto un requisito para el ejercicio de los cargos de autoridad en las comunidades indígenas y que venía acompañado de un adoctrinamiento por el cual se “da al varón el rol de proveedores [sic.] y jefes de familia, mientras que a las mujeres se les da el rol de reproductoras o multiplicadoras” (Vega, 2011b: 262). También se los piensa como alternativa al modelo civil del estado neoliberal, que frente a los problemas de violencia contra las mujeres “propicia las separaciones y los divorcios de las parejas, evadiendo la importancia de la unión matrimonial en la formación de los hijos” (Hurtado, 2011: 121)⁹. Los matrimonios son precedidos de charlas de preparación y posteriormente se hace un seguimiento a través de una encuesta; esto se acompaña además con el acceso a una vivienda para las nuevas parejas. Según la titular de la Unidad de Despatriarcalización, se realizan talleres con las parejas sobre el uso del tiempo, donde se problematiza respecto a la mayor carga de trabajo que recae sobre las mujeres para propiciar una redistribución del trabajo doméstico (entrevista a Elisa Vega, 8 octubre 2013).

Otras líneas de acción incluyen: la incidencia en *el Plan nacional de lucha contra el racismo y la discriminación*; el impulso de la ley de equivalencia constitucional para la designación paritaria en las instancias estatales; la ley del nuevo sistema de filiación civil, por el cual los niños pueden inscribirse indistintamente con el apellido paterno o materno; un anteproyecto de nuevo Código de las Familias (en plural) donde se legisle sobre la corresponsabilidad de padre y madre; una propuesta de reformas orientadas a la descolonización y despatriarcalización en el Código Penal; la incidencia en el Censo Nacional para hacer visible el trabajo en el hogar, y la ley general de despatriarcalización (Huanca, 2011). Algunas de estas propuestas parten, sin admitirlo, de una visión de igualdad de oportunidades y coinciden con propuestas que se han levantado desde las organizaciones feministas.

En el contexto ecuatoriano el discurso gubernamental sobre el *sumak kawsay* aparece junto al del socialismo del siglo XXI como términos similares. Algunos de sus ideólogos hablan del “biosocialismo republicano” para denotar que “este nuevo pacto de convivencia no es solo entre los miembros de la comunidad, sino entre éstos y el ambiente; o dicho de otra forma, entre los seres humanos, vistos como parte de

8 Se han realizado cuatro rituales de matrimonios colectivos donde se han casado en total 870 parejas: 350 de departamentos andinos en 2011; 200 parejas de departamentos de la Amazonía en 2012 y 320 parejas de los Valles en 2013 (entrevista a Elisa Vega, 8 de octubre 2013).

9 Según Ybarnegaray, este ritual no se diferencia sustancialmente del contenido patriarcal civil o religioso, puesto que las mujeres pasan a pertenecer a los hombres (Ybarnegaray, 2011).

la naturaleza” (Ramírez, 2010: 24). En el *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013* (PNBV) el *sumak kawsay* es sinónimo de vida plena y feliz, que no es posible alcanzar “sin actuar sobre las fuentes de la desigualdad económica y política” (SENPLADES, 2009: 18)¹⁰. El ámbito de la economía es entonces sustancial y es entendido como el sustento de la aplicación real de los derechos conquistados.

Cuando el PNBV propone metas de política pública incluye ocho referidas específicamente a la igualdad de género; la mitad de las cuales aluden a salud reproductiva: ampliación del período de lactancia materna, aumento de la cobertura del parto institucional, reducción de la mortalidad materna y reducción del embarazo adolescente; dos apuntan al tema del trabajo reproductivo: equiparar las horas dedicadas a trabajo doméstico entre hombres y mujeres, y aumentar los servicios de desarrollo infantil; las restantes se ocupan de la reducción de la violencia contra las mujeres y el incremento de su presencia en cargos de elección popular. Estas metas concretan los temas clásicos de igualdad de género que se habían impulsado desde los noventa. Con la diferencia de que el PNBV precisa algunos parámetros de medición¹¹, no se observa ninguna particularidad en la conceptualización de las políticas que venían impulsándose o una redefinición a la luz del concepto de *sumak kawsay*.

La Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género (CT), que sustituyó al Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) en 2009, planteó una propuesta denominada *Plan de igualdad, no discriminación y buen vivir para las mujeres ecuatorianas* –que no llegó a aprobarse como tal¹²–. Dicha propuesta partía, según la CT, de una nueva visión de igualdad y no discriminación, a fin de superar el enfoque de “igualdad de oportunidades” y lograr que “los derechos económicos, sociales y culturales, así como los derechos colectivos constituy[an] lo medular de la comprensión amplia e integral del Buen Vivir” (CT, 2011: 23), a fin de resaltar la relación entre derechos y modelo de desarrollo. Este nuevo modelo al ser concebido como “social y solidario”, permitiría un mejor posicionamiento de los derechos de las mujeres, pues reconoce a la economía social y solidaria, al trabajo doméstico y de las familias así como las formas autónomas de trabajo, donde las mujeres son centrales. De hecho las líneas estratégicas de este Plan daban mayor énfasis al tema del trabajo reproductivo y productivo.

10 Intelectuales indígenas critican la interpretación estatal, considerando que se centra en referencias morales, está circunscrita a la redistribución de los beneficios del desarrollo y no orientada a “cambiar de modelo ni destruir las estructuras reales que lo sostienen” (Simbaña, 2011: 223).

11 Hasta el momento no se conoce públicamente el alcance real de cumplimiento de estas metas.

12 Se habla de la creación de una “Agenda Nacional de la igualdad, no discriminación y buen vivir de las mujeres y personas LGTBI en Ecuador” como parte del nuevo Plan de Desarrollo 2013-2017, pero no se conoce su texto (CT, 2012).

Las miradas de las feministas

En Ecuador, no ha habido mayor debate entre las feministas sobre el significado del *sumak kawsay* para las mujeres. Magdalena León es una de las pocas feministas que ha escrito sobre el tema y sostiene que en tanto el *sumak kawsay* postula una relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza, y coloca la reproducción de la vida como aspecto central para la organización económica,

[...] resulta convergente y se nutre de análisis y propuestas avanzadas ya desde hace décadas por la economía feminista y la ecologista, que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas predominantes clásica y neoclásica, y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisociables (León, 2008a: 36; 2010: 108).

La centralidad de la reproducción de la vida en la propuesta del *sumak kawsay* haría posible que se visibilice y se trate adecuadamente la “economía del cuidado” propuesta por la economía feminista. Además, el reconocimiento de la diversidad económica y especialmente la propuesta de la economía social y solidaria, posibilitaría la revalorización de las formas de producción que desarrollan las mujeres basadas en sus conocimientos y prácticas de sustentabilidad. Asimismo, en tanto el régimen de desarrollo establecido en la Constitución ecuatoriana de 2008, no solo se refiere a la economía sino de forma integral a lo político, social, cultural y ambiental, sería posible plantear los derechos de las mujeres no como demandas de un sector más, sino insertos en un nuevo tipo de economía y de sociedad para hacerlos realidad, lo que no ocurrió en la Constitución anterior de 1998, donde se lograron muchos derechos para las mujeres pero se los inviabilizó –según León– por la orientación neoliberal que se consagró en la parte orgánica de esa Constitución (León, 2008b). Esta visión optimista sobre la posible articulación entre postulados feministas y los del *sumak kawsay*, tal como estos se han formulado hasta ahora, podría dar lugar a más de una interrogación. León no sustenta de manera más desarrollada estas posibles coincidencias y la falta de otras voces feministas en el debate lo ha dejado apenas iniciado¹³. Las acciones –escasas– de la mayoría de organizaciones de mujeres en Ecuador se han dado, por lo general, en torno a las reivindicaciones tradicionales de derechos sexuales y violencia contra las mujeres, con ninguna referencia al *sumak kawsay*.

El contexto boliviano ha permitido un debate bastante más dinámico entre los feminismos. Las corrientes autónomas radicales, como el grupo Mujeres Creando, critican el “andinocentrismo” que simplifica la complejidad de la realidad actual boli-

13 Otras miradas de feministas en Ecuador, no expresamente relacionadas con el *sumak kawsay* pero sí interesadas en articular alianzas entre feministas mestizas, mujeres indígenas y de sectores populares y abrazar una postura ecologista, son las de algunos colectivos como la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas o se expresan a través de publicaciones como la *Revista Flor de Guanto*.

viana¹⁴. “La reivindicación de ‘lo originario’ como lo puro, como la cultura que construye nación, proyecto de poder y luego nacionalismo nos conduce a la renovación patriarcal y colonial del poder, donde el poder ejerce simplemente poder con un mero cambio de actores” (Galindo, 2006). La versión estatal de la despatriarcalización es pensada por esta feminista como “un intento por neutralizar y secuestrar su fuerza subversiva” (Galindo, s/f: 19). Por su parte, las voceras del “feminismo comunitario” hablan de la existencia de un entronque patriarcal a raíz de la conquista española, tiempo en el que se ensambló el patriarcalismo europeo con el andino, que “tenía otras características distintas y era menos violento, pero no por eso mejor” (Paredes, Guzmán y Maceda, 2013: 5). Critican a la tecnocracia de género que ha impuesto una visión mestiza, de clase media y desde arriba, y que negocia espacios con el Estado, lo que ha llevado únicamente a una reproducción del patriarcado. También critican el autoritarismo, el machismo, la corrupción, la flojera, el individualismo, la mediocridad y la propiedad privada que se han instaurado en las comunidades indígenas, postulando como propuesta la construcción de una nueva comunidad de comunidades, desterrando el patriarcado (Paredes, Guzmán y Maceda, 2013).

Las mujeres feministas afincadas o no en organizaciones tradicionales del movimiento de mujeres, de base mestiza y urbana principalmente, cuestionan la minimización del tema de la despatriarcalización frente al de la descolonización, tanto en los discursos como en las realizaciones prácticas del Gobierno. La inclusión de mayor número de mujeres no representa una real democratización del Estado, mientras no se democratizan los ejes más sólidos de la desigualdad, como la división naturalizada entre lo privado y lo público. También cuestionan la negativa a considerar el tema de una institucionalidad estatal adecuada para enfrentar el reto de la despatriarcalización, escudándose en una supuesta “transversalización” de género en las políticas generales¹⁵. Identifican resistencias patriarcales y coloniales expresadas en el límite que se quiere imponer a la alianza intercultural de las mujeres cuando, por otro lado, se exalta ese tipo de alianza en el binomio presidencial, o también en el intento inverso de manejar “agendas de género” despolitizadas que tenderían a unir automáticamente a mujeres diversas (Chavez et ál., 2010).

En los espacios de debate promovidos por las organizaciones feministas se plantea igualmente la necesidad de reconocer el cruce del sistema de dominación patriarcal con el colonial y el capitalista que redefine y reajusta las distintas formas

14 Una crítica del mismo tenor realiza la presidenta indígena de la CNAMIB, Judyth Rivero: “Yo les dije en una reunión, allí estaban los ministros, si vamos rumbo a la descolonización nosotras como tierras bajas no queremos ese tipo de descolonización porque el tipo de descolonización que ustedes proponen es colonizarnos a una cultura andina y en eso no estamos de acuerdo” (entrevista 9 octubre 2013).

15 Se critica el extremo debilitamiento del Viceministerio de Igualdad de Oportunidades (VIO), entidad que se ocupa del tema de mujeres, entre otros, dentro del Ministerio de Justicia y que comparte –al parecer sin mayor coordinación– la iniciativa de políticas de género con la Unidad de Despatriarcalización.

de dominación¹⁶. La Coordinadora de la Mujer –red que agrupa a varias organizaciones feministas de Bolivia– identifica algunos puntos de tensión en la discusión sobre despatriarcalización: la conceptualización del patriarcado como universal, aunque con distintas manifestaciones versus la negación de la existencia del patriarcado en ciertas culturas; la confusión entre diversidad y pluralidad, siendo la primera la reivindicación de la diferencia y la segunda una “respuesta organizadora de la diversidad”; la definición de quiénes son los sujetos de la despatriarcalización que supone “repensar el sujeto tradicional feminista que identifica solo la diferencia sexual como único eje de desigualdad política y reformularlo en términos de pluralidad, reivindicando su intersección con la clase, la etnia, lo generacional, la diversidad sexual” (Coordinadora de la Mujer, 2012b: 9); la construcción de una agenda común que supone el esfuerzo de tender puentes para incluir distintas perspectivas y prioridades, y la confluencia del feminismo y el *vivir bien* que implica una ampliación de la agenda feminista a una serie de temas como la defensa de la naturaleza, de los territorios y, al mismo tiempo, la resolución de la tensión entre la visión andina de la complementariedad entre los géneros y la igualdad reivindicada por los feminismos (Coordinadora de la Mujer, 2012b).

Conclusiones

Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador sobre el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* evidencia una clara diferencia en sus alcances y dinámica en los dos países. Mientras en Bolivia existe una proliferación de publicaciones y eventos, y diversos actores públicos hablando sobre el tema, en Ecuador hubo poco, y hay cada vez menos, debate al respecto. Esta diferencia podría explicarse por la distinta composición social de las fuerzas políticas que han empujado la llegada y permanencia de los Gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa, respectivamente. Las organizaciones indígenas continúan siendo la base principal de apoyo del Gobierno en Bolivia, pese a la separación que se ha producido con las organizaciones de tierras bajas y la CONAMAQ¹⁷. En Ecuador, en cambio, se ha producido en el periodo post constituyente un distanciamiento visible entre las organizaciones del movimiento indígena y el Gobierno por diferencias con el modelo de desarrollo “extractivista” impulsado por este último y la “criminalización de la lucha social”¹⁸. La visibilización y empoderamiento de las

16 Un conjunto de ponencias llevadas a cabo por diversas feministas, indígenas y representantes de organizaciones de mujeres, y discutidas en paneles de diálogo, conversatorios y encuentros, se publicó en el libro *Mujeres en diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización* (Coordinadora de la Mujer, 2012a).

17 Separación que se expresa fuertemente a raíz de la oposición a la construcción de una carretera que atraviesa el territorio indígena y parque nacional del Tipnis y otros temas criticados por estas organizaciones.

18 Las principales críticas y movilizaciones de las organizaciones indígenas como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se han producido en oposición a los proyectos de minería a gran escala, la explo-

mujeres indígenas bolivianas en ese marco ha significado un fuerte sacudón a las concepciones y comportamientos de las tradicionales organizaciones de mujeres y feministas, y la inclusión de la propuesta de despatriarcalización como política estatal ha provocado un directo involucramiento de estas organizaciones en el debate social. Lo descrito no existe en Ecuador, donde el movimiento de mujeres se ha debilitado, tanto por la cooptación estatal de algunas organizaciones como por la dispersión de otras y la incapacidad de construir una representación colectiva.

El repaso de la interpretación y práctica estatal del *sumak kawsay* y *suma qamaña* en lo relacionado con las relaciones de género muestra que ha habido poco cambio cualitativo en la definición de políticas, en comparación con la etapa previa –salvo por la propuesta de despatriarcalización en Bolivia–. En efecto, los programas para mujeres que menciona el PND de ese país consideran a las mujeres dentro de los grupos vulnerables y las interesantes novedades conceptuales de la primera sección del PIO se abandonan en la parte operativa del Plan, que se formula en los tradicionales términos de igualdad de oportunidades. En el caso ecuatoriano, las metas que se incluyen en el PNVB referidas a las relaciones de género reiteran planteamientos anteriores y no se ha aprobado un nuevo PIO. El énfasis puesto en el cambio de relaciones económicas como sustento del *buen vivir* para las mujeres no dista, en la práctica, de políticas tradicionales para reducción de la pobreza y el impulso de pequeños emprendimientos económicos.

Se constata entonces que los instrumentos de planificación estatal no han sido permeados por la noción del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, porque ello supone todo un esfuerzo complejo de traducción operativa de una idea formulada principalmente desde un contenido ético¹⁹. De allí que resulte sugerente la propuesta de Uzeda (2010) de entender el *suma qamaña*, además de “precepto moral”, como “conquista social” y como “fórmula política” y, en esa perspectiva, pienso yo, como concepto abierto a la construcción colectiva y a la reactualización permanente²⁰.

La introducción de la despatriarcalización en el debate nacional boliviano en 2010 expresa justamente esa creatividad, incentivada por un contexto de cambio, ya que el término no constaba ni en el PND ni en la Constitución, ni siquiera en el PIO aprobado en 2008 en ese país. El vínculo entre la despatriarcalización y el *sumak kawsay* y *suma qamaña* lo expresa claramente Elisa Vega:

tación petrolera en una parte del Parque Nacional Yasuní y la persecución de líderes sociales que se han movilizado a favor de sus reivindicaciones.

19 Spedding y Albó tratan, cada uno, sobre la complejidad y dificultades que supone la traducción operativa del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Es necesario “aterrizar la filosofía en referentes empíricos”, señala Spedding (2010: 38), mientras Albó sostiene la dificultad de “pensar indicadores universales y transculturales” (2011: 142).

20 La connotación de “conquista social” supone para Uzeda tanto la superación de la pobreza y la exclusión y la realización de una vida digna, como la posibilidad de “vivir al modo propio...rechazando la imposición uniformizante de la globalización” (Uzeda, 2010: 44). La connotación de *fórmula política* supone asumir el *suma qamaña* como una idea movilizadora, significativa, aglutinadora en disputa por parte de diferentes actores políticos (Uzeda, 2010).

La despatriarcalización plantea romper y desestructurar el poder construido a base de los varones, el machismo, y el vivir bien también busca eso porque todos debemos estar en ese equilibrio, en armonía, pero si no cambiamos el patriarcado, ese sistema de dominación, así estemos bien con la madre tierra, tengamos todos los derechos, la riqueza, pero si no estamos viviendo bien entre hombres y mujeres no habría una construcción del vivir bien (entrevista a Elisa Vega, 8 de octubre 2013).

La dimensión de relacionamiento humano –“no se puede vivir bien si los demás viven mal” (PND, 2007: 10)– y la inclusión de lo afectivo y subjetivo en la noción del *vivir bien* abre posibilidades a la interpelación de las relaciones de género, en tanto relaciones de dominación, subordinación o violencia. El *sumak kawsay* y el *suma qamaña* han dado el marco para actualizar, en Bolivia, un concepto potente del feminismo como es el patriarcado e incorporar la despatriarcalización como tarea de la construcción de un nuevo modelo de sociedad y de políticas de Estado. Se lo ha hecho de un modo sui géneris, acorde a la interpretación de las culturas originarias andinas que diverge en varios puntos de las visiones feministas clásicas y de los nuevos feminismos, pero de un modo que sin duda ha posicionado un debate en el que las feministas tienen mucho que aportar y mucho por ganar.

La despatriarcalización y la descolonización desde el Estado se plantea como una tarea de hombres y mujeres indígenas en contraposición con la cultura occidental, colonial y mestiza:

La despatriarcalización desde el Estado, es la construcción de políticas públicas [modelos normativos, diseños institucionales y proyectos de vida] para visibilizar, desestabilizar y erradicar el patriarcado, pero no desde cualquier lugar, sino desde nuestra identidad [...] la identidad plurinacional. El proceso de cambio tiene que verse desde ese contexto, el proceso es indígena, el presidente es indígena, la identidad indígena es el núcleo de la descolonización y la despatriarcalización” (Vega, 2011a: 1).

Este lugar de enunciación específico, basado en el supuesto de que en el mundo originario precolonial no existía patriarcado, establece límites al alcance de la despatriarcalización como una política general del Estado y plantea el riesgo de limitar la construcción intercultural de la despatriarcalización. Esto porque al envolver este propósito político en la cultura andina, se deja por fuera a quienes no se reconocen en dicha identidad cultural, como las mujeres pertenecientes a los pueblos orientales amazónicos, al igual que gran parte de las mujeres mestizas urbanas y rurales. Este enfoque incluso parece ser un óbice para la búsqueda de mayor coordinación con otros ministerios, por ejemplo con el propio VIO, tradicional espacio estatal para las políticas de género y también para alianzas más amplias con las organizaciones de mujeres.

No obstante este sesgo limitante, me parece interesante que la Unidad de Despatriarcalización de Bolivia ubique con claridad dos núcleos duros del patriarcado

como objetivos de su gestión: por un lado, reivindicar el Estado laico y combatir la injerencia eclesiástica en los asuntos políticos y, por otro, ubicar la superación de la división sexual del trabajo, a través de una línea de acción que problematice el uso del tiempo de hombres y mujeres, especialmente en el ámbito doméstico.

La total debilidad institucional de las instancias encargadas de las políticas de género en Bolivia y Ecuador y los pocos recursos asignados a estas políticas dejan, en cambio, un gran signo de interrogación sobre la real incidencia de todos estos procesos y sobre la verdadera voluntad política de los gobiernos para avanzar hacia la igualdad de hombres y mujeres²¹. Sin embargo, más allá del quehacer gubernamental, los procesos sociales caminan y producen transformaciones, y es lo que se observa precisamente en Bolivia. Farah afirma que hay dos diferencias esenciales entre los contextos boliviano y ecuatoriano en la actualidad: el tejido organizativo y la efervescencia de la sociedad civil boliviana, lo que deriva en que las reivindicaciones que se plantean al Estado inciden en replanteamientos a nivel social (entrevista a Ivonne Farah, 16 septiembre 2013). El cuestionamiento a la desigualdad de género se percibe vital entre las organizaciones de mujeres de diverso signo y se abre paso entre las organizaciones mixtas. Colectivos de mujeres como el de las *mama t'alla* de la CONAMAQ, quienes reivindican con fuerza la complementariedad andina, por ejemplo, abrazan también el planteamiento de equivalencia de género en el ejercicio de la autoridad comunal. El protagonismo político de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolina Sisa, a la par de la organización masculina, así como el proceso de constitución de la CNAMIB en 2007, son también reveladores del empoderamiento de las mujeres y del reconocimiento que hacen los hombres a su presencia, valor y actoría política en las luchas de sus pueblos. Esta visibilidad política de las mujeres indígenas y populares en Bolivia induce a cambios en las relaciones cotidianas intergenéricas. Así algunas mujeres que ocupan cargos públicos en el Estado o en las organizaciones sociales relatan que los esposos se quedan a cargo de las casas y de los hijos mientras ellas tienen que cumplir sus responsabilidades.

La presencia social sin precedentes en la historia de Bolivia que han adquirido las organizaciones de mujeres de los movimientos sociales indígenas y populares les está permitiendo un aprendizaje político de articulación que se expresa en la conformación de la Alianza de Mujeres que reúne a 16 organizaciones. Con expresión en La Paz y en los otros departamentos, dicha organización ha posibilitado una incidencia en torno no solo a procesos nacionales, sino en la discusión de los estatutos departamentales y algunas cartas municipales e indígenas, en el marco del impulso a la constitución de las autonomías. La Alianza coordina con un “consejo” de ministras y asambleístas, y en conjunto ha actuado en torno a leyes y políticas, lo que ha permitido posicionar una

21 En Ecuador resulta asombroso el empantanamiento de la Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género, cuya ‘transición’ no ha podido concluir en cuatro años.

voz política como mujeres²². La afirmación de una identidad como mujeres, la construcción de una agenda común y el trabajo de incidencia e intervención política serían las tres condiciones de actuación que han hecho visible a la Alianza de Mujeres en el contexto nacional (entrevista a Katia Uriona y Mónica Novillo, 25 septiembre 2013).

Este proceso político que ha cambiado de piel y de faz al movimiento de mujeres boliviano no está exento de tensiones al interior de la Alianza²³ y en relación con las organizaciones feministas preexistentes. Estas temen una rebaja de la agenda feminista a expensas de las negociaciones con el poder o la instrumentalización política del movimiento de mujeres²⁴ o una nueva versión de exclusión de la diferencia a partir de un predominio etnocentrista andino. Pese a ello puede advertirse también que algunas de estas organizaciones feministas tradicionales han asumido la interpelación a la construcción intercultural del feminismo en el nuevo contexto y a la ampliación de sus agendas históricas, incorporando temas que provienen de las otras dominaciones sociales además de la de género.

En Ecuador, las alusiones al *sumak kawsay* por parte del Estado son cada vez más episódicas y huecas. Correspondería al movimiento indígena y a otros actores y actoras interesados retomar la tarea de su resignificación, como una manera de repensar y replantear el modo de vida que queremos como sociedad. Al movimiento de mujeres le vendría bien asumir el desafío de refundarse sobre una base intercultural, entendida en su más amplio sentido y, en ese marco, abrazar la despatriarcalización como una propuesta cuestionadora de todo tipo de relaciones sociales y de todo tipo de ejercicio del poder. Habría que comenzar por poner en entredicho el estilo autoritario y patriarcal de ejercicio gubernamental al que quiere acostumbrarnos el presidente Correa.

Bibliografía

- Agreda, Evelyn (2012). “Del proceso constituyente al Vivir Bien desde la mirada de las mujeres”. En *Mujeres en Diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia*, Coordinadora de la Mujer: 62-74. La Paz: Editorial Presencia SRL.
- Albó, Xavier (2011). “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, Ivonne Farah, Luciano Vasapollo (Coord.): 133-144. La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma, OXFAM.

22 Información proporcionada por Adriana Arroyo, Katia Uriona y Mónica Novillo.

23 Las distintas organizaciones se posicionan de manera diferente frente al Gobierno; coinciden o discrepan en ciertos temas sensibles como la despenalización del aborto que está al orden del día por una acción de inconstitucionalidad presentada por una diputada contra algunos artículos del Código Penal.

24 Cecilia Estrada, por ejemplo, critica “la instrumentalización y pérdida de independencia del movimiento de mujeres” promovida por el VIO, citando como ejemplo la manipulación de las resoluciones de la III Cumbre de Mujeres, organizada por este Viceministerio en 2011, en Cochabamba (Estrada, 2012: 46).

- Burman, Anders (2011). "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia". *Journal of Latin American Studies*, N°43: 65-91.
- Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género (CT) (2012). *Informes de rendición de Cuentas 2010, 2011, 2012*. Visita 25 abril 2013 en <http://tinyurl.com/muszpub>
- _____ (2011). *Plan de Igualdad, no discriminación y buen vivir para las mujeres ecuatorianas. Marco Conceptual, ruta metodológica y estrategia de transversalización*. Quito: CT.
- Coordinadora de la Mujer (2012a). *Mujeres en diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización*. La Paz: Editorial Presencia SRL.
- _____ (2012b). *La construcción de un nuevo horizonte político: la despatriarcalización*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- Chavez, Patricia et ál (2010). "¿A prueba las mujeres o el proceso de cambio?". *Semanario La Epoca*, abril 25.
- Choque Quispe, María Eugenia (2007). "Principios para la construcción de una democracia intercultural". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Claudia Zapata (Comp.): 273-284. Quito: UASB-Ecuador, Ediciones Abya Yala, CECILA, Universidad de Chile.
- _____ (2006). "La historia del Movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)". *International Expert Group Meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance*. New York: United Nations.
- _____ (2005). "La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente". Visita 20 abril 2013 en <http://tinyurl.com/negcg3g>
- Estado Plurinacional de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado*. Versión oficial. Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Estrada, Cecilia (2012). "Dilemas, estrategias y retos feministas en el proceso de cambio". En *Mujeres en Diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia*, Coordinadora de la Mujer: 39-49. La Paz: Editorial Presencia RSL
- Galindo, María (s/f). "No Se Puede Descolonizar Sin Despatriarcalizar. Teoría y Propuesta de la Despatriarcalización". s/l:s/ed.
- _____ (2006). "Un análisis feminista sobre el proceso a la Asamblea Constituyente en Bolivia". Visita 15 abril 2013 en <http://www.mujerescreando.org/>
- Huanca, Esperanza (2011). "Sin despatriarcalización no hay descolonización". *Políticas públicas, descolonización y despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional*, Felix Cárdenas et ál: 99-103, La Paz: s/ed. [Versión electrónica].
- Hurtado Guzmán, Emilio (2011). "Del matrimonio y familia patriarcal hacia los nuevos matrimonios y familias desde nuestra identidad". *Políticas Públicas, Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional*, Felix Cárdenas et ál: 117-128. La Paz: s/ed.[Versión electrónica].

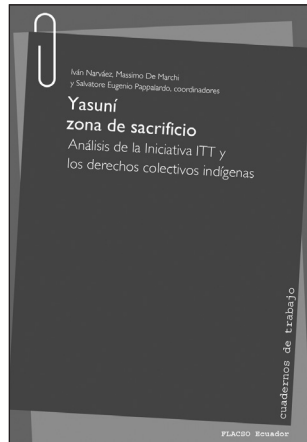
- León, Magdalena (2010). "El 'Buen Vivir': objetivo y camino para otro modelo". En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coord.): 105-113. Quito: FEDAEPS.
- _____ (2008a). "Después del 'desarrollo': 'el buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina". *Revista Umbrales* N°. 18: 36-44.
- _____ (2008b). "El Buen Vivir: objetivo y camino para otro modelo". En *Nueva Constitución. Análisis. Revista La Tendencia*: 136-151. Quito: ILDIS.
- Macas, Luis (2011). "El Sumak Kawsay". En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, Gabriela Weber (Coord.): 47-60. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Ministerio de Justicia de Bolivia y Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales (2008). *Plan nacional para la igualdad de oportunidades. Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien*. Bolivia: Ministerio de Justicia. Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales. Visita noviembre 2012 en <http://tinyurl.com/lcy6ywr>
- Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia (2007). *Plan nacional de desarrollo. Bolivia digna, democrática, productiva y soberana para Vivir Bien*. Visita, 28 de agosto 2013 en <http://tinyurl.com/lseo7u8>
- Mokranis, Dunia (2011). "Reflexiones sobre la representación y participación política de las Mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado". En *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, Patricia Chavez et ál: 93-137. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia [Versión electrónica].
- Naveda Felix, Igidio (2007). "Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Claudia Zapata (Comp.): 311-332. Quito: UASB-Ecuador, Ediciones Abya Yala, CECLA, Universidad de Chile.
- Paredes, Julieta, Adriana Guzmán y América Maceda (2013). "Feminismo Comunitario desde las Raíces Americanas". Visita 10 abril 2013 en <http://tinyurl.com/lc7fnh5>
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES. [Versión electrónica].
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). "Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política". En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia. Visiones no domesticadas sobre lo indio en Bolivia*: 179-201. La Paz: Mirada Salvaje.
- Sánchez Parga, José (2011). "Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate*, N°. 8: 31-50.
- SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Versión Resumida*. Quito: SENPLADES.
- Simbaña, Floresmilo (2011). "El sumak kawsay como proyecto político". En *Más allá del Desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo: 219-226. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala.

- Spedding, Alison (2010). “‘Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”. *Fe y Pueblo, Segunda época*, N°. 17: 4-39.
- Uzeda Vasquez, Andrés (2010). “Del ‘vivir bien’ y del vivir la vida”. *Fe y Pueblo, Segunda época*, N°. 17: 40-50.
- Vega Sillo, Elisa (2011a). “Bolivia: Despatriarcalización. Algunas cosas no dichas...”. Visita 25 enero 2011 en <http://alainet.org/active/49970&lang=es>
- _____ (2011b). “Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien”. En *Más allá del Desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo: 257-263. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala.
- Ybarnegaray Ortiz, Jenny (2011). “Feminismo y descolonización. Notas para el debate”. *Revista Nueva Sociedad*, N°. 234: 159-171.

Entrevistas:

- Adriana Arroyo. Miembro de la Asamblea de Feminismo Comunitario. La Paz, 17 septiembre 2013.
- Arminda Velasco. *Mama t’alla* del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). La Paz, 4 octubre 2013.
- Elisa Vega Sillo. Jefa de la Unidad de Despatriarcalización del Ministerio de Culturas. La Paz, 8 octubre 2013.
- Ivonne Farah. Profesora e investigadora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo del CIDES, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 16 de septiembre de 2013.
- Judyth Rivero. Presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB). La Paz, 9 octubre 2013.
- Katia Uriona y Mónica Novillo, miembros de la Coordinadora de la Mujer. La Paz, 25 de septiembre 2013.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie Cuadernos de trabajo

Yasuní zona de sacrificio. Análisis de la iniciativa ITT y los derechos colectivos indígenas

Iván Narváez, Massimo De Marchi y Eugenio Pappalardo

Flacso Sede Ecuador, 2013

359 páginas

El Yasuní es un hábitat ecológicamente sensible y culturalmente vulnerable que se ha configurado como una frontera violenta o espacio en construcción sometido al despojo de sus elementos constitutivos desde antiguo. El presente libro tiene como fin aportar a la mejor comprensión técnico-política de la denominada “Iniciativa Yasuní ITT”. Esta investigación no se circunscribe a reiterar aspectos teóricos o metodológicos para abordar el problema de la conservación en el Yasuní o de la explotación petrolera dentro de parámetros de gestión limpia o de la eficacia los derechos colectivos conforme a los postulados de la Constitución garantista. La meta es evidenciar las tensiones que implica adoptar una decisión política que trasciende lo coyuntural y monetario y apunta a transformaciones del modelo económico-político y da forma a estrategias geo-energéticas que inciden sobre las relaciones internacionales.

debate

d

Mutaciones y reconfiguraciones de la cooperación internacional para el desarrollo

Transformations and Reconfiguration of International Cooperation for Development

Bruno Ayllón Pino

Docente e Investigador del programa Prometeo, adscrito a la Escuela de Relaciones Internacionales José Peralta, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador.

Correo electrónico: bruno.ayllon@iaen.edu.ec

La publicación del número 47 de la revista Íconos (septiembre, 2013) constituye una magnífica noticia para la incipiente comunidad epistémica de académicos, profesionales y activistas de la cooperación para el desarrollo en Ecuador. En efecto, a pesar del creciente interés que el tema suscita en las universidades, organismos oficiales y en ciertos sectores de la sociedad civil ecuatoriana –a la vez que el país incrementa su perfil como oferente de cooperación– faltaban obras de referencia que permitiesen acompañar los debates actuales en torno a temas como la crisis de la ayuda internacional, las nuevas métricas en la financiación del desarrollo o la presencia de los mal llamados ‘donantes emergentes’, en regiones como Latinoamérica o África, y en sectores abandonados por los donantes de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos) como el desarrollo agrícola.

Bajo el provocador y casi hermenéutico título de “Vía Crucis de la cooperación internacional: ¿crisis terminal o resurrección?”, la presentación del Dossier, a cargo de Daniele Benzi, marca la pauta y el tono del sentido de los artículos que fueron seleccionados para componer este número de la revista. Y lo hace a partir de figuras metafóricas que son solo verdaderas parcialmente. En mi opinión, ni “vía crucis” ni “crisis terminal” ni “resurrección”, sino mutaciones y reconfiguraciones del viejo sistema de ayuda que responden a los procesos estructurales de desplazamiento y cambio de la riqueza –con su corolario en la traducción del poder económico en poder político– que se registran en este siglo XXI.

En efecto, se trata del “Ascenso del Sur”, como tituló el último Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, por cierto una lectura imprescindible para entender el trasfondo y el calado de las transformaciones de la cooperación internacional. Transformaciones que tienen mucho que ver con el escenario de crisis del modelo de desarrollo de capitalismo fi-

nanciero desregulado de los principales donantes de la OCDE y que ha producido una reducción drástica de la ayuda oficial al desarrollo (AOD), e incluso la retirada o disminución de la misma en muchos países latinoamericanos, como Ecuador. Al contrario de lo que la presentación del Dossier pudiera inducir a pensar, la cooperación internacional para el desarrollo está más viva que nunca, gracias en parte a la ruptura del monopolio de la “solidaridad internacional” que ha propiciado la irrupción de los países emergentes y de otros países de renta media en el panorama de la ayuda internacional.

Basta mirar al horizonte del año 2015, fecha establecida para el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), y a la más que probable proclamación de una nueva agenda que integre objetivos de lucha contra la pobreza y la desigualdad y metas de desarrollo sostenible, para comprender la necesidad imperiosa de contar con la experiencia de los países del Sur Global, tanto con sus programas de cooperación técnica que diseminan soluciones y políticas públicas de inclusión social como con sus flujos de comercio e inversión Sur-Sur y Sur-Norte; estos últimos, por cierto, cada día más crecientes.

Los países en desarrollo, y de manera destacada los emergentes, han sido decisivos para mitigar algunos de los impactos de la crisis económica y han representado una contribución adicional para el esfuerzo colectivo de cumplimiento de los ODM. Y ahora puede que haya llegado la hora de que avancen con propuestas de cooperación Sur-Norte que permitan a países postrados por la crisis, como España, conocer de primera mano sus experiencias de resistencia democrática a las imposiciones pasadas de organismos internacionales, con las consecuencias conocidas de incremento de la pobreza, intensificación de la desigualdad y distribución inequitativa de los costes sociales del ajuste fiscal.

No cabe duda que la crisis está afectando a los flujos de AOD de los miembros de la OCDE, mucho más los de aquellos países más alcanzados por sus efectos. En otros países del Norte a las tendencias restrictivas en la financiación de su cooperación se une la selectividad y la reorientación de sus programas, al calor de acontecimientos como la Primavera Árabe o el desafío del narcotráfico en Centroamérica y México. Estos hechos acrecientan los temores, reales o imaginarios, sobre avalanchas migratorias, estrangulamientos energéticos, crisis de seguridad y nuevas demandas de intervención para estabilizar regiones convulsas y responder a necesidades humanitarias.

En este contexto se han escuchado voces que argumentan a favor de que la cooperación Sur-Sur (CSS) ocupe el espacio dejado por los países de la OCDE, con la garantía del apoyo que estos ofrecerían bajo la forma de iniciativas de cooperación triangular. Ese fue el mensaje que algunos países desarrollados en circunstancias particulares, como Japón, transmitieron en la IV Conferencia de Naciones Unidas sobre Países Menos Desarrollados (Estambul, 9 a 13 de mayo de 2011) con el

objetivo de que los ‘donantes emergentes’ compensasen el recorte de la AOD, proponiendo que la CSS fuese contabilizada en una nueva categoría: la ‘ayuda global al desarrollo’.

Son cantos de sirena que pretenden que los países en desarrollo orienten su brújula hacia el Norte. Se trata de un proceso en marcha de cooptación y desviación de la CSS de su vocación de transformación estructural, de denuncia de unas relaciones internacionales asimétricas y de reivindicación de un orden mundial regido por relaciones justas y equitativas. Una cooperación que contesta y, en cierta medida, subvierte contra-hegemónicamente las reglas establecidas en los últimos setenta años por las potencias occidentales en el sistema de ayuda.

Pues bien, a abordar algunos de estos temas pero desde otros enfoques se dedican los artículos de los autores que superaron proceso de evaluación de la revista Íconos. Podemos identificar dos grandes tendencias en sus contenidos: aquellos autores que se centran en las dinámicas de crisis (Domínguez y Unceta) y aquellos otros que se centran en el análisis de la presencia de las denominadas “potencias emergentes” en África y América Latina, más concretamente Brasil y China: Goulet, Sabourin y Gabas, por una parte y Abdenur y Marcondes por otra. Un quinto artículo (Zamora) nos presenta un estudio de caso crítico sobre la cooperación de la Unión Europea en la región del Magdalena medio en Colombia.

Los artículos que hemos identificado con la dinámica de crisis comparten el común denominador de afirmar la “crisis de identidad” del sistema de ayuda y de constatar su fracaso en el cumplimiento de las metas que se propusieron en las diferentes conferencias internacionales relacionadas con los ODM o con la agenda de eficacia y calidad. Mientras Domínguez enfatiza la profunda incoherencia en la aplicación de la agenda de “coherencia de políticas para el desarrollo” y el maquillaje contable en marcha para inflar, aún más, los cálculos de la AOD de los países del Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD)/OCDE, Unceta prefiere señalar las “renovadas” justificaciones que podría hacer “resucitar” a la tradicional cooperación (creación de nuevos espacios para el capital privado, nuevo panorama de las desigualdades, cuestiones ambientales, etc.) y propone un cuestionamiento de los objetivos, los instrumentos y los actores sobre los que se ha asentado la ayuda al desarrollo. En el fondo de los dos artículos se halla latente una cuestión medular: ¿qué modelo de desarrollo se quiere difundir a través de la cooperación?

Sin que los autores lleguen a afirmarlo taxativamente, se puede interpretar que no es apenas la crisis económica la única causa de la crisis de identidad del régimen de ayuda. En realidad estamos ante un proceso de más hondo calado derivado, entre otros factores, del cuestionamiento de la eficacia de la cooperación para producir resultados de desarrollo que sean durables y vigorosos. No se trata apenas de una nueva ‘fatiga del donante’, en versión 2.0 (la primera fue en los años noventa). En esta ocasión la cuestión central es el agotamiento del modelo financiero especulativo

capitalista de desarrollo (o de subdesarrollo, mejor dicho) y, como consecuencia, de la cooperación que se realiza desde el ámbito de la OCDE para expandirlo.

En los artículos que podemos catalogar en la rúbrica de “nuevos donantes” –aunque estos lleven ya casi 50 años haciendo cooperación y no realicen donaciones *stricto sensu*, pues no transfieren recursos financieros a los tesoros nacionales de los países con los que cooperan–, predominan dos visiones contrapuestas. Una primera, sesgada y críticamente interesada, en el artículo sobre la cooperación de Brasil y China en la agricultura de África, escrito por investigadores franceses del Centro de Cooperación Internacional en Investigación Agronómica (CIRAD). Una segunda, mucho más equilibrada, pero no por ello acrítica, escrita por investigadores brasileños del centro BRICS de Río de Janeiro. Mientras que el artículo de los colegas franceses comete el error tan habitual de mirar a la cooperación de los países emergentes con las lentes analíticas de la OCDE y aplicar universalmente las categorías conceptuales elaboradas por ellos a una realidad diferente, los colegas brasileños, bastante más ecuanimes, presentan el desafío político y económico que la cooperación china plantea al tradicional régimen de ayuda, al centrar su análisis en Latinoamérica. Como afirman Abdenur y Marcondes, la creciente presencia china en el mundo, y en la región, es reflejo de un cambio geopolítico que “incide sobre los cálculos estratégicos” de los actores de la asistencia para el desarrollo.

98

El último de los artículos constituye un magnífico estudio de caso de las contradicciones de la cooperación de la Unión Europea, que guiada ciegamente por uno de los principios de la Declaración de París (2005), el de alineamiento a las políticas de los receptores (automático y acrítico en este ejemplo), sostiene las estrategias de “desarrollo alternativo” basadas en el cultivo de la palma africana del Gobierno colombiano en la región del Magdalena Medio. Para el autor, estamos ante un modelo de “desarrollo excluyente” asociado a “violaciones de derechos humanos”.

En conclusión, este Dossier de la revista Íconos abre la oportunidad de profundizar en el debate y la reflexión sobre la cooperación, aunque deja pendiente la asignatura de concentrar el análisis también sobre la cooperación en Ecuador y sobre las experiencias que el país está compartiendo en formatos Sur-Sur y triangular.

d diálogo

El *buen vivir* en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa?

Un diálogo con Alberto Acosta

Buen Vivir in Ecuador: Political Marketing or Project in Dispute?

A Dialogue with Alberto Acosta

Blanca S. Fernández,
Doctoranda, Universidad de Buenos Aires y becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnología (CONICET), Argentina.

Liliana Pardo,
Doctoranda, Universidad de Buenos Aires y becaria del CONICET, Argentina.

Katherine Salamanca,
Doctoranda, Universidad Nacional de Córdoba y becaria del CONICET, Argentina.

Presentación

101

Alberto Acosta es un referente intelectual y político ecuatoriano, un economista que se desempeña como docente e investigador en la ciudad de Quito. Con una trayectoria en la militancia de izquierda, fue impulsor del Movimiento Alianza PAIS y llegó a ser Ministro de Energía y Minas, Presidente de la Asamblea Nacional Constituyente y miembro fundador de Montecristi Vive, movimiento por la defensa de la Constitución. En las elecciones del año 2013 fue candidato presidencial por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas. Entre sus aportes académicos se encuentran la crítica a la deuda externa, al neoliberalismo y al modelo extractivista-exportador, la defensa de la Amazonía con el impulso a la iniciativa Yasuní-ITT, así como también se destacan sus reflexiones en torno a los Derechos de la Naturaleza, el posextractivismo y la noción del *buen vivir* (*sumak kawsay*). Estos temas se inscriben en los debates latinoamericanos impulsados a partir de su inclusión en la Constitución ecuatoriana de 2008, que plantean con ello interrogantes respecto a los modos de hacer y a las posibilidades de articular las diversas prácticas políticas.

En junio de 2012, Acosta nos recibió en su oficina de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador). Posteriormente, en mayo de 2013, se completaron algunos puntos que habían quedado pendientes. La siguiente entrevista

fue realizada en el marco del Simposio “Buen Vivir/Vivir Bien, Formas de Gobierno y Modos de Gobernar Obedeciendo”, que las entrevistadoras coordinaban como parte del VI Congreso ALACIP, en la misma Universidad.

Entre noviembre de 2007 y octubre de 2008 se llevó adelante la Asamblea Constituyente en la ciudad de Montecristi. Para comenzar esta entrevista quisiéramos preguntarle ¿cuáles son, desde su punto de vista, las principales ideas relacionadas con la cuestión del *buen vivir* que fueron planteadas al interior de este proceso?

¡El mismo *buen vivir*! El hecho de discutir esta posibilidad y comenzar a pensar fuera de los límites del desarrollo creo que nos abre la puerta a muchas opciones para imaginar otros mundos. El debate constituyente no fue fácil. Hay que anotar que no todos los asambleístas coincidían en lo que representaba el *buen vivir*, incluso muchas personas que apoyaron el *buen vivir* con su voto no lo entendían. Había gente naturalmente que se oponía al *buen vivir* porque creía que era un retorno a las cavernas. El *buen vivir* entonces fue un motivo de interesantes discusiones e incluso de algunos reclamos de ciertas personas que nos pedían definiciones concretas de qué era el *buen vivir*.

102

Esa discusión, compleja, difícil, a ratos contradictoria, se refleja en las tensiones de la propia Constitución. Hay elementos donde se profundiza el régimen de desarrollo y hay otros elementos donde se plantea el régimen del *buen vivir*. Hay esa tensión permanente. Lo cual, de todas maneras, no es muy preocupante, porque para construir el *buen vivir* vamos a tener que salir arrastrando muchas de las taras del desarrollo y del progreso tradicional, yo creo que ese es un punto medular. El eje del *buen vivir* o *sumak kawsay* es el aporte fundamental. Hay otras cosas también trascendentes, vinculadas al *buen vivir*, como los Derechos de la Naturaleza, como la profundización de los derechos colectivos, como los derechos del agua: el derecho al agua como derecho humano fundamental, el Estado plurinacional. Yo creo que esta Constitución está cargada de elementos realmente potentes para un cambio civilizatorio, para construir el *buen vivir*.

Hablando sobre los prolegómenos de este debate, ¿podría afirmarse que las discusiones acerca del *buen vivir* fueron impulsadas en el marco de la Constituyente, o son anteriores?

Son anteriores: esto viene del mundo indígena. Uno de los actores fundamentales en este proceso es el movimiento indígena, en particular la CONAIE. Su propuesta política tiene que ser considerada como eje fundamental para toda esta discusión. No es que a un grupo de intelectuales simplemente se les ocurrió construir el *buen vivir*. En realidad, el *buen vivir* ya en muchas partes es una realidad, y hay muchos aportes

que se pueden hacer al *buen vivir*. Por eso hablamos de reconstruir y construir simultáneamente, y para cristalizarlo hay varias vías.

Otro ha sido el trabajo que realizamos en una fundación, el ILDIS, hace ya muchos años, para discutir alternativas al neoliberalismo. Comenzamos a investigar si esas alternativas al neoliberalismo podíamos encontrarlas en el mundo indígena, en las economías indígenas, e hicimos dos aproximaciones. Una en las comunidades de Otavalo y otra en las comunidades amazónicas. Lo que descubrimos en Otavalo, en el ámbito de la producción, sobre todo, no tiene mucho que ver con el *buen vivir*, tiene algunos elementos de economía comunitaria pero con rasgos de sobreexplotación capitalista. Vimos que hay elementos interesantes, pero la base no es solo la vida comunitaria, en muchos talleres hay sobreexplotación de mano de obra a través de la familia indígena ampliada, pero eso no es visto como algo ‘negativo’ por quienes son víctimas de esa explotación porque de una u otra manera están asumiendo conocimientos, aprendiendo... y seguirán reproduciendo esta modalidad de acumulación capitalista ‘comunitaria’. Mientras que en el mundo indígena amazónico, las propuestas fueron distintas.

Nosotros trabajamos durante cinco años en los países amazónicos, en Ecuador particularmente en el mundo indígena de la provincia de Pastaza, concretamente en el mundo indígena *kichwa*. Y ahí tuvimos un trabajo muy interesante con algunos talleres en donde participaron personas de edad avanzada, adultos, algunos ancianos de comunidades indígenas que transmitían cómo había sido la vida en las comunidades antes de que llegaran los mestizos y llegara el capitalismo; se trata de una zona de permanente expansión, de conquista y de colonización. Entonces ellos todavía tenían algunos recuerdos, fue interesante eso y se recogió en un documento que sintetiza en muy pocas páginas y palabras Carlos Viteri Gualinga. Él trabajó en este tema desde la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) –posteriormente sería miembro del actual régimen como secretario de la ECORAE y a partir de 2013 asambleísta oficialista–. En Sarayaku trabajaron el Plan de Vida, que es fundamental. Entonces desde ahí surge otra propuesta, se podría decir que es otra propuesta política vigorosa para la discusión del *buen vivir*, además de la visión oficial del movimiento indígena, es decir de la CONAIE. En ella se sintetiza parte de las experiencias indígenas, además resulta una mezcla de discusión política y académica, que luego nutriría directamente la discusión en Alianza PAIS.

La idea del *buen vivir* a pesar de que no está claramente expresada como tal, ya aparece en gran parte del texto del *Plan de Gobierno de Movimiento País 2007-2011* –hoy Alianza PAIS– elaborado en el año 2006, con el concurso de cientos de personas a título individual y de decenas de representantes de muchos movimientos sociales, incluido el movimiento indígena. Este es un documento fundacional de todo el proceso que vendría luego. Entonces, como pueden ver, hay distintas vertientes, distintos entronques que nos permitieron llegar con esta propuesta del *buen vivir* a la Asamblea Constituyente.

El 20 de octubre de 2008 entró en vigencia la Constitución, aprobada en referendo por más del 60% de los votantes. Usted presidió durante varios meses la Asamblea, como miembro de Alianza PAIS, y luego se produjo un distanciamiento. Desde el lugar en que se encuentra hoy, ¿podría evaluar cuáles son los principales avances en política pública que ha desarrollado el gobierno de la Revolución Ciudadana en relación con el *buen vivir*, y cuáles las principales limitaciones?

El *buen vivir*, en la actualidad, es más *marketing* que un concepto que tenga vigencia en las políticas reales. El *buen vivir* aparece en todos los documentos del sector público, no hay un documento del sector público que no tenga incorporado el tema del *buen vivir* como un eslogan. Por ejemplo, tengo uno a mano: “Agenda de la política económica para el *buen vivir*”. Está en la introducción y algo en la conclusión, pero en el cuerpo del texto absolutamente nada. En la práctica ninguna política del *buen vivir*; es decir, para construir el *buen vivir*, que no es una vulgar alternativa de desarrollo, ninguna.

Habría que replantearnos qué significa el *buen vivir*. Estoy consciente, muy consciente de que el *buen vivir* no se consigue simplemente con una aprobación constitucional. No es simplemente una cuestión de tener en la Constitución el régimen del *buen vivir* para que éste se haga realidad. Insisto, el *buen vivir* está en tensión con el régimen del desarrollo. Lo que hay que tener es claridad de qué significa el *buen vivir*. Un tema no resuelto. Salvo quizás algunos aportes como el de René Ramírez o el primer capítulo del Plan Nacional del *buen vivir*, es poco lo que se ha trabajado en el Gobierno sobre el tema... El resto tiene muy poco que ver con el *buen vivir*.

Construir el *buen vivir* no es tarea fácil. Se requieren procesos de transición plurales. Pero las acciones que va tomando el Gobierno no apuntan en esa dirección. Habría que buscar muchísimo para quizás encontrar algunos elementos dentro del Gobierno que realmente puedan aproximarnos hacia el *buen vivir* luego de la Asamblea Constituyente de 2008. Por lo pronto, en el ámbito gubernamental, el *buen vivir* es más una herramienta del *marketing* político que un concepto transformador.

Nuestra impresión es que el tema del *buen vivir* constituye un aporte significativo para repensar la teoría política contemporánea. Hemos observado que se discute el tema y que una pluralidad de intelectuales está apostando a reflexionar sobre ello ¿Usted considera que el ámbito académico refleja en alguna medida estos debates? De ser así, ¿cuáles son las principales discusiones?

Muy poco, muy marginal todavía aquí en Ecuador; en otros países sí. Por ejemplo, en el caso de Bolivia ha habido un mayor debate sobre el *buen vivir*. Allí, incluso a nivel gubernamental hay mayores reflexiones sobre lo que significa conceptualmente. Sin embargo, en Ecuador, como ya lo anoté, lo que sí podría haber es una mayor



utilización del *buen vivir* como herramienta del *marketing* político, aunque también hay algunos avances en el ámbito tecnocrático. Por ejemplo en Ecuador ya se están elaborando, sin tener muy claros los conceptos, indicadores del *buen vivir*, que más parecen nuevos indicadores para repensar el desarrollo. En Bolivia, por el contrario, hay una mayor discusión conceptual y muy poco aterrizaje práctico en el mundo tecnocrático. Como que habría que tratar de combinar las dos cosas: en Ecuador habría una especie de tren de aterrizaje y en Bolivia vuelan sin tren de aterrizaje. Los bolivianos no aterrizan y los ecuatorianos no tienen el concepto para elevarse.

Para completar la pregunta sobre dónde se da este debate, a ratos encuentro un debate más sólido incluso fuera de América Latina o un debate más responsable y mejor intencionado. Yo no digo que no haya propuestas que puedan ir en este camino, pero es difícil entender, identificar y asumir que existan políticas que claramente están orientadas en esa dirección. Una de aquellas excepciones que podríamos mencionar sería la iniciativa de dejar el crudo en el subsuelo; esa sería una clara iniciativa del *buen vivir*, porque estamos asumiendo la sustentabilidad superfuerte: no explotar los recursos naturales y proteger la vida a cualquier costo, algo que hay que hacer incluso sin contribución internacional alguna.

A momentos, en términos internacionales, hay más responsabilidad académica en los debates. En varios seminarios internacionales, algunos se han realizado aquí

en Ecuador también, hay reflexiones sobre el *buen vivir*. Estuve, por ejemplo, en un encuentro internacional sobre estas cuestiones en Berlín el año 2011, donde se habló del *buen vivir*, de los derechos de la naturaleza, del posextractivismo, del poscrecimiento... Allí, en un encuentro muy concurrido, hubo mucho interés de conocer sobre el *buen vivir*.

Creo que en ese sentido el debate es muy importante. Pero, por lo pronto, considerando lo que se aportó en la Constitución, lo que se debatió en ese proceso constituyente, el debate es todavía muy limitado, especialmente a nivel académico. Y eso también tiene una explicación, por un lado no hay mucha coherencia por parte del Gobierno: mucho es el discurso, la propaganda y poca la realidad. Por otro lado, muchos de los académicos y de las académicas de una u otra manera asumen que es una propuesta coyuntural de un Gobierno, que se ha presentado más como herramienta política electoral que como una propuesta real de transformación civilizatoria, por lo tanto no le dan la importancia del caso. Y en tercer lugar el *buen vivir* está tensionado, está tironeado por una serie de intereses: a un lado, el interés coyuntural gubernamental y por otro aparecen visiones un poco más dogmáticas del *buen vivir*. Hay algunos compañeros indígenas que dicen: “¡qué hablan ustedes del *buen vivir*! Esa es una idea que ustedes no conocen, nosotros somos los que conocemos”.

106

Citas estos problemas en un artículo de tu autoría en la revista *Ecuador Debate*¹.

Mira... en ese texto despliego las angustias que tengo frente a la forma en que se aborda el *buen vivir*... Hay personas que nos dicen “nosotros estamos estudiando nuestras comunidades, ustedes no conocen, esperen que nosotros vamos a decirles lo que es el *buen vivir*”. Entonces ya comienzan a generarse lo que yo llamaría “los comisarios políticos del siglo XXI”. Sería terrible una cosa así porque se va a cerrar el debate... Más allá de esas preocupaciones, el *buen vivir* es, y ahí entramos en lo político, una herramienta muy potente para la discusión y la transformación política. Más allá de que está o no definido, de que faltan aterrizajes concretos, el *buen vivir* abre la puerta a un debate muy interesante.

Otra puerta de entrada a estos grandes debates que se están planteando desde América Latina es la cuestión del Estado plurinacional impulsada por las experiencias en Ecuador y Bolivia.

En Bolivia es más cercano el intento de construir un Estado plurinacional; aquí no. En Ecuador, el Estado plurinacional a nivel gubernamental se queda en el papel, punto, y si intenta proponer algo, da respuestas muy marginales, totalmente equivocadas.

1 Acosta, Alberto (2011). “Riesgos y amenazas para el Buen Vivir”. En *Revista Ecuador Debate*, N.º 84: 51-56.

El Estado plurinacional en Bolivia parecería que se acerca más a la realidad, al menos hay ciertos intereses en el Gobierno para cristalizarlo. En ese país hay un ejemplo claro: un Ministerio de Descolonización y Despatriarcalización, tareas en la línea del Estado plurinacional; Al menos hay eso, acá no. Acá lo que hay es un intento por establecer espacios en el Estado para atender lo indígena o lo afro. En Ecuador, el retorno del Estado es un hecho positivo en muchos aspectos. Pero no se intenta para nada construir otro tipo de Estado, potenciando, valorando, multiplicando todos los aportes que pueden venir desde las distintas culturas indígenas y afro. La educación intercultural bilingüe es solo para los indígenas. El Estado plurinacional se refleja en alguna subsecretaría para temas indígenas, en una oficina y un aparato burocrático para los indígenas, es decir una cuestión muy marginal. El retorno del Estado no está abriendo la puerta, en el caso ecuatoriano, a una verdadera transformación, es nuevamente un membrete. Se acepta la declaración constitucional de Estado plurinacional, pero no se camina hacia el Estado plurinacional.

En Bolivia hay muchas tensiones y muchas dificultades en este ámbito. Un punto de quiebre ha sido la lucha por el Tipnis, por ejemplo. Ha sido un punto crucial. Y ahí tenemos entonces los límites del discurso y de la práctica. Yo estoy consciente, insisto, en que no vamos a salir de la noche a la mañana de la lógica del desarrollo y del progreso tradicional, en su versión productivista y de acumulación permanente de bienes. Sabemos que el *buen vivir* no se improvisa, que se tiene que construir. Ese va a ser un proceso muy largo, pero todavía no hay señales claras de que caminamos en ese sentido. Lo que sí creo es que a pesar de todos los cuestionamientos formulados y de las preocupaciones planteadas, con el *buen vivir* tenemos una importante herramienta para la lucha política.

En el *Plan nacional del Buen Vivir*, el primer capítulo es importante en sus aportes para el *buen vivir*. Lamentablemente hay un divorcio tremendo con el resto del Plan. Hay incluso algunas ideas gruesas de cómo puede ser esa transición, para pasar de una economía primario exportadora a una economía de bioconocimiento turístico, como dice René Ramírez, que inventa unos términos muy especiales. Como idea es interesante, en cuanto visualización del proceso, pero no se entiende cómo se puede salir del extractivismo aumentando el extractivismo con la megaminería o con la ampliación de la frontera petrolera en el centro y sur de la Amazonía ecuatoriana, ahí tenemos una profunda ruptura entre el discurso y la práctica. Yo estoy consciente: del petróleo no vamos a salir cerrando los pozos de petróleo inmediatamente, porque eso sería políticamente un error. El Gobierno que haga eso duraría menos que un perro en misa, lo sacan a patadas porque se queda sin recursos, no puede sostenerse... terminaría cayéndose.

En el debate del *buen vivir* hay una propuesta central: plantear la alternativa al modelo de desarrollo actual. En este sentido, ¿cuál es el modelo que propone el *buen vivir*? ¿Cuál es la alternativa al modelo de acumulación vigente?

En primer lugar, habría que tener clara la idea conceptual de qué es el *buen vivir*. Siempre es bueno tener –en los términos que planteaba aquel peruano genial que murió joven, Alberto Flores Galindo– la visión utópica del futuro; es decir, a dónde se quiere llegar. Siempre se debe tener una idea utópica. Esta idea no es una camisa de fuerza, pero cumple el papel de horizonte, cumple el papel de faro en la tormenta. Tú no quieres llegar al faro, pero sabes que el faro te da una orientación o, para ponerlo en términos de Maquiavelo, “al menos hay que conocer los caminos del infierno para evitarlos”, es decir, lo que no queremos. Lo que no queremos es mucho más fácil de identificar, ¡mucho más fácil!, que lo que sí queremos. Lo que queremos es más difícil, pues hay que construirlo y no solo definirlo. La tarea es, entonces, diseñar, construir una visión utópica de futuro... Y ahí habría que hacer un ejercicio –susceptible de todo ajuste– por definir qué es el *buen vivir*. La definición de lo que es el *buen vivir*, o al menos de algunos elementos para definir el *buen vivir*, no puede abrir la puerta a posiciones dogmáticas.

108

Para mí el elemento fundamental del *buen vivir* es la búsqueda de vida en armonía, como meta a conseguir. No estoy planteando aquí una visión milenarista, en que todos vamos a vivir bien en armonía, nos saludamos en la calle, ¡no!, pero es preferible que la sociedad se oriente hacia una vida en armonía que hacia una vida en competencia permanente. Los seres humanos por naturaleza somos más gregarios que individualistas, ¿no les parece? Revisa la historia de la humanidad esta idea del individualismo es reciente, es propia del capitalismo. La visión capitalista liberal presupone la existencia de un individuo que vive en libertad y que busca su bienestar de forma egoísta en un ambiente de competencia –léase el mercado–, para obtener beneficios para sí, que a la postre terminan por ser de utilidad a toda la colectividad, ese es el mensaje. Garantizando, eso sí, como elemento fundamental la propiedad privada de los bienes de producción. La propiedad privada es la base del liberalismo económico en esencia. Nosotros creemos que no, que no es el individuo en libertad... así, en abstracto. Yo no me opongo a la libertad, lo que proponemos es que el individuo, viviendo en comunidad, buscando entre todos beneficios comunes, termina por conseguir mejores resultados para toda la colectividad. Y para lograrlo, individuos y comunidades tienen que vivir en armonía con la naturaleza.

Entonces, ya tenemos otros elementos fundamentales: no es el individuo aislado, egoísta; es el individuo viviendo en comunidad, pensando en la colectividad. La libertad, por lo demás, no será posible si no hay igualdad y equidades, pues sin justicia y equidades perecen todas las libertades. Y eso me parece que es fundamental. Luego, entonces, el individuo tiene que buscar armonía con sus congéneres, por supuesto,

pero consigo mismo también. La búsqueda de la armonía se extiende a las comunidades entre sí, a los pueblos entre sí y a individuos y comunidades con la naturaleza.

Teniendo clara esta idea del *buen vivir*, ¿cuál es el camino para llegar a esa armonía, en términos de políticas públicas y modelo económico?

Primero, una transición hacia el *buen vivir* exige una transición posextractivista, eso es lo fundamental: el extractivismo no es en ninguna circunstancia la base del *buen vivir*, porque el extractivismo se sustenta en la violencia generalizada contra las comunidades y contra la naturaleza. El extractivismo² es una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace quinientos años. Esta es una categoría que nos permite explicar el saqueo, la acumulación, la concentración, la destrucción y la devastación colonial y neocolonial, así como la evolución del capitalismo hasta nuestros días. Desarrollo y subdesarrollo, como dos caras de un mismo proceso, son elementos que hay que ubicar en este contexto. El *buen vivir*, en tanto alternativa al desarrollo, plantea la disolución de esos conceptos y la construcción de una propuesta distinta en términos civilizatorios.

¿Y ese extractivismo con qué se suplanta?

109

Ese extractivismo tienes que irlo suplantando con un proceso de transición plural. Hay que pasar de economías producto a economías de inteligencia, y eso es fundamental. Por ejemplo, no se puede ser solo productor de materias primas, hay que comenzar a producir bienes elaborados. Un ejemplo simple: no solo exportar cacao de calidad, como lo hace Ecuador, sino producir y exportar chocolates de calidad. Además, primero hay que poner la casa en orden, en el caso ecuatoriano. Ecuador es un país muy sui géneris. Extraemos y exportamos petróleo desde agosto de 1972, pero importamos derivados de petróleo, que luego en gran medida quemamos para generar electricidad, algo lamentable en un país que está dotado de una enorme diversidad y cantidad de fuentes alternas e incluso sustentables de energía. Además, se mantiene un esquema de subsidio a los combustibles que beneficia a los sectores más acomodados de la población.

Esa es una de las manifestaciones de la maldición de la abundancia; lo lamentable es que no aprendemos. Hemos sido país cacaotero, país bananero, país floricultor, país camaronero, país petrolero y no nos hemos desarrollado. Ahora, cuando las reservas petroleras declinan, se quiere abrir la puerta a la megaminería. El presidente

2 “Con el término de extractivismo nos referimos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación en función de la demanda de los países centrales. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo, hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero”, agrega Acosta.

Correa compara la explotación del primer pedazo de oro con el primer barril de petróleo. Esto dijo el presidente el 10 de diciembre de 2011 mostrando unas pepas de oro: “este es el primer barril de petróleo, esto es análogo al inicio de la era petrolera, vamos a pasar a una nueva era, la era minera”.

Primer asunto, no hay realmente una idea de transformación, una cuestión es el discurso de algunos funcionarios del Gobierno, otra es la realidad. El tema medular se sintetiza en esta declaración presidencial: “no podremos seguir sentados como mendigos sobre un saco de oro”; es decir, nos mantenemos en la línea de pensamiento de Alexander von Humboldt hace doscientos años, quien veía a los pueblos latinoamericanos como mendigos sentados sobre un saco de oro. Así este paso a la megaminería ratifica nuestra vocación extractivista: como si existiera en nuestra sociedad una suerte de ADN-extractivista. Resulta casi imposible pensar en alternativas.

Segundo punto importante, este Gobierno no plantea para nada un proceso de redistribución de tierras, que es un mandato constitucional: el Presidente está en contra de la reforma agraria. El 5% de propietarios sigue concentrando el 52% de tierras agrícolas, mientras el 60% de pequeños propietarios acceden tan solo al 6,4% de éstas. No se democratiza el acceso a la tierra, tampoco al agua, en donde se registran niveles de concentración mucho más elevados que en la tierra. Este Gobierno no quiere hacer realidad el mandato constitucional de prohibir la privatización del agua, el artículo 318 textualmente prohíbe toda forma de privatización del agua. Los campesinos representan el 86% de los usuarios del agua de riego y controlan apenas el 13% del caudal, mientras que el 1% de los propietarios, los grandes, controlan el 64% del agua de riego.

Un tercer punto, la estructura de la economía ecuatoriana que, a más de seis años de gobierno, sigue siendo exageradamente concentrada.

Si la propuesta del *buen vivir* se ha debatido en la Asamblea Constituyente, y de acuerdo a su planteamiento el Gobierno no cumple los mandatos, ¿qué se planteó en la Asamblea para pensar que el *buen vivir* podría cambiar el modelo económico vigente?

Pues te estoy diciendo qué es lo que no se lleva adelante: no hay grandes reformas estructurales. Eso lo reconoce el propio presidente Correa. Mira qué es lo que dice el Presidente –yo me remito a él–. El 15 de enero de 2012 en una entrevista publicada en *El Telégrafo* –diario del Gobierno– él señaló que “estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes que cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa”. Clarito. Más tarde, en octubre del 2012, en una entrevista televisiva en el Perú afirmó algo similar: “Nos ha ido recontra bien haciendo lo mismo de siempre, somos una de las tres economías que más han crecido en América Latina, casi 8%.

El desempleo es el más bajo de la región, ha disminuido grandemente pobreza e inequidad. Sin embargo, tenemos un problema –entre otros– estamos haciendo mejor, mucho mejor pero lo mismo de siempre”.

Así no se da paso a transformación alguna. El *buen vivir* exige un profundo proceso de redistribución de la riqueza y de los ingresos. ¿Por qué?, ¿qué es lo que queremos hacer con el *buen vivir*? Para empezar en el *buen vivir* no interesan prioritariamente las cosas que una persona produce en su vida, sino cómo las cosas disponibles mejoran las condiciones de vida de todas las personas, porque el *buen vivir* es para todos o no lo es. Eso implica la imperiosa necesidad de redistribuir la riqueza inequitativamente acumulada en pocas manos, para así sentar las bases de otra sociedad. De lo contrario, si sigue así, continuaremos en la lógica de la *dolce vita*, unos viven bien a costa de la mayoría, ¿verdad? Y eso es lo que no queremos. Entonces, ahí tienen una serie de explicaciones.

Lo que usted nos está planteando es que actualmente, en Ecuador, hay procesos de reconcentración y no de redistribución de la riqueza. ¿Por qué?

Ah... ¡pero por supuesto! A más de seis años del inicio de un Gobierno que se vende como revolucionario, el decil de empresas más grandes controla el 96% de ventas en el país. La concentración de las ventas es tal que el 1% de las empresas controlan el 90% de las ventas. La concentración territorial es espantosa: dos provincias, Pichincha y Guayas, controlan más del 75% de las ventas. Esto no es producto de este Gobierno, esto es histórico, no le puedo decir que todo esto es culpa de este Gobierno. Este es el país que tenemos.

Las principales actividades económicas están concentradas en pocas empresas: el 81% del mercado de las bebidas no alcohólicas está en manos de una empresa; una empresa por igual controla el 62% del mercado de la carne; cinco ingenios (con tan solo tres dueños) controlan el 91% del mercado del azúcar; dos empresas, el 92% del mercado del aceite; dos empresas controlan el 76% del mercado de los productos de higiene, y así podríamos seguir enumerando uno por uno cada sector productivo y comercial. Las ganancias de los cien grupos más grandes se incrementaron en un 12% entre 2010 y 2011, superando la astronómica cifra de 35 mil millones de dólares. El sector bancario incrementó en el año 2011 sus utilidades en 52,1% en relación con el año anterior.

Esta realidad de enormes beneficios para el gran capital es inocultable, basta ver otros dos ejemplos. Las utilidades de los cien grupos económicos más grandes en el período 2007-2011 crecieron en un 50% más que en los cinco años anteriores; es decir, durante el período neoliberal. En esta economía dolarizada, las utilidades de la banca en relación con su patrimonio neto llegaron a superar el 17% en 2011 y habrían bordeado el 13% en 2012; mientras que las empresas de comunicación (sobre todo

las telefónicas) obtuvieron beneficios superiores al 38% en relación con su patrimonio neto. En este contexto se entiende por qué las grandes empresas han asumido sin mayor conflicto la creciente presión tributaria. Estas son todas cifras oficiales.

Debemos reconocer, por otro lado, que hay algunas cuestiones interesantes: la inversión social ha subido, eso es indudable. Pasó de más o menos un 4,7% a cerca de un 10% del PIB. La relación servicio-deuda-inversión social es favorable ahora a la inversión social; antes era al revés. En estos años la pobreza se ha reducido, según datos oficiales, del 37,6% en diciembre de 2006 a 27,31% en diciembre de 2012, es decir, un 10,29% en seis años (cálculo realizado sobre la línea base de quienes reciben menos de 2,54 dólares diarios). Igualmente se ha reducido el desempleo a menos del 5%, con un subempleo que bordea el 45%. Esta situación contradictoria —aparentemente—, de gran concentración de la riqueza y de reducción de la pobreza, se describe de la siguiente manera en un documento interno del Gobierno: “en síntesis, nunca antes los grupos económicos poderosos estuvieron mejor, nunca antes los más excluidos de la Patria estuvieron menos peor”.

¿Por qué los resultados no son satisfactorios? El mismo Presidente dice que no funcionan las cosas como él lo desea y ordena. Siendo un Gobierno que cuenta con un gran respaldo político, gran respaldo social y el que mayor cantidad de ingresos económicos ha tenido en toda la historia de la república, la pregunta es muy importante.

Más allá de los discursos grandilocuentes y de los ofrecimientos de cambios radicales, no hay una transformación de la modalidad de acumulación, se mantiene la esencia extractivista y no se quiere afectar la concentración de la riqueza. Lo que se está redistribuyendo es el excedente petrolero y los mayores ingresos tributarios, no hay una redistribución de la riqueza, ese es el punto medular.



Otro tema. Reconozco que ha mejorado la presión tributaria, pero todavía es muy baja. Acá tenemos una primera solución al problema que decías ¿de dónde sacamos los recursos?, de la reforma tributaria radical. Si tuviéramos la misma presión tributaria que tiene Bolivia ya no necesitaríamos la megaminería, porque se dice que el aporte que va a dar esta actividad a la economía ecuatoriana es del 5% del PIB, así estaríamos solo llegando al nivel boliviano del 22% de presión tributaria; esto es casi siete puntos porcentuales del PIB más de lo que tenemos hoy, el cual bordea el 15%. Esto requiere de decisiones políticas, por supuesto que son decisiones políticas complicadas.

En Ecuador también está en juego la reconstrucción o readecuación del modelo económico neocolonial, esta vez más alineado al eje de China, en medio de un proceso de disputa hegemónica mundial. Del Consenso de Washington se transita al Consenso de Beijing, un tránsito no exento de problemas en el contexto internacional, ya sea por la renegociación forzada de la deuda externa (que no recogió todas las recomendaciones de la comisión de auditoría del crédito público³) o por los efectos de la crisis internacional. A partir de esa readecuación se articula la financiarización transnacional del país que permite la configuración de un nuevo esquema de dominación en el que participan viejos y nuevos ‘pelucones’, muchos de ellos vinculados con los grandes proyectos estratégicos que impulsa el correísmo. Además de China habría que incluir los intereses brasileros y coreanos, que se disputan fracciones del pastel. Y en este escenario el Estado emerge, una vez más, como palanca de esta lógica de acumulación extractivista, dando paso a uno de los procesos más profundos de modernización capitalista en Ecuador.

¿Hubo alguna política de recuperación del excedente para el Estado?

Sí, hay una política en esa dirección, pero no creo que se llegó a los niveles que teníamos durante la dictadura militar, en los años setenta. El Estado participaba entonces en cerca de un 87% de la renta petrolera. Luego en los años neoliberales, el Estado participó en menos del 20% de la renta. Ahora tenemos que estar en el orden del 70% de la renta, lo cual es bastante. Hay una recuperación, no lo niego.

Esta acción de recuperación e inclusive las mejoras sociales, así como la obra pública, entre otras muchas acciones, hacen de este Gobierno uno de los mejores en mucho tiempo en la historia ecuatoriana. Definitivamente mejor que los gobiernos

3 En el año 2008 se impulsó un proceso de auditoría de la deuda externa ecuatoriana, que estuvo a cargo de la Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público (CAIC). El informe final de la Comisión demostró la ilegalidad e ilegitimidad del proceso de endeudamiento. Esta auditoría fue promovida por el Gobierno ecuatoriano y con la participación de economistas, abogados y representantes de organizaciones sociales, tanto del Ecuador como del exterior, se trata de la primera auditoría que se realiza en el mundo para determinar responsabilidades por la deuda externa. El informe final de la CAIC se encuentra disponible en: http://www.auditoriadeuda.org.ec/images/stories/documentos/informe_final_CAIC.pdf

neoliberales, pero eso no es mérito alguno. Los Gobiernos anteriores fueron tan malos que ser mejor no exigía mucho esfuerzo. Además, lo digo porque fui parte de Alianza PAIS en sus orígenes, y no queríamos hacer un mejor gobierno, queríamos hacer un gobierno que transformara Ecuador, que es lo que no se está haciendo.

¿Qué ha pasado, según usted, para que los resultados no sean los acordados en la Asamblea Constituyente respecto al *buen vivir* y a la redistribución de los recursos?

No se quiere hacer una verdadera revolución, no se quiere cumplir lo que manda la Constitución ni hacer realidad el *buen vivir*, no hay voluntad política de cambio. Como dice Juan Cuvi, un luchador incansable por la democracia y la justicia, el presidente Correa “no estaba para alternativas, mucho menos para revoluciones, y peor aún para utopías. El desarrollismo, la eficacia tecnocrática, la provisión de infraestructura y el incremento del consumo no son más que emulaciones de modelos anclados en viejos patrones colonialistas; la recuperación del Estado en desmedro del fortalecimiento de la sociedad es un carapado hacia el cepalismo cincuentero...”. Por eso te digo, la disputa por el *buen vivir* es un tema eminentemente político.

Entonces, pensemos de dónde sacamos el dinero y cómo respondemos a los problemas. Primera cosa para conseguir recursos: una buena reforma tributaria. Lo otro es transformar la matriz energética. Ahí el Gobierno está haciendo algunas cosas interesantes, lo reconozco, como es la construcción de algunas plantas hidroeléctricas; sin embargo, ¡la nueva refinería no prospera! Yo no sé por qué no prospera... Esa es una idea vieja. Yo también la planteé antes del Gobierno, mucho tiempo antes. Es una idea indispensable que en la etapa de transición nosotros utilicemos petróleo venezolano para no presionar la Amazonía, no destrozarnos más la Amazonía, y también porque nosotros ya no tenemos mucho petróleo, nuestro petróleo se está acabando. Nosotros ya estamos en la curva descendente en términos de nuestras reservas, mientras que Venezuela es un país que nada sobre petróleo... Mira, el petróleo se acaba...

Bueno... ahí está la minería. Es decir, que el cambio de la matriz energética y la reducción de las reservas del petróleo dan paso a la explotación minera a gran escala, ¿no es así?

Ahí está la minería, es lo que dice Correa, que ve en ella la alternativa al petróleo que se acaba. Y ese es exactamente parte del problema. La curva descendente de la extracción al rato se va a topar con la curva creciente del consumo, y pronto dejaremos de ser país exportador de petróleo. No es que se va a acabar el petróleo de la noche a la mañana, sino que dejamos de ser país exportador, el petróleo se acabará después. Entonces este señor nos plantea la megaminería como la gran solución.

¿Cuál es la propuesta para que Ecuador no tome la opción de la megaminería?

Nosotros tenemos que apostar por hacer realidad algunos de los mandatos constitucionales que implican una suerte de guía para la construcción del *buen vivir*. Entonces, punto uno: soberanía energética. Ecuador tiene que autoabastecerse con energía sustentable y renovable, tiene que hacer un esfuerzo para aprovechar la energía hidráulica, no necesariamente con grandes represas, la energía solar, la energía eólica y la geotermia en particular. Entonces tienes que buscar soberanía energética.

Pero efectivamente, ¿cómo lograr esta soberanía energética sin los recursos del petróleo ni de la minería?

Para abordar esta cuestión del financiamiento hay que resolver el tema de las importaciones de derivados, hay que resolver el tema del subsidio a los combustibles, hay que dar paso a una profunda reforma tributaria, como primer punto.

Punto dos, la soberanía alimentaria: eso es fundamental. Este es uno de los elementos clave del *buen vivir* ¿Cómo garantizas alimentos para toda la sociedad? No de cualquier manera, sino con producción de campesinos, con una enorme diversidad en la producción, no con monocultivos, no con la utilización de una gran cantidad de agroquímicos ni una gran cantidad de maquinaria, sino con pequeñas y medianas extensiones, trabajando en diversidad, o sea en armonía con la naturaleza para producir suficiente cantidad de alimento de calidad para toda la sociedad, lo cual no es imposible, es muy posible. Eso no es utópico, eso ya se hace. Todavía los pobres del campo son los que alimentan a los pobres de la ciudad, eso es real. La soberanía alimentaria se sustentará en el derecho que tienen los agricultores a controlar la agricultura y los consumidores a controlar su alimentación. No se puede promover ni agrocombustibles ni transgénicos como lo hace el Presidente, inclusive en contra de expresos mandatos constitucionales.

Luego la siguiente soberanía que es básica: construir elementos de soberanía económica, financiera y monetaria. Ecuador no tiene moneda. Tenemos que recuperar espacios de soberanía económica, financiera y fiscal, ahora perdidos porque estamos atados a los chinos. Antes nosotros estábamos atados a las disposiciones del Consenso de Washington (FMI, BM); muy bien que ya no estemos, pero ahora que ya no tenemos esas condicionalidades de política económica, hay otro tipo de condicionalidades. Los chinos prestan, pero quieren yacimientos petroleros, yacimientos minerales, quieren tierra, quieren obra pública, quieren construir las represas hidroeléctricas. Los chinos están de compras por el mundo, eso ya lo sabemos, y Ecuador también es atractivo. Estamos viviendo en el Consenso de Beijing, sustentado en el extractivismo del siglo XXI.

En resumen, posextractivismo y economías de inteligencia, reforma tributaria, soberanía energética, alimentaria y económica. Estos son los objetivos que se han debatido desde la Asamblea Constituyente y que desde su punto de vista, el actual Gobierno no ha cumplido o lo ha hecho de manera insuficiente. Para ir terminando, ¿cuáles son los sujetos políticos que deberían impulsar y sostener esta propuesta sobre el *buen vivir*, entendida como una oportunidad para construir una vida en armonía?

Uno de los principales sujetos políticos, de ninguna manera el único o necesariamente el vanguardista, en el caso ecuatoriano diría es el movimiento indígena, que habría que verlo en plural. No como algo unificado con posiciones sólidas indiscutibles. Un dato adicional. Uno de los mayores riesgos que hay es, por un lado, creer que lo indígena es una maravilla e idealizarlo, y esperar que solo desde ahí vengan las respuestas, y quedarnos simplemente en una repetición jaculatoria: el *buen vivir*, el *buen vivir*, el *buen vivir*... Y lo otro es tratar de meter información al *buen vivir* desde afuera y que eso nos lleve a un *sumak kawsay new age*, que es lo que está sucediendo en Quito. Ustedes han visto, los letreros que hay en las calles. El “Quito del buen vivir”, ¡para los autos el buen vivir! Eso es perverso. Es tremendamente perverso.

Entonces, se podría decir, son las comunidades indígenas los actores políticos con capacidad de cambio. También están los otros movimientos sociales. Y en términos más amplios, otros grupos sociales: ecologistas, mujeres, estudiantes, pobladores y algunos partidos políticos que se adhieren a la tesis del *buen vivir* –no sé si conociendo en profundidad lo que eso significa–.

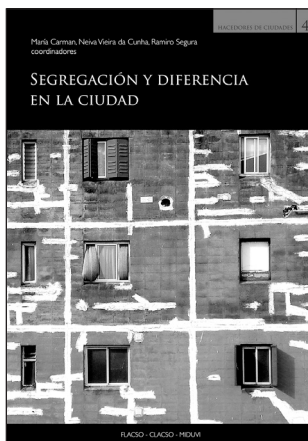
Además de las visiones indígenas del Abya-Yala hay otras muchas aproximaciones a pensamientos filosóficos de alguna manera emparentados con la búsqueda del *buen vivir*. Este, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en diferentes períodos en diferentes regiones de la Madre Tierra. Aunque se le puede considerar como uno de los pilares de la cuestionada civilización occidental, en este esfuerzo colectivo por reconstruir/construir un rompecabezas de elementos sustentadores de nuevas formas de organizar la vida, se pueden recuperar elementos de la “vida buena” de Aristóteles.

Adicionalmente, sabemos con certeza que la Madre Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos repitan el consumismo y el productivismo propios de los países industrializados. Los seres humanos no solo que deben convivir con la naturaleza de forma armoniosa, sino que los seres humanos formamos parte de ella.

Hay argumentos potentes para no caer en la trampa de conceptos como el “desarrollo sustentable” o “capitalismo verde” que no afecte el proceso de revalorización del capital; es decir, el capitalismo. El mercantilismo ambiental no contribuye a mejorar la situación, la empeora. También debemos estar alertas sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia y en la técnica.

El *buen vivir*, para concluir, no sintetiza una propuesta monocultural. El *buen vivir* es un concepto plural –buenos convivires– que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Con este concepto, en palabras de los zapatistas, enfrentamos la construcción de imaginarios utópicos que conducen al mundo en el que caben todos los mundos. Pero, eso sí, mundos sustentados en las equidades, en la igualdad, en la libertad y en la vida en armonía entre seres humanos, entre sí y con la naturaleza. Una tarea que, por lo demás, exige siempre más democracia, nunca menos.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Edición especial

Segregación y diferencia en la ciudad

María Carman, Neiva Viera da Cunha,

Ramiro Segura

Flacso Sede Ecuador, 2013

228 páginas

Este libro es el resultado del intercambio, el diálogo y el debate entre investigadores de la región acerca de los procesos de segregación urbana en ciudades latinoamericanas que se desarrolló en el marco del Grupo de Trabajo “Hábitat Popular e Inclusión Social” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. El abordaje antropológico de los procesos de segregación socioespacial que comparten la totalidad de los artículos que integran el presente volumen constituye un valioso aporte a la discusión sobre las modalidades y la especificidad de la segregación socioespacial en las ciudades latinoamericanas así como acerca de las relaciones entre desigualdad y diferencia en la ciudad contemporánea.

t

temas

“Corriendo de atrás”. Análisis de los concejos vecinales de Montevideo*

“Running from Behind.” An Analysis of the Neighborhood Councils of Montevideo

Paula Ferla

Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Católica del Uruguay.
Correo electrónico: pferla@correo.uca.edu.uy

Alejandra Marzuca

Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Católica del Uruguay.
Correo electrónico: a.marzucaperera@gmail.com

Uwe Serdült

C2d, Centre for Democracy Studies Aarau (ZDA), Universidad de Zurich, Suiza.
Correo electrónico: uwe.serdult@zda.uzh.ch

Yanina Welp

C2d, Centre for Democracy Studies Aarau (ZDA), Universidad de Zurich, Suiza.
Correo electrónico: yanina.welp@zda.uzh.ch

Fecha de recepción: mayo 2013
Fecha de aceptación: octubre 2013

Resumen

Con la intención de profundizar en uno de los temas centrales para la investigación actual sobre democracia participativa, este trabajo analiza la incidencia del diseño institucional sobre la participación ciudadana, centrándose en una experiencia concreta: los concejos vecinales de Montevideo. Con esta intención se analiza a) el diseño institucional de dichos concejos, b) su incidencia sobre la definición de políticas públicas, c) su funcionamiento en tanto “escuelas de ciudadanía” y d) los niveles de adhesión ciudadana que convocan. Las conclusiones del estudio señalan que el diseño limita considerablemente los resultados de los concejos vecinales tanto en términos de la influencia que tienen en la toma de decisiones como para el desarrollo de virtudes cívicas y capital político. Asimismo se concluye que el declive de la participación a lo largo del tiempo se relaciona con el diseño institucional.

Descriptor: democracia participativa, concejos vecinales, Montevideo, participación ciudadana, escuelas de ciudadanía.

Abstract

With the intention of exploring one of the central themes in current studies on participatory democracy, this study analyzes the influence of institutional design on citizens' participation, focusing on a concrete experience –the neighborhood councils of Montevideo. The following is analyzed: a) The institutional design of these councils, b) The influence of these councils on the definition of public policies, c) Their operation as “citizenship schools,” and d) The levels of citizen support that they convoke. The conclusions of the study signal that design considerably limits the performance of neighborhood councils in terms of both the influence that they have in decision-making as well as the development of civic virtues and political capital. Thus, it is concluded that declines in participation over time is related to institutional.

Key words: participatory democracy, neighborhood councils, Montevideo, citizens' participation, citizenship schools.

* Queremos agradecer a los evaluadores de este artículo por sus útiles comentarios, también a los investigadores del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Católica del Uruguay y a Benjamin Goldfrank por sus comentarios a versiones previas de este artículo.

Introducción

Desde fines de la década del ochenta la idea de promover una democracia participativa ha ganado enorme adhesión en toda América Latina y especialmente en América del Sur. Movimientos y partidos de izquierda que habían renovado su ideario para competir en el escenario electoral, como Izquierda Unida (IU) en Perú, Causa Radical (CR) en Venezuela, el Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil o el Frente Amplio (FA) en Uruguay, alcanzaron gobiernos locales e introdujeron instancias de participación en la toma de decisiones y mecanismos de rendición de cuentas. Paradójicamente, mientras muchos de estos proyectos no prosperaron (IU y CR perdieron respaldo electoral tempranamente), la democracia participativa sí se instaló en la agenda regional y también consiguió apoyo en otros lugares del mundo, especialmente en Europa (Sintomer, 2008).

Entre las propuestas más longevas se encuentra la iniciada en Brasil por el PT y en Uruguay por el FA, pero mientras la primera ha llamado la atención de la literatura internacional, la mayoría de los estudios sobre la experiencia uruguaya —y montevideana en particular— no han trascendido el ámbito local o se refieren a los inicios de la experiencia (Goldfrank, 2002; Veneziano, 2005; Sierra y Charbonier, 1993) sin ocuparse de su evolución más reciente.

A pesar del creciente número de estudios sobre democracia participativa muchas preguntas permanecen abiertas, lo que se explica por el mismo carácter inconcluso de las iniciativas, pero también por cierto optimismo que impregnó los primeros trabajos y por cierto resquemor frente a visiones críticas que podrían ser percibidas como un ataque a las experiencias participativas. Asumiendo, por el contrario, la apuesta por el fortalecimiento de los espacios de participación, queremos enfocarnos aquí en una cuestión que consideramos clave: la influencia del diseño institucional sobre la participación, centrándonos en el análisis de los concejos vecinales de Montevideo¹. El trabajo analiza los alcances y limitaciones del diseño institucional y la medida en que este condiciona la incidencia de los concejos vecinales en la definición de políticas públicas, su funcionamiento en tanto promotores de la formación de capital político (“escuelas de ciudadanía”) y la participación que convocan estos dispositivos. A continuación, presentamos someramente estas dimensiones, en el apartado siguiente nos centramos en el análisis del origen y competencias de los concejos vecinales y posteriormente abordamos sus resultados, funcionamiento interno y relación con otros actores, así como sus niveles de participación —perfil de participantes y adhesión ciudadana—.

El trabajo se basa en dos fuentes: la primera, una investigación que incorpora el análisis del contexto y las normas que han regulado los concejos vecinales, al que se

1 El Departamento de Montevideo es capital política y administrativa de la República Oriental del Uruguay. Tiene 1 319 108 habitantes, aproximadamente el 40% de la población del país (datos del 2011, *Uruguay en Cifras 2012*, en www.ine.gub.uy)

suma un extensivo trabajo de campo organizado a partir de entrevistas, formularios autoadministrados y talleres de discusión con concejales, autoridades políticas locales y departamentales, referentes sociales y personal administrativo²; la segunda, una revisión de estadísticas de participación.

Estado de la cuestión: participación política y democracia

Participación y diseño institucional

El concepto de participación política es terreno de disputa entre nociones diferentes de democracia (Teorell, 2006). Para algunos la función de la participación es informar a los gobernantes de las preferencias y necesidades del público. Como señala Verba, “la participación es un mecanismo para la representación, un medio por el cual los gobernantes son informados de las preferencias y necesidades del público y son inducidos a responder a esas preferencias y necesidades” (1996: 1). Otros entienden la participación como deliberación y, en este sentido, la asocian al proceso de formación de opiniones, lo que contribuiría a incrementar virtudes cívicas, aun cuando no se llegue a la toma de decisiones (Teorell, 2006). En tercer lugar, en el modelo de democracia radical (Sousa Santos, 2004) la participación se entiende como la intervención directa de los ciudadanos en la definición de los asuntos públicos. Solapada o explícitamente, las instituciones que se crean para promover la participación ciudadana pueden observarse a través de este prisma.

El rechazo a una visión institucionalista, que asuma una relación relativamente lineal entre las instituciones y sus resultados, ha conducido a prestar menos atención al diseño institucional del que se merece (Schneider y Welp, 2011). Sostenemos, por el contrario, que el modelo más o menos explícito de acceso y funcionamiento de los mecanismos de consulta y decisión colectiva de grupos, asociaciones y ciudadanos tiene una influencia considerable para inhibir o impulsar la participación. De todos modos, aun considerando la importancia del diseño institucional, debemos subrayar el peso de las prácticas sociales y políticas sobre las consecuencias de la participación en términos de profundización de la democracia, incremento o no de la legitimidad y resolución (democrática o no) de los conflictos.

2 Dicha investigación se denominó “Descentralización y participación democrática en Montevideo: los concejos vecinales y un aporte sobre la cuestión metropolitana”, fue elaborada por el Centre for research on Direct Democracy (c2d) de la Universidad de Zurich, el Instituto de Estudios del Desarrollo Regional y Local (IDEL) de la Universidad Católica del Uruguay, el Instituto de Ciencia Política de la Universidad de la República, el Plan Cuenca del Arroyo Carrasco (Uruguay Integra, Intendencias de Montevideo y Canelones) y la Defensoría del Vecino de Montevideo. El trabajo de campo estuvo a cargo de Paula Ferla y Alejandra Marzuca, se desarrolló entre 2009 y 2010, e incluyó la realización de 44 entrevistas semiestructuradas individuales y grupales, la aplicación de 95 cuestionarios autoadministrados, la realización de cinco talleres de análisis con los concejos vecinales y un taller de devolución y validación de los resultados primarios (para detalles ver Ferla et ál., 2012).

En pocas palabras, entendemos aquí el diseño institucional como las competencias y procedimientos formales que promueven unas formas de participar. Posteriormente, el análisis de dicha participación incorpora otras variables para comprender cabalmente los resultados. A partir del análisis de los concejos vecinales buscamos observar el modelo democrático con el cual esta institución se asocia a través del estudio de las competencias atribuidas y los mecanismos en funcionamiento.

Incidencia en la definición de políticas

Las instituciones funcionan cuando son entendidas, avaladas y aceptadas por quienes están sujetos a ellas (Ostrom, 1986). O'Donnell (1996) indica que las instituciones determinan qué agentes –sobre la base de qué recursos y procedimientos– se aceptan como participantes válidos en los procesos de tomas de decisión. Aquí nos ocuparemos de analizar la incidencia de los concejos vecinales en la definición de políticas públicas, tanto a partir de sus logros como de su relación con el Gobierno, esto teniendo en consideración que por su carácter consultivo los concejos vecinales no tienen una incidencia directa en la definición de políticas que afecten al territorio.

“Escuelas de ciudadanía”

Las instituciones de participación ciudadana pueden entenderse como “escuelas de ciudadanía”, concepto acuñado para describir la forma en que a través de la deliberación y la participación en procesos de toma de decisiones, y de la elaboración colectiva de criterios justos, los ciudadanos desarrollarían virtudes cívicas (solidaridad, tolerancia, responsabilidad) y también capital político (Schugurensky, 2004; Pinnington y Schugurensky, 2010). El capital político, entendido como la capacidad para el autogobierno y la influencia en la toma de decisiones, incluye cinco componentes: conocimiento, habilidades, actitudes, distancia del poder y recursos. De esta manera comprende tanto la formación de aptitudes individuales y colectivas como el contexto de funcionamiento (autonomía en relación con el poder) y la capacidad de intervención (competencias, medios, etc.). Aquí nos ocuparemos de este aspecto mediante el análisis de las condiciones en las que los concejos vecinales pueden funcionar como “escuelas de ciudadanía”, y prestaremos especial atención a la cuestión de si puede circunscribirse este análisis a los procesos deliberativos en sí mismos o éstos dependen más bien del diseño institucional.

¿Quiénes participan?

Una última cuestión que ha alimentado el debate más reciente sobre la democracia participativa se refiere a la cantidad y perfil de los participantes (Fung, 2003). Nume-

rosos estudios han mostrado que en general las instituciones de democracia participativa convocan a porcentajes limitados del electorado. Goldfrank (2011) señala, por ejemplo, que las experiencias más exitosas apenas rondan un 10% de participación. Esto abre un debate en torno a la legitimidad y representatividad de estas instituciones, que sus defensores cierran al afirmar que el objetivo es complementar y fortalecer la democracia representativa al orientarse especialmente a dar voz a quienes no la tienen (Goldfrank, 2011; Pinnington y Schugurensky, 2010). Exploraremos entonces la evolución de la participación, los perfiles de los participantes y, en una aproximación cualitativa a las percepciones de los involucrados, los incentivos o desincentivos que han enfrentado los ciudadanos para votar y/o integrarse a los concejos vecinales.

Análisis de los concejos vecinales

Origen y competencias formales

Como resultado de las elecciones de 1989, por primera vez una coalición de izquierda, el Frente Amplio (FA), llegó al gobierno de Montevideo³, desde donde promovió inmediatamente la descentralización participativa para mejorar la gestión y renovar la dinámica democrática del departamento. El inicio del proceso estuvo marcado por intentos de bloqueo de parte de la oposición (partidos Colorado y Nacional) y la definición de instrumentos legales que el Ejecutivo departamental creó para encaminar su proyecto. Esto dio paso al acuerdo para la conformación de la Comisión Mixta de Descentralización (1991), que incluía a miembros del Gobierno, los partidos con presencia en el Legislativo y expertos en el tema. Como producto de esas negociaciones se crearon las tres figuras locales que se replicaron en las 18 zonas en las que se dividió el territorio: los centros comunales zonales, las juntas locales y los concejos vecinales. Esta estructura se mantuvo hasta 2010, cuando a partir de la entrada en vigencia de la Ley de Descentralización Política y Participación Ciudadana⁴ se crearon los gobiernos municipales, que sustituyeron en Montevideo a las juntas locales.

Los centros comunales zonales continúan administrando los servicios y gestiones vinculados al Gobierno departamental (Intendencia) en cada zona. Están bajo la responsabilidad de un director, que es funcionario de carrera y se integran con personal administrativo y técnico. Se rigen por decretos departamentales y por el estatuto del funcionario. Las juntas locales (ahora reemplazadas por los gobiernos municipales)

3 El acceso al Ejecutivo departamental y, automáticamente, a la mayoría absoluta en el Legislativo (al menos 16 de los 31 ediles) en el período 1990-1995, en Montevideo, constituye la primera experiencia de un Gobierno de izquierda en Uruguay. Desde entonces el FA ha ganado las siguientes cinco elecciones.

4 Ley 18.567 y posteriores ajustes: 18.644, 18.653 y 18.659 (promulgaciones 2009-2010).

ejercían la superintendencia de los centros comunales zonales, y tenían la potestad de programar obras y servicios para las zonas. No disponían de recursos directos ni de potestad de ordenar gastos ni contraer deuda. Estaban integradas por cinco miembros representantes de los partidos políticos. Eran cargos honorarios, designados por el Intendente Departamental, quien consideraba las sugerencias de los partidos respetando al colectivo político mayoritario para el nombramiento de Presidente de la Junta. Su reglamentación era departamental y nacional (decretos de creación y funcionamiento, Constitución de la República y Ley Orgánica Municipal 9.515). Los concejos vecinales eran y siguen siendo ámbitos de participación ciudadana para el asesoramiento, propuesta, seguimiento y control de la gestión, y están integrados por ciudadanos de cada zona, electos por los vecinos⁵.

Este primer modelo permitió desarrollar la desconcentración administrativa y de servicios, delinear una descentralización política fuertemente ligada a los partidos y con grandes limitaciones en materia decisoria (Veneziano, 2005; Schneider y Welp, 2011), a la vez que pautó un nuevo espacio de participación social al que posteriormente se sumaron otras iniciativas, como el presupuesto participativo⁶ y figuras como la Defensoría del Vecino de Montevideo.

La creación del tercer nivel de gobierno en todo el país avanzó en la descentralización y la representación política: definió a los gobiernos municipales como autoridades locales para el gobierno y la administración y amplió las competencias que hasta entonces tenía un tercer escalón difuso, heterogéneo y débil (Ley 18.586). Con carácter electivo, dichos gobiernos, integrados por un alcalde y cuatro concejales municipales, tienen capacidad de administrar presupuesto y contraer deuda. La ley llevó a Montevideo a adaptarse, esto es, reagrupar las 18 zonas en que se dividía, con sus respectivos centros comunales zonales y concejos vecinales, en 8 municipios con lo que actualmente más de un Concejo refiere a la misma contraparte política a nivel local.

Si bien estos cambios repercuten sobre los concejos vecinales, su propia definición no ha sufrido modificaciones relevantes⁷. Desde su creación en 1993 los concejos vecinales tienen la función de asesorar a los órganos del Gobierno departamental y generar iniciativas que contribuyan al mejoramiento de la gestión local, así como

5 Se crea la figura del secretario (cargo de confianza designado por el Intendente) articuladora entre estos órganos y la Intendencia, y para coordinar entre estos y las direcciones departamentales se creó el Departamento de Descentralización. Ambos fueron eliminados con la nueva estructura administrativa.

6 Desde 1990 el Gobierno promovió la participación en la elaboración presupuestal mediante los “Compromisos de Gestión”, donde los concejos vecinales han tenido un rol destacado, al recibir, analizar y priorizar las necesidades y demandas de la población en materia de obras y servicios. Desde 2006, luego de una evaluación crítica del proceso, se inició la segunda etapa del presupuesto participativo. Aunque mantiene esta modalidad para definir el destino de algunos recursos provenientes de áreas ejecutivas de la administración, se ha habilitado a ciudadanos mayores de 16 años, organizaciones sociales e instituciones para que propongan y voten proyectos a realizar.

7 Aunque el impacto de estos cambios en los concejos vecinales no forma parte de los análisis del presente artículo pueden consultarse los Decretos N° 33.209, 33.227 y 33310 sobre descentralización política y administrativa de Montevideo.

colaborar en la definición del presupuesto departamental y en el seguimiento, control y evaluación de la gestión del Gobierno⁸.

Aunque se les atribuyen potestades de contralor, no se generaron los collares normativos que los ligan a los actores de Gobierno, por lo que esta función es más testimonial que real. Sus funciones pueden resumirse en las siguientes: a) ser portavoces de las necesidades, demandas y propuestas de los barrios ante las autoridades de Gobierno, b) estimular la participación de los ciudadanos en la gestión municipal, c) promover la solidaridad a nivel zonal, d) asesorar a los actores de Gobierno y e) generar iniciativas que contribuyan al mejoramiento de la gestión. En síntesis, puede observarse que el diseño de los concejos vecinales no los ubica como instituciones de intervención directa en la toma de decisiones sino como mecanismos para informar a quienes tienen capacidad de intervenir y como espacios de deliberación. A continuación analizaremos su influencia (indirecta) en la definición de políticas públicas, así como el desempeño de su intermediación entre ciudadanos y representantes, considerando también el espacio deliberativo (funcionamiento interno) y sus características.

Incidencia en las políticas que afectan al territorio⁹

La influencia de los concejos en los programas, políticas y acciones gubernamentales que afectan a sus territorios puede tener lugar a través del asesoramiento a los representantes del Gobierno departamental y local, y mediante la generación de propuestas. En el primero de los casos, aquellos temas que desde la óptica del Gobierno requieren ser consultados pasan a formar parte de la agenda de los concejos. En el caso de que los concejos generen propuestas, si éstas son tenidas en cuenta, se integran a la agenda gubernamental. Veamos cómo opera esta relación en la práctica.

La interacción de los concejos vecinales con el Ejecutivo departamental (Intendente y directores) muestra una serie de dificultades en buena medida referibles a la “distancia con el poder” (Schugurensky, 2004). Desde la perspectiva de los concejales, los escasos espacios de consulta del Ejecutivo a los concejos vecinales respecto de las decisiones que afectan al territorio hacen que la relación diste de ser fluida. Se percibe que el Gobierno, en general, no rinde cuentas sobre las decisiones que toma,

8 Decreto 26.019, 1.º julio 1993, modificado sucesivamente y posteriormente derogado junto con esas modificaciones por el decreto 28.119, 2 julio 1998. Nueva redacción dada por el Decreto 30.660, 10 marzo 2004. Luego modificado en referencia a: i) la edad para ser elector (pasa de mayores de 18 a mayores de 16 años) (Decreto 32.492, 15 mayo 2008); ii) la aplicación de la ley de descentralización y participación ciudadana, la edad para ser elegible (pasa de mayores de 18 a mayores de 16 años) y a la cantidad de firmas requeridas como aval para postularse (de 10 a 20) (Decreto 33.478, 1.º julio 2010) y, finalmente iii) al respecto del mínimo necesario de integrantes para conformar un concejo (de 25 a 15) (Decreto 33.908, 15 septiembre 2011).

9 Los apartados 2.1 y 2.2 están basados en el trabajo de campo (ver nota al pie 2), que se centró en el estudio de los Concejos 1, 3, 8, 9, 13 y 17 en la etapa previa a la instalación de los Gobiernos municipales. Por un análisis detallado ver Ferla et ál., 2012.

no incorpora sus propuestas y tiene dificultades para cumplir en tiempo y forma los compromisos que asume ante ellos. En varias entrevistas se utiliza el término “verticalazos” para describir el accionar del Ejecutivo. Asimismo se observa que el relacionamiento con el Legislativo departamental se limita a instancias puntuales y, en la mayoría de los casos, está marcado por la conflictividad¹⁰.

Por su parte, la relación con el órgano político local¹¹ es clave tanto por ser una vía de acceso a información como porque afecta el margen de incidencia de los concejos en su jurisdicción. Para los concejos vecinales, acceder en tiempo y forma a la información que requieren para su tarea, percibir que el órgano político los consulta frente a temas relevantes y que su asesoramiento o propuestas se consideran para la decisión final son los principales elementos que alimentan una valoración positiva de la relación que se establece entre gobernantes locales y concejos. Las siguientes palabras de un concejal entrevistado reflejan un caso de valoración negativa:

[...] las decisiones vienen una vez cada mil años y generalmente se hace lo contrario a lo que opina el concejo vecinal, si queremos pavimentar una calle, se pavimenta otra, si le das prioridad a una cosa, se prioriza otra [...]. Siento un poco de frustración. El órgano máximo es el concejo vecinal, pero hay cosas que no pasan por el concejo, se ejecutan en otro ámbito y dejan por fuera al concejal que tiene un papel importante porque es el que recibe los reclamos y las cachetadas de los vecinos (entrevista 8/12/2009).

El hecho de que las entonces juntas locales incorporaran a los concejos en su gestión parece haber dependido de las características personales de ediles y secretarios y de la forma en que conciben el rol del concejo. La posición en la que los sitúan (proximidad o distancia) está mediada por la imagen que éstos proyectan de sí mismos, así como por la experiencia que pueden haber adquirido los miembros de la junta que antes fueron concejales o militantes sociales. Un concejal señalaba que: “[...] a la junta el concejo vecinal le da más problemas que soluciones. Son como una piedra en el zapato, todo el día se quejan, exigen cosas y no dan mucho a cambio” (entrevista 8/12/2009). Otra voz apunta: “Como no tenemos poder lo único que hacemos es reclamar y reclamar, como los propios vecinos, entonces no tiene sentido si no tenemos un poder más fuerte” (entrevista 29/11/2009). Nuestro análisis se refiere al período previo a la creación de los ocho municipios (ver más arriba). Considerando que en la actualidad más de un concejo vecinal se relaciona con un municipio, a menos que se generen nuevos mecanismos de asociación entre concejos podemos prever que las capacidades de negociación de estos se debilitarán aún más.

10 Los entrevistados destacan dos oportunidades en las que los concejos fueron consultados pero sus opiniones no fueron tenidas en cuenta: la creación de una Defensoría del Vecino y el proyecto departamental que elaboró el Gobierno de Montevideo para implementar la ley 18.567.

11 Cuando se llevó a cabo la investigación en que se basa el presente análisis todavía funcionaban las juntas locales.

En definitiva, observamos que el concejo vecinal no es considerado un actor relevante per se sino que en el funcionamiento, algunos logran convertirse en interlocutores reconocidos. Lo que depende más de variables personales que institucionales. Esto se refleja también en los logros concretos obtenidos por los concejos.

Las entrevistas a concejales mostraron dificultades para identificar logros de los concejos vecinales. Muchos señalan el fortalecimiento del espacio participativo: “la madurez lograda para hacer propuestas” o “mantener a las comisiones integradas”; otros mencionan cuestiones que se refieren a logros de la gestión gubernamental propiamente dicha: “el 90% del alumbrado público de la zona”, “recuperación de la plaza de deportes”. Esto se explica por las funciones consultivas y porque las acciones son producto de la coordinación entre varios actores. Nuestra observación muestra que los principales logros se refieren al asesoramiento para la realización de obras y la prestación de servicios públicos en la zona, las políticas culturales, de vivienda, de género y salud. Por su parte aparecen concejos vecinales más proactivos que, además de asesorar, generan iniciativas para atender temas locales, despegándose del Gobierno local y departamental. Como ejemplos se destacan: el apoyo para la reapertura de un centro hospitalario y la creación de una policlínica, la apertura de centros educativos, el impulso a cooperativas de vivienda, la creación de un centro de atención y escucha para usuarios de drogas y sus familias y a productores rurales¹². ¿Son estos logros “suficientes” para mantener el valor de la institución y atraer la participación ciudadana?

¿“Escuelas de ciudadanía”?

Los concejos vecinales tienen autonomía para definir su régimen de funcionamiento y forma de integración siempre y cuando tengan entre 15 y 40 miembros; su organización considere instancias de plenario, trabajo en comisiones temáticas y un órgano ejecutivo (mesa ejecutiva) que oficie como espacio de articulación, coordinación y planificación; y que cada uno de sus órganos sesione regularmente (semanal, quincenal, mensual). El principal mecanismo para tomar decisiones es la votación y se resuelve por mayoría simple. Pueden proponerse como candidatos a concejales individuos que cuenten con una residencia personal, laboral o social en la zona y tengan el apoyo de organizaciones de base territorial o el respaldo de otros vecinos (20 firmas de aval).

El funcionamiento de una institución participativa como “escuela de ciudadanía” incluye, entre otros, la elaboración colectiva de criterios justos y el desarrollo de virtudes cívicas como tolerancia y sentido de la responsabilidad. En los concejos vecinales estos aspectos se relacionan con la tensión observada entre la procedencia particularista de los concejales (son miembros de una organización, barrio o sub-

12 Muchas de estas propuestas se canalizan a través del presupuesto participativo y en algunas oportunidades los concejos vecinales interactúan con otros actores para gestionarlas (redes interinstitucionales).

zona del centro comunal zonal) y la lógica integradora que se espera que prime al momento de aproximarse tanto a los problemas y necesidades de territorios diversos (con recursos económicos limitados) como a las prioridades de sus interlocutores políticos y administrativos. Esto obliga a construir un equilibrio entre las demandas de los “electores” directos, las necesidades de toda la jurisdicción y la agenda particular del Gobierno. Un equilibrio así, es posible cuando el desarrollo de la visión global necesaria para constituirse como ámbito que representa al territorio no quebranta la dinámica de representatividad de cada concejal, lo que en general sucede cuando los concejales emprenden procesos de rendición de cuentas, información y devolución a los colectivos de referencia. Un concejal lo resume con las siguientes palabras: “Luego de que uno está acá empieza a priorizar [...] Deja de lado las necesidades de uno para contribuir con las de otros [...] también trato de hacerles ver a mis vecinos que Jardines de Peñarol no es todo Montevideo, es un puntito dentro de la ciudad y que hay otros lados con más necesidades” (entrevista 18/11/2009). Los concejales plantean que muchas veces las expectativas de los vecinos u organizaciones que los promovieron constituyen un obstáculo para considerar otros planteos y desarrollar una forma de trabajo inclusiva. Este aspecto incide a su vez, en la legitimidad que los concejos logran ante otros actores (principalmente los políticos y administrativos locales) ya que da cuenta de la capacidad para ejercer el rol de “representante social” o “caja de resonancia” vecinal que se les atribuye.

Los temas y la forma en la que éstos ingresan a la agenda de trabajo de los concejos reflejan el margen de autonomía que consiguen puesto que aquí entran en tensión los requerimientos y cronogramas del Gobierno (reuniones a pedido del gobierno, firma de expedientes, pedidos de información o relacionados con el apoyo a políticas, programas o iniciativas departamentales y consultas específicas) con los temas que los concejales acercan al colectivo. Los casos estudiados muestran que los más autónomos del aparato institucional local y departamental son aquellos que logran impulsar temas de interés propios por lo que no siempre su único interlocutor es la estructura local o departamental de Gobierno¹³. Una integrante del equipo social de un centro comunal zonal destaca esta capacidad del concejo: “Sus preocupaciones exceden lo municipal, trabajan otros temas, no están atrapados por el sistema municipal, exclusivamente por las temáticas municipales [...]. Logran trabajar más en lo social” (entrevista 27/10/2009). Pero hay casos opuestos como indica un concejal: “Existen cronogramas centrales que hay que respetar, vienen muchas cosas desde la intendencia que interfieren con lo que se planifica desde el concejo vecinal. Se va corriendo de atrás” (entrevista 14/12/2009).

13 Estos Concejos han incorporado como temas de trabajo asuntos emergentes del territorio que no ingresan necesariamente por la vía del Gobierno, por ejemplo: la reactivación de zonas comerciales, la apertura de centros educativos para niños y adolescentes, el apoyo a productores rurales, la rehabilitación de zonas urbanas deterioradas o el desarrollo de proyectos culturales.

Por otra parte, si bien los concejos vecinales suelen estar abiertos a la participación de otros vecinos que no sean miembros del concejo (en apoyo de las comisiones, en las instancias de plenario o en los concejos abiertos); el análisis sobre la forma y frecuencia de la relación entre concejos vecinales y vecinos y organizaciones indica discontinuidad y ausencia de procedimientos instituidos, lo que resulta en una baja inserción en la sociedad local. Aún cuando se identifican casos que han implementado estrategias puntuales de contacto, o que algunas de sus comisiones han desarrollado un trabajo inserto en la comunidad, estas prácticas son excepcionales. En general, la vinculación de los concejos y la sociedad local ocurre a través de acciones individuales de los concejales. Un técnico señalaba, sintetizando la opinión de muchos: “La sociedad civil obvia al concejo vecinal, no lo precisa, no les interesa. La gente no cree en el concejo, no lo visualiza como un órgano importante. Sí a los líderes, a los concejales activistas, por su carisma como vecinos, como referentes barriales. Hay relacionamiento personal, a título individual porque tal concejal conoce a tal, pero como cuerpo no hay planificación” (entrevista 9/2/2010). De manera que, las organizaciones y vecinos acuden a los concejos con muy poca frecuencia, en el marco de situaciones muy concretas. Todo lo cual resulta en una tensión en la relación con la ciudadanía.

En todos los casos, se destaca que los Concejos ocupan la mayor parte de su tiempo en tareas de gestión y que esto va en detrimento de la interlocución con vecinos y organizaciones sociales. En palabras de un concejal: “No tenemos mucho tiempo para dedicarle al barrio, tenemos que participar de comisiones temáticas, de talleres, ir a la IMM [Intendencia Municipal de Montevideo], etc. Es imposible abarcar todo, más la integración a la organización y el trabajo de cada uno” (entrevista 6/10/2009). Esto repercute en una forma de trabajo de espaldas o aislada de la sociedad local, lo que genera el distanciamiento de las organizaciones sociales existentes (incluso de aquellas a las que se pertenece), así como problemas para que desde los concejos se fomente la organización a nivel local y la participación de la comunidad. Los vecinos en general no conocen qué es el Concejo, cuáles son sus funciones, cuáles son los temas que allí se abordan, qué logros tiene y quiénes son los concejales. En la percepción de los concejales una dificultad para relacionarse con los vecinos es que esperan que el concejal resuelva o ayude a satisfacer su demanda o el reclamo, desconociendo que el Concejo no tiene potestades resolutorias: “[...] el concejo es algo que no llama la atención, si no resolvés el concejo es como cualquier vecino” (entrevista a concejal, 18/12/2009). Esta suerte de círculo vicioso es fuente de cuestionamientos a la legitimidad y utilidad del propio Concejo, el que en general no se visualiza como un órgano referente de la comunidad¹⁴. ¿Cómo se traduce esta situación en la dinámica participativa?

14 Un análisis de redes lo confirma al indicar que el concejo vecinal junto con las empresas se perciben como las instituciones con menor prestigio. Asimismo, se percibe que la influencia del concejo vecinal en la definición de políticas públicas que afectan al barrio es muy baja, salvo en una zona en donde dicha influencia es media (ver Ferla et ál., 2012).

La participación: números y voces

Un promedio de 82 000 ciudadanos sufragaron considerando las ocho instancias de votación para la conformación de los concejos vecinales (período 1993-2011). Esto supone que del total de habilitados para votar, lo hicieron entre el 7% y el 10,8%¹⁵. Si bien el año de inicio de las votaciones es el que registró la adhesión más baja (1993 con 68 558 votantes), la tendencia fuerte de crecimiento sucede entre 1995 y 1998 (hasta alcanzar 106 909 votantes). A partir de entonces se observa un declive más o menos sostenido, que no se ha visto afectado por la realización de elecciones conjuntas a Presupuesto Participativo (tres de las cuatro votaciones fueron en conjunto con las elecciones de concejos vecinales); ver Tabla 1.

Tabla 1: Votantes habilitados y efectivos (concejos vecinales y presupuesto participativo) y concejales vecinales (postulantes y electos)

	1993	1995	1998	2001	2004	2006*	2007**	2008*	2011*
Habilitados para votar	988 755	988 755	988 755	988 755	990 610	990 610	1 030 594	1 030 594	1 030 594
Votantes efectivos	68 558	82 496	106 909	100 552	76 643	713 72	74 727	74 123	72 473
Porcentaje de votantes / habilitados	6,9%	8,3%	10,8%	10,2%	7,7%	7,2%	7,3%	7,2%	7,0%
Postulantes a concejos vecinales	1 779	1 901	1 962	2 123	2 054	1 376	--	1 032	972
Concejales electos	629	598	623	639	625	627	--	621	557
Porcentaje de habilitados / postulantes	0,17%	0,19%	0,19%	0,21%	0,20%	0,13%	--	0,10%	0,09%

(*) Votación simultánea de concejales vecinales y propuestas de presupuesto participativo.

(**) Votación de propuestas de presupuesto participativo.

Fuente: elaboración propia con base en documentos varios, disponibles en www.montevideo.gub.uy y a información de la Unidad de Estadística de la Intendencia de Montevideo.

Durante las últimas cinco elecciones el número de candidatos se redujo a menos de la mitad, pasando de 2 123 en 2001 a 972 en 2011, estos años fueron, respectivamente, los de mayor y menor cantidad de interesados. Esto implica que los aspirantes a concejales han estado entre el 0,9% y el 0,21% del electorado montevideano. Por

15 Las elecciones se realizan dentro de los doce meses contados a partir de la “iniciación de las funciones del Gobierno Departamental” y en “el tercer año del respectivo período de gobierno”. Decreto 30.660 04/03/2004. El calendario electoral se modificó de forma extraordinaria en 2009 y 2010, cuando no se realizaron elecciones por ser años de elecciones nacionales y departamentales/municipales respectivamente.

otra parte, si bien el promedio total de concejales electos se sitúa en los 615, la última elección puso a disposición la menor cantidad histórica de cargos: 557. Esto responde a que algunos concejos decidieron disminuir la cantidad mínima de titulares necesaria para conformarse. A partir de 2011 la normativa departamental habilita a que sean 15 (antes el mínimo era 25). El Gobierno argumentó que estas modificaciones respondían a los cambios en los límites territoriales que supuso la implementación de los nuevos municipios. Hay quienes señalan, sin embargo, que durante las últimas elecciones los postulantes han sido menos que los cargos a cubrir y es ese el principal motivo para habilitar la reducción en la conformación de los concejos¹⁶.

Por su parte, la cantidad promedio de titulares por Concejo es de 34 para todo el período. En 2011 cinco de los dieciocho concejos vecinales eligieron cuarenta concejales titulares; solamente un Concejo (el 18) se ha mantenido con la integración titular máxima durante las ocho elecciones y, junto con el Concejo 1 (conformado por 28 integrantes) constituyen los únicos dos casos que no han variado su integración desde su creación. Menos de la mitad de los concejos (siete) llegan a 2011 con el número máximo de su propia integración, el resto redujo su cantidad de miembros entre dos y dieciocho cargos durante todo el período.

Por otra parte, los datos recogidos no permiten suponer que exista un efecto compensatorio al dar voz a los sectores marginados o más desfavorecidos, por el contrario, en Montevideo quienes participan mayoritariamente como concejales se corresponden con el perfil de las clases medias, adultos especialmente (los jóvenes no tienen una participación destacada en los concejos vecinales)¹⁷. De acuerdo con los datos relevados en las instancias de taller, entre 2009 y 2010 para 5 de los concejos estudiados más de la mitad de los participantes son hombres (58%). De todo el colectivo, sólo 9% son menores de 40 años, distribuyéndose el resto de manera similar entre los que tienen entre 40 y 60 (43%) y los que tienen más de 60 (45%). El 49% de los concejales ubica el secundario como el nivel educativo alcanzado, la otra mitad divide entre aquellos que tienen primaria (23%) y aquellos que tienen educación universitaria (26%). El 66 % de los entrevistados trabaja. Por otra parte, el 45% señala que éste no es su primer período como concejal. En nuestra opinión, esto no es un argumento para descalificar la participación canalizada a través de este mecanismo, sí sostenemos que la institución tal como está definida es insuficiente para dar voz y poder a la ciudadanía, y que estas limitaciones generan desencanto mientras contribuyen a la desvalorización de los espacios participativos.

Los números de la participación, pese a estar en general por debajo del 10% de los habilitados, son satisfactorios al contrastarlos con otras experiencias semejantes en

16 “Concejos vecinales se achican por falta de candidatos”. El País, 17 septiembre 2011, Ciudades. Disponible en <http://tinyurl.com/k3kxznx>. También “1631 votantes menos que en 2008”. El País, 22 agosto 2013, Ciudades. Disponible en <http://tinyurl.com/l9gkwa8>

17 Lectura a partir de los perfiles de los miembros de los concejos vecinales estudiados que se encontraban en funciones durante la investigación.

la región (Goldfrank, 2011). Sin embargo, el declive del interés por participar debe ser analizado. Nuestra investigación muestra que durante la etapa inmediatamente posterior a la instalación de los concejos se destacó tanto el interés de los vecinos por ser concejales como el alto nivel de permanencia en el ejercicio de sus funciones. Se percibe que hubo un importante respaldo de organizaciones sociales de base territorial, lo que habría favorecido la incorporación de una visión global para abordar las problemáticas de la zona.

Posteriormente –desde 2004 en adelante– se observa un marcado descenso en la cantidad de interesados en convertirse en concejales así como en el nivel de permanencia de éstos en sus funciones. También existe acuerdo en torno al aumento de la cantidad de vecinos promovidos por firmas y una consecuente disminución de los representantes de organizaciones. El cambio tiende a explicarse por la disminución de las motivaciones de vecinos y organizaciones para integrar el concejo¹⁸, lo que se asocia, en primer lugar, al desgaste de los interesados en participar debido a –como sintetiza un concejal– lo “que se espera poder hacer desde el concejo y lo que realmente el Concejo puede y hace” (entrevista 8/10/2009), y en segunda instancia a la consolidación de una oferta local de respuestas públicas a temas y problemas de la zona que anteriormente requerían de una importante movilización de actores.

Por otra parte, se señala que los concejos se han transformado para muchos en una plataforma para acceder a la carrera política y que el propio partido de Gobierno los ha tomado como semillero de candidatos. Para algunos, esto tiene repercusiones positivas en la medida que ha contribuido a que el aparato de gobierno incorpore personalidades más propensas a dar respuestas a los vecinos. Otros señalan que el espacio del Concejo se desvaloriza al considerarse solo como un medio o una instancia de paso, a la vez que contribuye a la partidización de las discusiones que lleva a perder de vista el bienestar de la zona y de los vecinos al predominar intereses político partidarios en la argumentación de las resoluciones de los concejos.

Conclusiones

Una vez realizado el análisis podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, observamos que las escasas competencias que prevé el diseño de los concejos vecinales reducen su capacidad de influir en la definición de políticas públicas y explican, en cierta medida, la disminución de la participación tanto en las elecciones de concejales como en la misma postulación de candidaturas. Algunos aspectos del diseño de este

18 Un miembro de las organizaciones sociales consultadas sustenta esta perspectiva: “Al comienzo había mucho más afán de organizar, de participar en forma más organizada, con más conciencia. [...] Se fue gente importante, interesante del concejo, que encontraba que [el concejo] no era lo suficientemente efectivo o rápido o que no daba respuestas para sus vecinos. Se aburren en las reuniones y terminan desertando. No se tiene claro el rol de concejal, van con una iniciativa de sacar proyectos para su barrio y resulta que demora, que no hay respuesta” (entrevista 10/2/2010).

dispositivo atentan contra los objetivos que se espera que cumpla, ya que privilegian el trabajo hacia el interior del Concejo, desestimando la construcción de canales de comunicación e intercambio con el colectivo local. De esta manera, si los concejos vecinales en origen no cuentan con competencias que les permitan una incidencia directa, en su funcionamiento acaban perdiendo fuerza simbólica y representatividad, debilitando un rol de hecho difuso.

En vinculación con lo dicho, se ubican los problemas asociados a la incidencia de los concejos en la gestión local, que se realiza a partir del asesoramiento o la propuesta a los actores de Gobierno local y central. Aquí destacamos la precariedad de las garantías para que el trabajo de los concejos sea incorporado en las políticas que lleva adelante el Gobierno. La discrecionalidad de éste para incorporar o no el trabajo de los concejos afecta la motivación de participar y aumenta el riesgo de que, para obtener resultados, los concejos se conviertan en apéndices de la administración, viendo anulada su capacidad para generar parámetros de actuación propios. En casos extremos, al no lograr ubicarse en un espacio independiente, aparecen ante los vecinos, compartiendo costos de responsabilidades de gobierno que no tienen. A su vez, la asimetría de poder entre los órganos locales y los departamentales profundiza la brecha entre las expectativas de acción de los concejos y sus posibilidades reales. Si a esto le sumamos que el tipo de planteos que acercan los vecinos u organizaciones a los concejos es de corte particularista y con una clara tendencia a demandar competencias ejecutivas, obtenemos como resultado que la convivencia de múltiples expectativas con respecto al rol del Concejo es el origen de una profunda debilidad.

Retomando las ideas con que iniciamos este trabajo podemos concluir que aunque se observa la construcción de capital político en el funcionamiento de los concejos vecinales, especialmente en lo que refiere a la posibilidad de generar habilidades y actitudes (en casos en que se desarrollan visiones globales y la deliberación conduce a incrementar valores como la tolerancia y el civismo), los concejales enfrentan restricciones para la obtención de información debido a la distancia con el poder y a la falta de recursos. También los procedimientos burocráticos largos y complejos operan como obstáculos. Las escasas competencias del Concejo Vecinal hacen que las autoridades locales no estén obligadas a consultarlos o informarles. Esto genera un círculo vicioso de debilitamiento de la institución ya que los vecinos comienzan a identificar al concejo como un órgano con escasa incidencia y pierden interés por participar y por el concejo mismo. En este círculo vicioso los concejales no sienten que pueden influir en las decisiones, sus tareas no aparecen como eficaces y esto conduce a la desvalorización del rol y por ende del espacio participativo. En definitiva, si el diseño institucional no permite vincular al concejo vecinal con un proyecto de intervención directa de la ciudadanía, ya que no cuenta con competencias para la definición de políticas; por otro lado, las prácticas formales e informales tampoco le permiten

cumplir con éxito su rol de transmisor de necesidades y preferencias ciudadanas, pues aunque los procesos deliberativos funcionan, los concejales aumentan su frustración al observar que su tiempo y dedicación no deriva en una incidencia en lo que ocurre en el territorio.

Bibliografía

- Chávez, Daniel y Benjamin Goldfrank (2004). *La izquierda en la ciudad*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Ferla, Paula, Alejandra Marzuca, Alicia Veneziano y Yanina Welp (2012). *Descentralización y participación democrática en Montevideo: los Concejos Vecinales y un aporte sobre la Cuestión Metropolitana*. Montevideo: Defensoría del Vecino.
- Fung, Archon (2006). "Varieties of Participation in Complex Governance". *Public Administration Review*, Vol. 66: 66-75.
- Fung, Archon y Ollin Wright (2003). *Deeping Democracy: Institutional Innovation in Empowered Participatory Governance*. London: Verso.
- Goldfrank, Benjamin (2011). *Deepening Local Democracy in Latin America. Participation, Decentralization, and the Left*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- _____ (2002). "The Fragile Flower of Local Democracy: a Case Study of Decentralization/Participation in Montevideo". *Politics and Society*, Vol. 30:Nº1: 51-83.
- Intendencia de Montevideo (2009). *Montevideo cómo te quiero. La vía montevideana de presupuesto participativo*. Visita 26 febrero 2013 en <http://tinyurl.com/n2cqaed>
- O'Donnell, Guillermo (1996). "Otra institucionalización". *Agora* N.º 5: 5-28.
- Ostrom, Elinor (1986). "An Agenda for the Study of Institutions". *Public Choice* Vol.48 Nº1: 3-25.
- Pinnington, Elizabeth y Daniel Schugurensky (2010). *Learning Citizenship by Practicing Democracy*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Schneider, Cecilia y Yanina Welp (2011). "Orígenes y contradicciones de la participación ciudadana institucional. Análisis de las experiencias de Buenos Aires, Montevideo, Barcelona y Zurich". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* Vol. 56 N.º 211: 47-68
- Schugurensky, Daniel (2004). "The Tango of Citizenship Learning and Participatory Democracy". En *Lifelong Citizenship Learning, Participatory Democracy and Social Change*, Karsten Mundel y Daniel Schugurensky (Eds.): 326-334. Toronto: Transformative Learning Centre, OISE/UT.
- Sierra, Gerónimo y Blanca Charbonier (1993). "Descentralización y participación: los partidos y actores directamente implicados en la experiencia de los centros comunales zonales de Montevideo 1990-1992". *América Latina Hoy*, N.º 6: 14-20.
- Sintomer, Yves (2008). *Les budgets participatifs en Europe*. Paris: La Découverte.

- Sousa Santos, Boaventura (2004). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
- Veneziano, Alicia (2005). *Reflexiones sobre una reforma orientada al ciudadano: la descentralización participativa de Montevideo*. Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid.
- Teorell, Jan (2006). "Political participation and three theories of democracy: A research inventory and agenda". *European Journal of Political Research* N.º 45: 787-810.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie Tesis

Exclusiones y resistencias de los niños inmigrantes en escuelas de Quito

Consuelo Sánchez Bautista

Flacso Sede Ecuador, 2013

222 páginas

Dadas las recientes dinámicas migratorias de Ecuador es posible encontrar en las escuelas públicas de la ciudad de Quito varios niños y adolescentes inmigrantes, refugiados y retornados, que provienen de Colombia, generalmente, pero también de países como Haití y España, etc. El presente estudio aborda distintas manifestaciones de la exclusión que viven estos niños y adolescentes en Quito y particularmente en las escuelas. Su objetivo principal es ahondar en la comprensión de la incidencia de la condición migratoria en las interacciones de los niños inmigrantes en su contexto escolar y en los detonantes de la discriminación y la exclusión. De la misma forma, se busca identificar cómo afrontan los diversos actores de la escuela, los niños ecuatorianos, los niños inmigrantes, los docentes y las directivas, los conflictos de poder y de exclusión que tienen lugar en dicho espacio.

Crisis del modelo neoliberal, hacia una planificación regional. Un aporte polanyiano

Crisis of the Neoliberal Model; Towards Regional Planning - a Polanyian Contribution

Paula Valderrama Saud

Máster en Filosofía y Economía. Doctoranda, Freie Universität Berlin, Alemania.

Miembro de la Red de Investigadores de Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria.

Correo electrónico: paula.valderrama@fu-berlin.de

Fecha de recepción: febrero 2013

Fecha de aceptación: octubre 2013

Resumen

A partir de la utilización del instrumental analítico de Karl Polanyi, argumento que tanto la actual retirada de las potencias industrializadas como la emergencia de alternativas políticas en Latinoamérica están determinadas por la crisis del modelo neoliberal. Desde los inicios del capitalismo liberal se observa una polaridad entre democracia y mercado que se acentúa desde el período de entreguerras por la aparición de la llamada “democracia de masas”. A partir de aquella época, las políticas externas de los países industrializados se han derivado del conflicto social causado por dicha polaridad. El neoliberalismo actual, que favorece la limitación de la democracia en pos del mercado global auto-regulado, es un sistema que contiene contradicciones inherentes, a nivel financiero y sociopolítico. Estas contradicciones son la causa de la crisis, actual en Estados Unidos y la Unión Europea; una crisis que propicia el comienzo de una nueva era caracterizada por mayor planificación regional y una pluralidad de vías de desarrollo.

Descriptor: Polanyi, crisis, neoliberalismo, democracia, mercado, planificación regional.

Abstract

Using Karl Polanyi's analytical instrument, I argue that the current withdrawal of the industrialized powers and the emergence of alternative policies in Latin America are determined by the crisis of the neoliberal model. The polarity between democracy and the market, observed since the beginnings of liberal capitalism, has deepened since the inter-war period due to the appearance of so-called “mass democracy.” Since that period, foreign policies of industrialized countries have derived from social conflict caused by this polarity. Current neoliberalism, which favors the limitation of democracy in favor of the self-regulating global market, is a system that contains inherent contradictions on financial and socio-political levels. These contradictions are the cause of the current crisis in the United States and the European Union, a crisis that favors the beginning of a new era characterized by greater regional planning and a plurality of development paths.

Key words: Polanyi, crisis, neoliberalism, democracy, market, regional planning.

Introducción

Hoy en día, observamos una fuerte transición en el ámbito de las relaciones internacionales. La hegemonía de los Estados Unidos y el rol de la Unión Europea y de otros países industrializados está siendo cuestionada a raíz del ascenso de nuevas potencias ‘en desarrollo’, como China y Brasil. Latinoamérica, por su parte, experimenta con nuevos paradigmas político-económicos como el *buen vivir* y el “socialismo del siglo XXI”, así como con nuevas formas de cooperación regional y de solidaridad interestatal que desafían la ideología de globalización neoliberal predominante en las últimas décadas. Nos encontramos, por ende, en un período de profunda ‘transformación’ del carácter de las relaciones internacionales. Tras una época caracterizada por políticas encaminadas a instaurar un mercado global y propagar mundialmente la democracia liberal, surgen hoy modelos socioeconómicos locales que aspiran a una mayor autonomía regional.

Este desplazamiento de las relaciones internacionales, desde un tipo basado en ideologías universalistas (capitalismo liberal, socialismo internacional) hacia otro fundamentado en la aceptación de una pluralidad de experimentos regionales, fue previsto a mediados del siglo pasado por el científico social y filósofo Karl Polanyi (1886-1964). En su artículo “¿Capitalismo universal o planificación regional?” (1945), Polanyi reflexiona sobre las posibles tendencias político-económicas que se desarrollarán en los decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Por un lado, argumenta que habrá un desarrollo en dirección de “economías más regionales”, como resultado de las lecciones aprendidas en la historia reciente: crisis del liberalismo económico, política agresiva del fascismo y problemas del socialismo internacional (Polanyi, 1945: 274). Este regionalismo permitirá un mayor grado de planificación política y, aunque no será la “panacea” para todos los males, puede presentar mejores soluciones que las del libre mercado a los problemas que afectan a las sociedades actuales: desempleo, pobreza, distribución de recursos naturales y adecuada aceptación de las diferencias culturales (Polanyi, 1945: 278). La planificación regional permitirá someter a los mercados a las demandas democráticas y, por ende, instaurar un orden político en el cual el derecho de autodeterminación de los pueblos tendrá prioridad frente a la lógica económica.

Sin embargo, nos advierte Polanyi, esta tendencia a la planificación regional tendrá dificultades para ser instaurada en un principio, pues hay, por otro lado, señales de una contrarrevolución liberal llevada a cabo principalmente por Estados Unidos (Polanyi, 1945: 274). Polanyi espera que la debilidad proveniente de las propias contradicciones de este sistema sea la mejor arma contra la misión universalizadora estadounidense. La ideología utópica del capitalismo caerá un día –espera Polanyi– para así dar cabida definitivamente a una verdadera coexistencia de modelos (Polanyi, 1945: 274).

Parece ser que actualmente nos encontramos justo en el ‘punto de inflexión histórico’ previsto por Polanyi. Con el fin de lograr una comprensión más profunda de

este momento, presentaré con mayor detalle el instrumental analítico que desarrolla, especialmente en el período entre guerras¹, para dar cuenta de los principios básicos que subyacen a la transformación de las relaciones internacionales en la actualidad y cuáles son las causas de la retirada del Norte y la consiguiente emergencia en el Sur.

Primero, argumentaré que ya desde este período las relaciones internacionales no derivaban solo de intereses nacionales de poder, sino especialmente de intereses de tipo ‘ideológico’. Lo que estaba y sigue estando en juego detrás de la política interna y externa de las naciones es el ‘rol de la democracia’, entendida como el derecho de los pueblos a la autodeterminación (Cangiani y Thomasberger, 2003: 25). ¿Debe someterse el mercado a las demandas democráticas por mejores salarios y condiciones de vida para la clase laboral o la democracia debería plegarse a las demandas del mercado? La política exterior de las potencias industrializadas está determinada desde hace más de medio siglo por esta relación antagónica entre mercado y democracia o, más bien, por el peso político que se da a una u otra institución.

En este contexto, argüiré también que tanto el fascismo como el neoliberalismo son ataques internos a la democracia que se reflejan en una ‘política externa agresiva’. Mientras que el primero tiene como objetivo directo eliminar la democracia, el segundo aspira a reducir su contenido y relevancia de una forma más sutil. No obstante, ambos promueven la creación de Estados autoritarios para sostener al sistema capitalista (Polanyi, 1935: 227; Valderrama, 2013b: 19-24). La política neoliberal –como la hemos visto, por ejemplo, en los llamados “Documentos de estrategia de lucha contra la pobreza (DELP)”–: apertura del comercio, flexibilización del mercado laboral, reducción del déficit fiscal y desregulación total de los mercados financieros– no apunta a una ‘retirada’ del Estado, como se piensa comúnmente, sino que demanda un Estado activo cuyo objetivo principal es organizar el mercado, instituyéndolo en los sectores en que este no existe (a través de privatizaciones, comercio abierto, desregulación financiera) y sosteniéndolo en los casos en que colapse (“salvatajes” bancarios). Al mismo tiempo, es una política de desarme del ‘Estado político’, pues este se convierte en uno “radicalmente económico” (Foucault, 2004: 126). Por último, el Estado neoliberal se debilita a sí mismo mediante sus propias medidas de desregulación financiera, con lo que pierde autonomía y se vuelve dependiente del mercado internacional de capitales. Siguiendo a Polanyi, señalo además que el neoliberalismo, entendido como el ideal político de instauración de un mercado global, es un proyecto político ‘utópico’. Un mercado autorregulado tanto nacional como global es imposible, pues el mero intento de instaurarlo produciría una fuerte oposición social. Este “contramovimiento”, como lo llama Polanyi, surge para defenderse de los efectos del mercado (Polanyi, 1944: 185). Es una oposición de carácter constituyente; es decir, ‘inherente’ al sistema de mercado. Por ende, este sistema nunca tendrá

1 En esta época Polanyi trabajaba como articulista y director extranjero para el periódico austríaco *Der Osterreichischer Volkswirt* (1924-1938) y como docente para la organización británica Workers Educational Association (1937-1947).

en la práctica la eficiencia y la productividad que los modelos teóricos predicen. La decepción ciudadana frente a los resultados del modelo, así como las contradicciones internas al mismo –en los niveles financiero y político– se hacen hoy evidentes y explican en parte la ‘retirada’ de las grandes potencias. La crisis actual es, por tanto, una crisis del sistema neoliberal, pero también una señal de transición: la oportunidad que el Sur tiene para autodeterminar su camino.

Sobre la “guerra ideológica” detrás de las relaciones internacionales

El período de entreguerras representa un cambio histórico para Polanyi, ya que el carácter de las relaciones internacionales –en especial, el *tipo de conflicto* que lleva a una guerra– se modifica drásticamente durante esa época (Polanyi, 1937: 286). Polanyi argumenta que antes de la Primera Guerra y todavía a principios de la década de 1920, se practicaban en Europa políticas externas “clásicas” (por ejemplo, el dominio de mercados exóticos), cuya justificación provenía de los antagonismos nacionales y de la defensa de los intereses de “poder” de los Estados nacionales. A inicios de la siguiente década, en cambio, se observa el desarrollo de políticas exteriores (como el uso de aranceles diferenciados y la formación de alianzas interestatales fascistas) diseñadas con el fin de lidiar con los conflictos sociales causados por el surgimiento de la llamada “democracia de masas”. Los nuevos Estados europeos democráticos actúan por vez primera en vista del conflicto interno derivado de las demandas populares por mejores condiciones de vida. La ‘motivación’ de la política externa se transforma y toma, por consiguiente, un carácter fundamentalista, o como Polanyi lo llama, ‘ideológico’; es decir, la política externa se deriva de la defensa u oposición ‘radical’ del ideal de la democracia. Este factor se agrega a los antagonismos nacionales vigentes y se vuelve una fuente primordial de conflicto potencial (Polanyi, 1937: 287).

Así durante los años de 1919 a 1933 predominó en Europa la pugna causada por el ‘sistema de Versalles’². El bloque antirevisionista, encabezado por Francia, se oponía a la revisión de los tratados si no se le otorgaba garantías de seguridad en caso de un nuevo conflicto armado; por su parte, el bloque revisionista, liderado por Alemania, exigía reformas al tratado que catalogaba de injusto (Polanyi, 1937: 287-288). Los llamados a revisión por un lado y la negativa a esta, por el otro, originó un “círculo vicioso” (Polanyi, 1937: 292). Aunque el desacuerdo siguió intacto hasta la Segunda Guerra, comenzó a perder relevancia desde 1930 debido a los acontecimientos de la época. Así la pugna entre “revisión y seguridad” se convirtió en una polémica verbal, mientras que la ‘problemática social’ en torno a la democracia adquirió substancial relevancia (Polanyi, 1937: 287).

2 Polanyi incluye aquí el tratado de Versalles con Alemania, St. Germain con Austria, Trainon con Hungría, Neully con Bulgaria y Sèvres con Turquía firmados al término de la Primera Guerra Mundial (Polanyi, 1937: 288).

La clase obrera ya había formado una gran oposición en el siglo XIX, pero fue exactamente después de la Primera Guerra cuando obtuvo el poder político necesario para realizar reformas sociales. Polanyi apoyaba las revoluciones sociales y la aparición de partidos laborales, socialdemócratas y socialistas (Polanyi, 1924: 46-47). Sin embargo, observó que las demandas democráticas por reformas sociales colisionaban directamente con la recuperación del aparato productivo europeo, todavía afectado por la Primera Guerra (Polanyi, 1931: 124).

Para Polanyi se hace evidente que en la democracia liberal existe una “polaridad interna entre la esfera económica –dominada por el mercado– y la esfera democrática” (Cangiani, Polanyi-Levitt y Thomasberger, 2005: 16). Este antagonismo es un ‘principio inherente’ al sistema, pues ambas esferas –económica y política– son necesarias para la sociedad; no obstante, desde el surgimiento del capitalismo se rigen por principios diametralmente distintos y, consecuentemente, exigen medidas políticas contrarias. Mientras la economía de mercado demanda la flexibilización laboral, la democracia reclama mejores condiciones de trabajo, protección contra el desempleo y mayor seguridad. Mientras la democracia exige educación de calidad, la construcción de redes sociales y salud para todos, el capitalismo pide la disminución del déficit fiscal y, por tanto, una rebaja del gasto social. Polanyi comenta al respecto: “Se ha abierto un abismo entre la economía y la política. Tal es, dicho en pocas palabras, el diagnóstico de la época” (Polanyi, 1932: 197), y continúa: “Del ámbito de la democracia política emanan fuerzas que afectan, perturban y obstaculizan la economía. La economía responde con un ataque general contra la democracia, la cual se supone que encarna un antieconomicismo irresponsable e iluso” (Polanyi, 1932: 197).

Polanyi afirma que la relación antagónica entre política democrática y economía será uno de los factores determinantes de la política nacional e internacional de los países, ya que las dos formas de lidiar con esta polaridad, eliminar el mercado o aniquilar la democracia, necesitan de un Estado autoritario. Tanto el fascismo como el socialismo de Estado fueron respuestas totalitarias a esta contradicción con todas las consecuencias que dichas ideologías acarrearón para el escenario internacional.

Polanyi se concentra especialmente en el caso del fascismo europeo como fuente de tensión internacional. Mussolini y Hitler se erigieron en “salvadores” del bienestar económico de sus pueblos, un bienestar que, sin embargo, solo podía mantenerse mediante un Estado autoritario. Ambos dictadores concluyeron que si el socialismo debía ser eliminado, también había que aniquilar el medio y la fuente de esta ideología; es decir, la democracia (Polanyi, 1935: 207). El fascismo es, por ende, una lucha contra la democracia más que un ataque al socialismo. Es una “guerra total” (Polanyi, 1937: 300) de carácter fundamentalista, por tanto, basada en la defensa de una convicción que posee el estatus de ‘verdad absoluta’. En este sentido, los conflictos causados por el fascismo son semejantes a las “guerras religiosas”, las que no se llevan a cabo para lograr la paz, sino para forzar al vencido a aceptar la religión (o la ideología) del vencedor (Polanyi, 1937:

286-287). Tales conflictos se diferencian esencialmente de aquellos clásicos del largo siglo XIX en que no hay forma alguna de resolverlos (Polanyi, 1937: 300). La “paz” no se logra a través de acuerdos o compromisos entre “contrayentes”, sino solo destruyendo completamente al “enemigo” en convicción (Cangiani y Thomasberger, 2003: 26)³.

Esta “guerra civil ideológica internacional” (Hobsbawm, 1994) caracteriza a las relaciones internacionales desde el período de entreguerras hasta la actualidad, pues ha predominado la competencia sobre cuál es el mejor sistema para la sociedad: capitalismo o socialismo, fascismo o democracia y, hoy en día, globalización o regionalidad (Cangiani y Thomasberger, 2003: 13). La guerra ideológica latente, basada en la contradicción entre mercado y democracia, es una conflagración sin condiciones, sin posibilidad de mediación y sin compromisos. Es una guerra indefinida, pues siempre habrá un ‘enemigo’ potencial a quien ‘convertir’.

Como mostraremos a continuación, el neoliberalismo comparte con el fascismo el escepticismo respecto a la democracia; ahora bien, no aspira como este a una eliminación total de la misma, sino a la minimización de su relevancia (Valderrama, 2013b: 21-25). La “cruzada” neoliberal observada en las últimas décadas conlleva una política externa agresiva que tiene como fin la reducción de la soberanía nacional mediante la instauración de un ‘mercado global autorregulado’. Este ideal político es, como dice Polanyi, una utopía que se limitará a sí misma a través de las contradicciones internas que le son inherentes; su propia debilidad hará sitio para el surgimiento de experimentos regionales como los que observamos hoy.

La globalización neoliberal y sus límites

El “problema del Gobierno popular” (Polanyi, 1944: 297), derivado de la polaridad inherente entre democracia y mercado, se hizo evidente en la década de 1930 no solo para los dictadores fascistas, sino también para los ‘liberales de la escuela de Mises’ (Polanyi, 1935: 227). Estos economistas de la Escuela Austríaca de Economía –entre ellos, Friedrich Hayek, padre intelectual del movimiento neoliberal– advierten que las interferencias en el sistema de precios estorban el funcionamiento del mercado. Polanyi comenta que, mediante estas afirmaciones, “el fascismo se justifica entonces como la salvaguardia de la economía liberal” (Polanyi, 1935: 227). Los economistas liberales, afirma el autor, comparten la idea fascista de que la democracia es la raíz del socialismo y que, por ello, debe ser limitada.

Polanyi prevé ya en esa época que el liberalismo económico tomará una nueva dirección: “liberalismo planificado”; es decir, un liberalismo que no confía en una política de *laissez-faire*, sino que utilizará al Estado como garante de la economía

3 La diferencia entre *contrayente (foe)* y *enemigo (enemy)* como categoría política fue concebida en primera instancia por Carl Schmitt en *El Concepto de lo Político* (1932).

de mercado (Polanyi, 1928: 94). Este “nuevo liberalismo”, como lo llama Polanyi (1928: 90), fomentará la planificación estatal del mercado global utilizando el argumento de la “aplicación incompleta” del principio de mercado (Polanyi, 1944: 198). Empleando dicho argumento, los economistas liberales intentarán demostrar que la razón del mal funcionamiento de la economía nacional y mundial es la ‘falta’ de mercado (Polanyi, 1944: 198). Sostendrán que no es el principio de autorregulación lo dañino para la sociedad, sino la ausencia de dicha autorregulación, provocada por las regulaciones estatales (sueldos mínimos, seguros de desempleo, etc.), la que afecta el funcionamiento del mercado desatando crisis⁴. Como Polanyi acertadamente indicó, este argumento tiene, de hecho, fuerza de convicción, porque siempre se encontrarán casos en la vida económica que demostrarán que las intervenciones estatales son, en realidad, dañinas para algún mercado específico. Los pensadores liberales no se equivocan al hacer tal aseveración, pero sí al no comprender que un mercado absolutamente autorregulado es una utopía para cualquier sociedad.

Liberales y fascistas son, pues, conscientes de la contradicción entre democracia y mercado; contradicción que se mantendrá en tanto la sociedad permanezca organizada mediante un sistema general de precios. Unos y otros utilizarán este hecho para exigir restricciones a la democracia, y en el caso de los liberales para demandar mayor apertura y flexibilidad de mercado.

Polanyi no llegó a vivir la actual era de políticas neoliberales. Sin embargo, fue consciente de la posibilidad de un rebrote liberal de considerable magnitud. Esta tarea, reflexiona el autor, será realizada por la nueva potencia mundial: Estados Unidos (Polanyi, 1945: 274). Primero, por su posición hegemónica después de la Segunda Guerra y por las condiciones históricas en que esta nación se ha desarrollado. Estados Unidos, comenta Polanyi, “no tiene alternativa”, pues los estadounidenses “identifican casi unánimemente su estilo de vida con la empresa privada y la competencia en los negocios” (Polanyi, 1945: 274-275). Esto tiene razones históricas, dado que el desarrollo de la economía de mercado en ese país durante el siglo XIX no fue tan dramático en términos sociales como en el caso de Europa y de muchas otras naciones (Polanyi, 1945: 275). Según Polanyi, ello se debió a la ilimitada cantidad de tierra “inhabitada”, al gran número de inmigrantes y al papel moneda. Dicha experiencia de crecimiento ilimitado durante más de un siglo parece formar parte de la memoria colectiva de los estadounidenses, quienes siguen manteniendo el ideal político del capitalismo liberal a pesar de las consecuencias que este ha tenido.

El capitalismo liberal es necesariamente un capitalismo universal, pues solamente puede funcionar si es globalmente aceptado. El capitalismo universal “conciérne a las políticas exteriores”, ya que se basa en la convicción de que los desequilibrios de la balanza de pagos se equilibrarán automáticamente solo si existe un mercado global

4 Friedrich Hayek publicará en 1944 su obra *Camino a la Servidumbre*, en donde defiende exactamente este argumento.

abierto (Polanyi, 1945: 278-279). El ideal político de un capitalismo universal es fundamentalista, como el fascismo, porque este no acepta la existencia de sistemas políticos alternativos que lo limiten. La política neoliberal es, por ende, un producto de exportación y receta única para el desarrollo; implica “una universalidad que compromete a quienes creen en ella a reconquistar el globo en su nombre” (Polanyi, 1945: 275).

El temor de Polanyi a una contrarrevolución liberal se hizo realidad en las últimas décadas del siglo XX. En esta cruzada, sirvieron instituciones como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, las cuales recomendaron a todas las naciones seguir la ‘receta única’ neoliberal con el argumento de que ‘no había otra alternativa’. Recortes del gasto social, privatizaciones, flexibilización del mercado laboral, desregulación financiera y comercio libre fueron las medidas tomadas con el fin de aumentar el crecimiento económico. No obstante, tales políticas no solo no lograron las tasas de crecimiento esperadas, sino que tuvieron, además, dramáticas consecuencias en el ámbito sociopolítico: aumento de las desigualdades, ausencia de cohesión social y, en especial, falta de control democrático en las esferas básicas de la sociedad –empleo, soberanía alimenticia, soberanía energética, salud y educación–.

146

Lo que intensifica la problemática actual es el rol ambiguo que el capitalismo neoliberal otorga al Estado; por un lado, demanda su participación como organizador principal y garante del funcionamiento del mercado, por el otro, critica sus intervenciones y exige su retirada (Thomasberger, 2010: 168). Estas medidas contradictorias conducen inevitablemente a un desgaste político y financiero del Estado neoliberal, puesto que este, por una parte, debe asumir los altos costos de manutención de la economía de mercado –gastos militares generados por la “guerra total” internacional, gastos sociales para apaciguar al “contramovimiento” y gastos de reparaciones del sistema financiero– y, por otra, entrega sus herramientas de poder mediante la reducción de las tasas impositivas, privatización de bienes y servicios públicos, separación de la política monetaria con respecto a las políticas fiscales (independencia del banco central) y, en especial, a través de la apertura comercial global y la desregulación financiera.

La crisis del Estado neoliberal se observa tanto en Estados Unidos como en la Unión Europea. Esta última, a pesar de ser un experimento regional, posee todas las características de un modelo neoliberal; especialmente, desde la década de 1990 tras constituirse como Unión Económica y Monetaria (UEM) y la emergencia del llamado “mercado común”. La moneda única actúa como un tipo de cambio fijo entre los países miembros de la Eurozona, lo que implica que los ajustes de los desequilibrios de la balanza de pagos solo se pueden lograr mediante la flexibilidad de capitales, precios y salarios (Thomasberger, 2013); esa es la razón de fondo de las políticas neoliberales de desregulación financiera y flexibilidad laboral en la Unión. Sin embargo,

la rigidez del mercado de trabajo (causada por el “contramovimiento”) no permite un ajuste adecuado, provocando así los dramáticos desequilibrios observados en el último decenio.

Los Estados europeos nacionales han perdido gran parte de su capacidad de acción y reacción ante tales acontecimientos (Thomasberger, 2010: 181). Es este un hecho quizá no intencionado por parte de los creadores de la UEM, pero definitivamente previsto y al que aspiraron también los economistas de la Escuela de Economía de Londres (LSE) donde Friedrich Hayek fue profesor por casi veinte años. En un texto escrito en 1939, Hayek defiende una unión federal basada en un mercado sin fronteras para productos, capitales y fuerza laboral (Hayek, 1939: 258). Este autor se posiciona a favor de una autoridad política supranacional que tendrá menos posibilidades de intervención que un Estado nacional. Hayek señala que el traspaso de poder desde los gobiernos nacionales a esta autoridad, es una salvaguarda en contra de las reformas sociales que estorban al funcionamiento de los mercados (Hayek, 1939: 260-261).

La crisis en la Unión Europea demuestra que el proyecto neoliberal choca, tarde o temprano, contra sus propias fronteras. Es una crisis ciertamente involuntaria, pero, a la vez, la consecuencia lógica de los principios contradictorios en que esta ideología se basa. La crisis Europea demuestra, además, que el principio de regionalidad no es, en sí mismo, una garantía contra el pensamiento único neoliberal.

Planificación regional como fuente de autonomía

La alternativa al neoliberalismo o al capitalismo universal, como Polanyi lo define, es “el desarrollo deliberado de nuevos instrumentos y órganos de comercio, préstamo y pago en el ámbito de la ‘economía externa’, los cuales constituyen la esencia de la planificación regional” (Polanyi, 1945: 279). Nuestro autor considera aquí distintos métodos de planificación: adaptación periódica del tipo de cambio, organización de importaciones masivas, control de la inversión extranjera y tratados de comercio regional y de cooperación interestatal con el fin de permitir una mejor coordinación de las demandas internas (pleno empleo, seguridad social) con políticas externas pertinentes (Polanyi, 1945: 280).

La planificación regional es, según Polanyi, deseable porque devuelve la capacidad política de solucionar problemas que son incontrolables dentro de una economía global de mercado. Así, es posible volver a usar la razón humana para tomar decisiones democráticas que no contradigan, sino que apoyen al funcionamiento del aparato productivo.

Polanyi tiene en mente formas no totalitarias de solucionar la polaridad; mejor dicho, formas de evitarla. Esto solo es posible si dejamos caer la ideología del ‘mer-

cado autorregulado' que se basa en la premisa de que todas las esferas de la sociedad pueden comercializarse; así, no solo educación, salud y pensiones deben organizarse a través de mercados, sino también el trabajo del hombre y los recursos naturales. Sin embargo, como hemos visto en las últimas décadas, esto conlleva consecuencias graves: una naturaleza desgastada y una fuerza laboral que se opone a ser "cosificada".

El movimiento social y ecológico contra los mercados es una consecuencia lógica del ideal político del mercado autorregulado. Ya que es inherente a él, nunca podrá existir un mercado totalmente autorregulado. Entonces, es obvio que este objetivo político no puede ser más que una ilusión, una utopía peligrosa que bloquea el desarrollo, la creatividad y la capacidad política de las sociedades. En lugar de eso, debemos encontrar formas democráticas de organizar la producción, pues solo así se logrará evitar la polaridad entre la esfera económica y la política. Polanyi indica que, en una sociedad moderna realmente democrática, seguirá habiendo mercados; sin embargo, estos no tendrán un rol dominante en la sociedad (Polanyi, 1944: 332). Pueden ser deseables mercados locales y regionales en los que se transfieran mercancías secundarias; no obstante, el "mercado de trabajo", el "mercado de capitales" y el "mercado de recursos naturales" deben desaparecer para dar cabida a formas alternativas de organización (Polanyi, 1944: 332-333; Coraggio, 2012: 73). La reinscripción de la economía en los lazos sociales, de acuerdo con las normas y valores vigentes de cada sociedad, es el objetivo de Polanyi. Sus exigencias no son utópicas, sino medidas razonables para cualquier sociedad que ha dejado de creer en el "mito" del mercado autorregulado. El mercado de trabajo deja de existir, según Polanyi, cuando la población autoorganiza su sobrevivencia fuera del mercado o cuando un determinado nivel de seguridad (ingreso o dividendo mínimo) es estatalmente garantizado. El mercado de recursos naturales desaparece también cuando su administración está determinada por políticas comunales o estatales y no por el mercado libre. Asimismo ocurre con el mercado de capitales, el cual deja de funcionar como tal al aplicársele determinadas regulaciones nacionales e internacionales.

Algunos esfuerzos ciudadanos actuales, tanto en Latinoamérica como en otras regiones, apuntan, a mi juicio, en esa dirección. Los intentos por lograr soberanía alimenticia y autonomía energética aspiran no solo a una emancipación de la población con respecto a empresas multinacionales y centros (energéticos) de poder, sino que también cuestionan la formación de precios monopólicos en los mercados de recursos naturales. Asimismo, a nivel organizativo han surgido innumerables intentos de autogestión mediante la constitución de cooperativas que no solamente permiten la superación de la división entre propietario y empleado, sino que aspiran también a una cierta independencia del mercado laboral vigente. En Latinoamérica, observamos en el nivel político otros intentos de superar la lógica de mercado, así por ejemplo, la declaración del *buen vivir* como objetivo político, aunque sea por ahora una fórmula meramente teórica, cuestiona la validez del predominio economicista en

el discurso vigente (Acosta, 2010). Los acuerdos interestatales de comercio regional, como los de la ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América), fomentan asimismo objetivos políticos (solidaridad, igualdad, educación, intercambio de *know-how*) lo que disminuye la preponderancia de los aspectos económicos en las relaciones internacionales. Todos estos esfuerzos son desafíos al pensamiento único neoliberal, ya que no se basan en la utopía del mercado global autorregulado. Ellos demuestran que el principio de competencia no es indispensable ni para la organización nacional de trabajo y producción, como tampoco para la cooperación entre naciones (Valderrama, 2012a: 99-103).

El carácter ‘regional’ de estos esfuerzos deriva de una necesidad de planificación política. Planificación que requiere de la construcción de regionalidad, pero la regionalidad no supone necesariamente la posibilidad de planificación. La actual constitución de la Unión Europea nos muestra en la práctica la verdad de esta aseveración teórica. La mera existencia de un mercado único y una moneda común (regional) no son signos de superación de la mentalidad neoliberal. Por el contrario, este acuerdo institucional proviene de teorías neoliberales y, por ende, no supone progreso alguno.

La interdependencia entre neoliberalismo, democracia y cooperación internacional

149

El análisis presentado en las secciones anteriores nos lleva a concluir que existe una relación de interdependencia entre los sucesos a escala nacional e internacional, una relación que no debe dejarse de lado si aspiramos a comprender profundamente el cambio histórico en el que nos encontramos. Por un lado, la actual “retirada” de las potencias del Norte ha permitido al Sur un mayor desarrollo autónomo y, en este sentido, ha contribuido a la emergencia de una mayor planificación política regional. Por el otro, esta retirada es una consecuencia de la oposición al sistema neoliberal tanto en el Sur como en el propio Norte.

La relación de interdependencia entre política interna y externa en ambas direcciones es una característica especial de la civilización del siglo XX hasta la fecha, civilización que, como vimos anteriormente, está determinada por un conflicto ideológico en torno a los roles de la democracia y del mercado. En el siglo XIX y hasta la Primera Guerra, como menciona Polanyi y también el historiador Eric Hobsbawm (1994) años más tarde, la política externa de las potencias mundiales estaba principalmente determinada por intereses nacionales de poder que llevaron a una carrera imperialista por nuevos mercados (colonialismo). A partir del período de entreguerras, sin embargo, fue otro el foco que estableció la dirección de la política externa. A los intereses de poder clásicos, se les sumó el interés por imponer una doctrina ideológica sea liberal, de izquierda o fascista al conjunto del Globo. Estas doctrinas derivan, como hemos

visto, de saber que una economía organizada por un mercado autorregulado demanda exigencias contrarias a las estipuladas por la democracia. Tales convicciones –ya sea eliminar totalmente el mercado o la democracia– toman un carácter de verdad absoluta y no solo se reflejan internamente, sino también en las relaciones interestatales. Tanto el socialismo internacional como el neoliberalismo son ideologías totalitarias y universalistas; esto es, no aceptan la coexistencia de modelos paralelos. El neoliberalismo proclamado por los Estados Unidos en las últimas décadas es, en definitiva, una política exterior y, por tanto, un factor relevante para comprender la actual crisis de la cooperación internacional y consiguiente transición.

Lo que hoy está en juego es exactamente el papel de esta ideología en el mundo. En otras palabras, lo que está en crisis es precisamente la ideología neoliberal del mercado global abierto, y deben entenderse como consecuencia de ella el surgimiento de alternativas en Latinoamérica y otras partes del globo así como la retirada de las potencias, dado el desgaste de fuerzas que les ha provocado el mantenimiento de este sistema. Tanto la crisis de la hegemonía estadounidense y europea como la resurrección de la cooperación Sur-Sur tienen, por tanto, algo en común: el fracaso del sistema liberal de mercado abierto.

Conclusión

Este artículo debe entenderse como una contribución teórica hacia una mejor comprensión y diagnóstico del cambio histórico actual en el sector de la cooperación internacional. Con dicho fin, se ha utilizado el aparato analítico ofrecido por Karl Polanyi, quien escribió innumerables artículos sobre la situación política y socioeconómica de los países industrializados en el período de entreguerras y, asimismo, sobre las relaciones internacionales que se derivan de ella. El análisis de Karl Polanyi no debe considerarse simplemente como una presentación de hechos históricos, sino también como una fuente inagotable de nuevas perspectivas y puntos de vista que nos ayudan a comprender la situación actual. El hecho de que Polanyi solo o principalmente se dedique al análisis del Norte no debe hacernos subestimar el valor de sus estudios. Los principios con los que Polanyi trabaja no son únicamente aplicables a los países industrializados de entreguerras, sino a toda sociedad que pretenda conciliar la institución política de la democracia con la institución económica del mercado.

En este sentido, la llamada “polaridad entre democracia y mercado” es aplicable tanto para el Norte como para el Sur –especialmente, en las últimas décadas–. El neoliberalismo propagado por Estados Unidos fue (y todavía es) defendido por las clases privilegiadas en Latinoamérica. Nuestro continente ha vivido una época caracterizada por dictaduras fascistas y por democracias neoliberales. La oposición al sistema se revela hoy mediante la creación de innumerables maneras alternativas de lidiar con la

polaridad; específicamente, a través de formas de superar el mercado global autorregulado sometiéndolo conscientemente a decisiones políticas.

Las grandes potencias también han debido bregar por su cuenta con las contradicciones del sistema que ellas mismas han propagado. Hoy en día, estas naciones se enfrentan a una seria crisis financiera, y a una oposición ciudadana que demanda mayor justicia social, por un lado, y por el otro, una economía más ecológica que no siga gastando los recursos naturales de la forma en que lo ha hecho durante el último medio siglo. Los levantamientos democráticos en el Medio Oriente y en algunas partes de Asia y África –la llamada Primavera árabe–, así como el ascenso de nuevas potencias antes catalogadas como “naciones subdesarrolladas” –China, India y Brasil– también son causa del desgaste militar, económico y moral de esas potencias, que se encuentran en franca retirada.

Aunque los acontecimientos actuales indican, de hecho, un punto de inflexión histórico en el que las potencias avanzadas parecen seguir una estrategia de “descolonización” por vez primera, siempre es posible que un grupo poderoso insista en no querer aprender las “lecciones del pasado” y siga fomentando una economía basada en el mercado abierto⁵. Esta posibilidad es real, pero creo que la experiencia alternativa que se vive actualmente en Latinoamérica es lo suficientemente relevante como para no dejar que el neoliberalismo se vuelva nuevamente dominante.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2010). “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”. Policy Paper 9. Friedrich Ebert Stiftung: Quito. Visita 12 febrero 2013 en <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>
- Cangiani, Michele, Kari Polanyi-Levitt y Claus Thomasberger (2005). “Die Polarität: Menschliche Freiheit – marktwirtschaftliche Institutionen. Zu den Grundlagen von Karl Polanyis Denken”. En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 3*, Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt y Claus Thomasberger (Ed.): 15-64. Marburg: Metropolis.
- Cangiani, Michele y Claus Thomasberger (2003). “Machtpolitik, Systemkonfrontation und friedliche Koexistenz: die Bedeutung der Demokratie. Karl Polanyis Analysen der internationalen Beziehungen”. En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 2*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger (Ed.):11-43. Marburg: Metropolis.

5 Por ejemplo, la Sociedad de Mont Pèlerin, antiguamente liderada por Friedrich Hayek, sigue fomentando los ideales de la sociedad neoliberal y sus miembros todavía tienen puestos de importancia en política, economía y ciencia (Nordmann, 2012).

- Coraggio, José Luis (2012). "Karl Polanyi y la otra economía en América Latina". En *Textos Escogidos. Karl Polanyi*. José Luis Coraggio, Jean-Louis Laville, Kari Polanyi-Levitt y Margerite Mendell (Ed.): 47-78. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / CLACSO.
- Foucault, Michel (2004). *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hayek, Friedrich (2007 [1994]). *The Road to Serfdom*. London: University of Chicago Press.
- _____ (1980 [1939]). "The Economic Conditions of Interstate Federalism". En *Individualism and Economic Order*, 255-272. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobsbawm, Eric (1994). *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München: Hanser.
- Nordmann, Jürgen (2012). "Um uns herum nur Sozialisten". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, septiembre 9, *Feuilleton*.
- Polanyi, Karl ([1945] 2012). "¿Capitalismo universal o planificación regional?". En *Textos Escogidos. Karl Polanyi*. José Luis Coraggio, Jean-Louis Laville, Kari Polanyi-Levitt y Margerite Mendell (Ed.): 273-282. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / CLACSO.
- _____ ([1944] 1957). *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Wien: Suhrkamp.
- _____ ([1935] 2012). "La esencia del fascismo". En *Textos Escogidos. Karl Polanyi*. José Luis Coraggio, Jean-Louis Laville, Kari Polanyi-Levitt y Margerite Mendell (Ed.): 203-230. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / CLACSO.
- _____ ([1937] 2003). "Europa heute". En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 2*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger (Ed.): 286-300. Marburg: Metropolis.
- _____ ([1932] 2012). "Economía y democracia". En *Textos Escogidos. Karl Polanyi*. José Luis Coraggio, Jean-Louis Laville, Kari Polanyi-Levitt y Margerite Mendell (Ed.), 197-202. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/ CLACSO.
- _____ ([1931] 2002). "Demokratie und Währung in England". En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 1*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger (Ed.), 120-128. Marburg: Metropolis.
- _____ ([1928] 2002). "Liberale Wirtschaftsreformen in England". En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 1*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger (Ed.): 90-94. Marburg: Metropolis.
- _____ ([1924] 2002). "England und die Wahlen". En *Karl Polanyi. Chronik der großen Transformation. Band 1*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger (Ed.): 46-55. Marburg: Metropolis.

- Thomasberger, Claus (2013). *Europe at Crossroads*. Paper presented at the 25th Annual Conference, European Association for Evolutionary Political Economy, 7-9 November.
- Thomasberger, Claus (2010). "Rettung des Marktes – Fesselung des Staates". En *Krise! Welche Krise?*, Walter Otto Ötsch, Katrin Hirte y Jürgen Nordmann (Ed.): 161-186. Marburg: Metropolis.
- Valderrama, Paula (2013a). "Planning for Freedom". *International Journal of Political Economy*, Vol. 41, N.º 4: 88-105.
- _____ (2013b). "Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana". *Revista Pléyade*, N.º 11: 13-36.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie Fronteras

Fronteras: Rupturas y convergencias

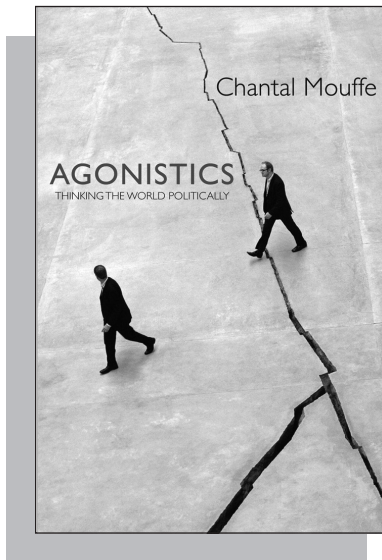
Fernando Carrión y Víctor Llugsha

FLACSO Sede Ecuador, 2013

306 páginas

Este libro es el fruto de tres seminarios internacionales que se articularon bajo el tema de la gobernanza de la seguridad ciudadana en las poblaciones de la frontera. En estos encuentros se analizaron las dinámicas y problemáticas particulares en las zonas de frontera –especialmente en materia de violencia, conflicto y seguridad ciudadana– en el contexto de América Latina. El primer seminario estuvo dedicado a la seguridad ciudadana en zonas de frontera; el segundo a la seguridad, planificación y desarrollo en las regiones transfronterizas; el tercero realizó un balance de las estrategias de seguridad ciudadana en la región fronteriza”). El libro se estructura en cuatro secciones que recorren a través de estudios de caso las siguientes fronteras: la ecuatoriano-colombiana, las de Centro y Norteamérica, las del MERCOSUR y el proceso de integración europea.

r
reseñas



Chantal Mouffe
Agonistics.
Thinking the World Politically
 Verso, Londres y Nueva York, 2013,
 149 págs.

La visión de la política que postula *Agonistics* se funda en una dimensión profunda, una ontología a través de la cual se busca capturar la estructura final de la realidad. Esta no se puede comprender, argumenta Chantal Mouffe, sino desde la perspectiva de una “negatividad radical”. Dicha concepción tiene una larga historia dentro de la filosofía, y de la filosofía política en particular, que se remonta a los pensadores del Medioevo, si bien estos antecedentes no son tema de su libro.

La consecuencia central de la posición ontológica de Mouffe, que la autora asimila a la definición de “lo político” o esencia de las prácticas políticas y de la vida institucional, es que cualquier forma de armonización final de la sociedad resulta insostenible. Este reproche abarca tanto a las perspectivas liberales y neoliberales como también a aquello que, en los últimos tiempos, pensadores como Alain

Badiou y otros denominaron “hipótesis comunista”. No hay consenso social posible ni en lo inmediato –aspiración de las diversas ramas del liberalismo democrático– ni en un futuro más o menos utópico –según creieran los que sostienen ideales comunistas–.

La democracia radical que defiende Mouffe en su obra consiste en un “pluralismo agonístico”. De acuerdo con este modelo, hay actores políticos con intereses irreconciliables que luchan entre sí y ese conflicto constituye un factor ineludible, pero los distintos actores pueden convivir democráticamente, puesto que no son enemigos sino adversarios. El orden agonístico, según Mouffe, se contrapone al antagonístico, violento, en la medida en que el primero implica un consenso conflictivo, opuesto a la armonización pero no a la democracia. Al mismo tiempo, es preciso distanciarse de un discurso político, hoy predominante, que solo busca el centro y habla en términos económicos o éticos, su consecuencia es la pérdida de interés de la población por lo público y la masiva desconfianza hacia la política como vía de transformación. Un tipo de consenso deliberativo *à la* Habermas tampoco resultaría ajeno al ideal de una armonía final; en definitiva, antipolítica. El espacio público no puede ser el ámbito de imaginarios acuerdos racionalmente tramitados sino el campo de batalla por la hegemonía.

La teoría política sobre la que se fundan estas reflexiones es deudora de la del polémico jurista alemán Carl Schmitt, según reconoce la propia autora, quien ensaya una interpretación libre de ese pensamiento conservador y nacionalista. Para Schmitt, crítico de la democracia liberal, las divisiones no se dan dentro de una nación sino entre naciones que se consideran entre sí enemigos justos (*i.e.*, no criminales individuales). Las distintas naciones se hallan culturalmente

unificadas a su interior (no tienen, por tanto, enemigos intestinos, sí criminales particulares). Sin embargo, en sus relaciones mutuas aparecen intereses encontrados que pueden llevarlas a la guerra.

Mouffe aplica a sus reflexiones una visión muy personal de este modelo teórico, que no expone en detalle en su libro. Por una parte lo modera, ya que descarta la guerra entre naciones, y, por otra, lo radicaliza, puesto que su punto de partida son las divisiones internas en las distintas sociedades. Mouffe, al mismo tiempo que intenta rescatar la forma democrática, quiere desacoplar de ella al liberalismo, en el cual, según el sentido común de la ciencia política corriente, dicha forma encuentra su único fundamento doctrinario y operativo posible. Este reacomodamiento no encuentra un desarrollo explícito en este libro, pero es quizá su núcleo esencial. Ello permite conjeturar que el objetivo del texto es menos teórico que polémico, puesto que su adversario decisivo es el neoliberalismo y, subsidiariamente, aquellas posiciones de izquierda cuyas ontologías políticas no contemplan el antagonismo radical.

Entre estas últimas concepciones, la presentada por Toni Negri y Michael Hardt constituye el blanco teórico de Mouffe a lo largo de todo su trabajo, ya que estos autores, a partir de libros en coautoría como *Imperio* o *Multitud*, adquirieron una vasta resonancia entre los movimientos sociales y políticos internacionales de los últimos años. Negri y Hardt creen que hay que abandonar las instituciones y luchar fuera de ellas por una democracia distinta, no representativa, absoluta. El éxodo institucional y una concepción directa de democracia configuran una alternativa rival a la del conflicto hegemónico. La noción de hegemonía, cardinal para la interpretación de la política según Mouffe, proviene del pensador que constituye su refe-

rente teórico esencial: Antonio Gramsci. La democracia, según la autora, puede y debe radicalizarse; con todo, la hegemonía resulta insuperable; un sector social la ejerce siempre. A las visiones autonomistas y posoperarias de Hardt y Negri, así como a las posteriores elaboraciones realizadas por el teórico italiano Paolo Virno, la autora les reprocha una deriva antipolítica e ineficaz. En primer lugar, porque caracterizan al Estado como un aparato de dominación simplemente monolítico y, en resumidas cuentas, también irrelevante como espacio de disputa.

Agonistics apuesta por un serio compromiso en la lucha por la hegemonía ‘también dentro’ de las instituciones existentes (parlamentos, sindicatos, etc.), orientada hacia la construcción de una contrahegemonía y una posterior rearticulación de formas y contenidos políticos contrarios a los hoy dominantes. El propósito es constituir un ‘nosotros’ o voluntad común efectiva para la ‘guerra de posiciones’ (un célebre concepto de Gramsci) del presente. Tal voluntad se hallaría aún difuminada en los variados frentes sociales. Una pura estrategia de desertión institucional –estatal, partidaria y parlamentaria– como postulan Negri y Hardt, acaba siempre en la desmovilización. Ese fue el destino de movimientos como Occupy, surgido en Estados Unidos y también el de los indignados españoles, argumenta Mouffe, quien no concibe un proyecto emancipatorio que crea en la final eliminación del poder. Su horizonte es un socialismo definido por la radicalización de la democracia, no el mito comunista –una sociedad transparente y reconciliada– definitivamente descartado por la historia tras la caída de la Unión Soviética.

A su diferencia ontológica con Hardt y Negri sobre la dimensión antagonica de ‘lo político’ y la centralidad que todavía conserva el Estado, Mouffe suma otra sociológica,

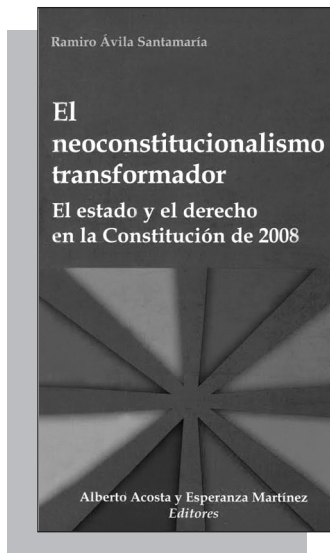
puesto que ellos fundan sus análisis y basan su estrategia en una interpretación errada de la recomposición del capitalismo en su etapa global. Según estos autores, se impuso en el mundo un posfordismo que transformó las subjetividades e instauró un modo de producción que desplazó a la clase obrera como base fundamental de la política revolucionaria. Mouffe coincide en esta visión posmarxista; sin embargo, les recrimina sostener un relato demasiado unilateral, que exagera el rol beneficioso de la tecnología para una perspectiva liberadora, al tiempo que minimizan la influencia del capital en el nuevo contexto posfordista. Por otra parte, toma distancia del clasismo residual que todavía ve subyacente en la interpretación de Negri y Hardt y rehúsa considerar que la lucha de clases haya sido el impulso fundamental para la transformación del régimen del capital al que se asistió desde finales de los años sesenta del siglo pasado. Antes bien, lo que se produjo fue una reacción por parte del capital que puede ser definida, en términos gramscianos, como “revolución pasiva” o “neutralización hegemónica”. Ello condujo a un nuevo y amplio triunfo del capital, no a su debilitamiento. El capital reconstruyó su hegemonía social metabolizando y cancelando el potencial subversivo de las consignas con las cuales los revolucionarios la habían desafiado en las décadas de 1960 y 1970.

Agonistics aborda también asuntos de actualidad internacional, como el destino de la Unión Europea, con un énfasis en los movimientos de protesta que la crisis mundial generó en los últimos años y busca diferenciarse de las perspectivas moralistas que,

en opinión de la autora, inundan la política actual. Por ese motivo, rechaza la noción, de origen habermasiano (y kantiano), de una política cosmopolita. El uni-verso debe ser más bien un pluri-verso, o sea un mundo multipolar. La democracia liberal no debe constituir una noción normativa superior, lista para ser impuesta en todas partes, tal como pretende Occidente.

En un sentido general, *Agonistics* oscila entre el debate teórico y la intervención política. Se postula en el libro un núcleo que combina aspectos de la teología política de Schmitt con una instrumentación populista (en el sentido que Ernesto Laclau le atribuye a la palabra) de las ideas de Gramsci, pero distanciada de la estrategia comunista que animaba al italiano, porque ese sería un camino ya impracticable. Ha sido descartado en la actualidad tanto por razones sociológicas (fin del predominio fordista y, consecuentemente, del sujeto revolucionario obrero) como políticas (la democracia es el horizonte político de nuestro tiempo, si bien debe ser radicalizada). La polémica con las tendencias autonomistas de Negri y otros, tan influyentes en nuestros días tanto en la academia como entre los militantes sociales, constituye sin duda el tema más vibrante de este libro. También es notable la habilidad de la autora para aplicar sus conceptos al análisis de procesos nacionales e internacionales de resistencia política en rápidas observaciones y concisas miradas panorámicas.

José Fernández Vega
Profesor de la Universidad de Buenos Aires e
investigador del CONICET, Argentina



Ávila Santamaría, Ramiro
El neoconstitucionalismo transformador: El estado y el derecho en la Constitución de 2008
 Abya Yala / Universidad Andina Simón Bolívar / Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011. 307 páginas.

Este libro de pequeño formato constituye un meritorio intento por explicar y posicionar, en el contexto regional y mundial, el último proceso constitucional vivido en Ecuador. A diferencia de otras publicaciones realizadas sobre la misma temática, el texto de Ávila rebasa el campo estrictamente disciplinario del derecho constitucional y hace uso de otras perspectivas y herramientas analíticas de las ciencias sociales. Esto hace que el contenido pueda ser leído con facilidad por cualquier interesado en las ciencias sociales y en la historia contemporánea del Ecuador.

La hipótesis de Ávila es que la reelaboración constitucional llevada a cabo en Ecuador forma parte de un proceso subregional más amplio (en el que se incluyen Venezue-

la y Bolivia desde los textos constitucionales y Colombia desde la jurisprudencia) a través del cual surge algo propio, y distinto incluso del llamado neo-constitucionalismo latinoamericano, y ciertamente disímil al neo-constitucionalismo europeo. Para dar nombre a su hipótesis Ávila utiliza un término ya planteado por Boaventura de Sousa Santos y lo designa como “neo-constitucionalismo transformador”.

En la perspectiva del pensamiento crítico, el autor entiende que los procesos de reforma constitucional serían parte de las respuestas a una crisis global de credibilidad y legitimidad del derecho vigente. Esta crisis no es específica al ámbito del derecho, sino que afectaría las mismas estructuras social, cultural y económica del mundo occidental. Entre los peligros que surgen con esta crisis se mencionan tres: que “reduce la legitimidad de la democracia [y] refuerza el poder arbitrario del estado”, mientras que en el ámbito económico el “mercado triunfa sobre los derechos” (Ferragoli, 2009 en p. 30).

Para Ávila, en el caso de los países andinos, la crisis además toma la forma de una “crisis de colonialidad”, puesto que aquí tanto el estado como su derecho son herencias coloniales. Pero no solo son coloniales por su origen y trayectoria histórica, sino y principalmente por la prevalencia de un esquema de pensamiento funcional al orden colonial o, podría decirse, la persistencia de una episteme colonial según la cual se organizan el mundo, las relaciones entre personas, los valores sociales y las subjetividades. Ávila introduce las teorías decoloniales para el análisis del discurso jurídico y, siguiendo a Quijano, abre una veta analítica desde las teorías sociales contemporáneas hacia el derecho positivo clásico. Desde esta perspectiva el autor hace una revisión histórica, aunque muy rápida, de la construcción de la ley

con base en las esferas política, económica, social y cultural de influencia del proyecto colonial. Observa cómo se va estructurando un cierto modelo de producción, un cierto modelo de estado, una cierta estructura de relaciones sociales, de género y por supuesto, una cierta forma de construir el derecho y de entender su función (p. 37). De allí concluye que el estado y el derecho colonial han producido y promueven sistemáticamente prácticas de exclusión, marginación y discriminación. La crisis del derecho en el estado colonial del siglo XXI sería el resultado dialéctico de su incapacidad para dar respuestas a las demandas originadas por sus propias prácticas (p. 48). Si bien el libro no está dedicado a un análisis comparativo de los procesos de transformación constitucional experimentados en otros países andinos, parece evidente que este proceso de cambio no es común a todos los países de la región y tampoco se trata de un proceso homogéneo para los países que lo han experimentado, de ahí que el agrupamiento regional podría conducir al lector desprevenido a ignorar las notables particularidades que encierran estas transformaciones en cada país, me pregunto si esta regionalización en el ámbito teórico no tiende a enfocarse en similitudes que contribuyen poco para comprender la naturaleza de complejos procesos que, por otro lado, bien podrían estudiarse a partir de sus mutuas diferencias.

Entrado ya en el análisis del constitucionalismo ecuatoriano, Ávila presenta una clasificación periódica entre constitucionalismo moderno (y dentro de éste el liberal, conservador y neoliberal) y constitucionalismo post-moderno o contemporáneo (p. 83-96). Ahora bien, la denominación postmoderno podría dar lugar a un debate lateral, pues el supuesto carácter emancipador en el diseño y funciones de la ley y del

Estado o la mencionada apuesta por el igualitarismo y la redistribución, así como la inclusión de la pluralidad en la nueva Constitución no parecerían características típicamente posmodernas, más bien podrían verse como alternativas de transformación institucional, precisamente para evitar el escepticismo absoluto sobre la existencia de algún principio de unidad y coherencia. El esfuerzo de una sociedad por plantearse un nuevo acuerdo social con base en una carta de derechos y obligaciones, implica que todavía es posible creer que existe un vínculo, algo que nos une e identifica a pesar de todas nuestras diferencias. Visto así, el apelativo de post-moderno, que decanta Ávila para el último proceso constitucional en el Ecuador quizá no sea el más preciso.

Según Ávila, el neoconstitucionalismo andino aporta una respuesta a la crisis descrita en la primera parte del libro y plantea “propuestas novedosas que tienen que ver con un sistema de vida y un modelo de desarrollo totalmente distinto al modelo dominante (p. 50), pues éste último no puede ni debe resolver el problema andino. El autor señala que jurídicamente el modelo de estado occidental no tiene categorías para establecer un estado plurinacional e intercultural y, políticamente tampoco tiene las condiciones para resolver el problema de la exclusión tradicional a la que han sido sometidos ciertos grupos sociales (p. 78). Para Ávila este constitucionalismo transformador no se explica “sin el acumulado histórico de las luchas de los pueblos de América Latina” (p. 94). Es sobre la base de esas luchas y, especialmente, las del Movimiento Indígena que se llega a la declaración del Ecuador como un estado plurinacional e intercultural. La Constitución del 2008 establece el marco para un modelo distributivo igualitarista sin llegar a ser homogeneizador.

La Constitución ecuatoriana determina que “todos los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía”, rompe con la dicotomía entre derechos de primera y segunda generación y establece una nueva clasificación en la que se incluyen los “Derechos del Buen Vivir”. Al repasar las características de este nuevo constitucionalismo Ávila afirma que los movimientos que luchan por el reconocimiento tienen en el artículo 11 posibilidades para fundamentar legítimamente sus luchas por la igualdad, la no discriminación y por el respeto, protección y realización de sus derechos; es decir, disponen de “armas o artificios, [...] para defenderse de los abusos de poder” (p. 97). Y sin embargo, hay que tener presente que las constituciones son textos contradictorios y continentes de paradojas, que se elaboran con el afán de que duren en el tiempo pero que al mismo tiempo son gestados en condiciones de conflictividad social muy específicas. Es en la aplicación y la práctica en la que hay que observar concretamente cómo se interpretan los derechos y deberes allí reconocidos. Es en las leyes, los decretos, las políticas públicas concretas (lo que Pisarello llama la ‘letra chica’) donde se notan las traiciones al texto constitucional.

Con adeudo pedagógico Ávila desarrolla teóricamente las implicancias de las transformaciones urdidas en la Constitución del 2008, desde un Estado legal a uno constitucional; de un estado de derecho a uno de derechos; de un Estado excluyente a un estado de justicia; de uno liberal a uno social; de una democracia estadística a una de acción comunitaria integrada; de estado subordinado a soberano; de unitario a plurinacional; de mono-cultural a intercultural (p. 107-135). El entusiasmo que muestra el autor en este capítulo termina por mode-

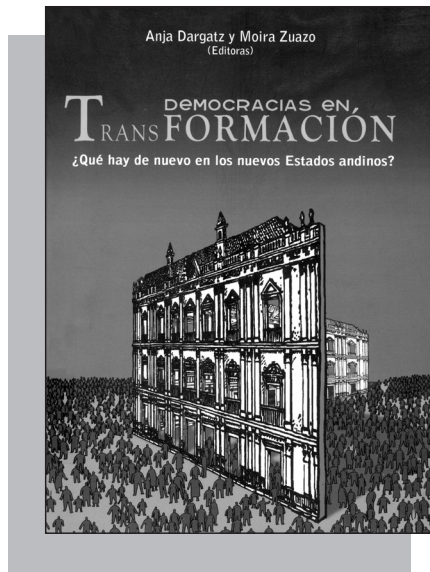
rarse en el siguiente, cuando emprende la necesaria tarea crítica del analista que, aunque comprometido, entiende que en el paso de la teoría a la acción, del marco normativo a las prácticas “hay un largo trecho” en el que afloran a veces como monstruos las contradicciones. Así, frente a todas las innovaciones transformadoras, el autor también señala las tensiones que éstas han planteado al Gobierno y al aparato estatal: en primer lugar está la forma poco cuidadosa con que se llevó a cabo el régimen de transición, que es de suyo complejo; la desconfianza que ha mostrado el régimen frente a una verdadera participación social y a su capacidad transformadora, en consecuencia, su déficit democrático; los defectos del hiper-presidencialismo que se sienten con fuerza en la aplicación del texto constitucional; el vaciamiento de la Carta Magna a través de las leyes secundarias; ciertas formas de institucionalización que parecen estar diseñadas para fortalecer el poder del estado en lugar de transformarlo; la insistencia en el modelo extractivista contrario al cambio que se postula, especialmente respecto a las relaciones con la naturaleza y a la transformación del modelo capitalista; y una cultura jurídica que impide profundizar en la comprensión y apropiación del texto constitucional (p. 235-260).

Para concluir su análisis, Ávila señala los retos que quedan por afrontar; la búsqueda de la eficacia de una Constitución fuertemente materializada, lo cual implica un enorme desafío; los vínculos que hay que construir con los movimientos sociales; la interrelación que debe generarse entre el estado y la sociedad; la democratización intercultural del poder; la construcción orgánica de la plurinacionalidad; entre otros. Si lo que se busca es aprovechar las posibilidades democráticas que plantea este neoconstitu-

cionalismo es necesario conocer y comprender la Constitución, que a decir del autor es “la más democrática de todas, la más garantista, la más compleja, la más diversa” (p. 274). Finalmente, no queda más que unirse a los motivos de Ávila para escribir un libro así: “que las personas y colectividades que requieren de transformaciones profundas, se apropien de esta Constitución, que sus principios, derechos, garan-

tías y postulados dejen de ser solo papel y se conviertan en instrumento... Para ellas y por el buen vivir” (p. 21). Aún está por verse cómo la gente, los destinatarios de los derechos, los interpretan y los hacen carne.

Margarita Manosalvas
Doctora (c) en Ciencia Sociales,
Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales, Ecuador



Anja Dargatz y Moira Zuazo (editoras)
Democracia en transformación
 ¿Qué hay de nuevo en los nuevos
 Estados andinos?
 FES, La Paz, 2012, 329 págs.

El libro *Democracia en transformación ¿Qué hay de nuevo en los nuevos Estados andinos?*, editado por Anja Dargatz y Moira Zuazo, abona elementos de análisis económicos y políticos, sociales y culturales acerca de la gestión de los Gobiernos que dieron un giro a la izquierda en la última década y a los que se ha denominado como posneoliberales, pero con énfasis en el área andina: Venezuela, Ecuador y Bolivia. Con el objetivo de lograr múltiples miradas sobre la democracia en los procesos de la Revolución Bolivariana, Revolución Ciudadana y Revolución Poscolonial, el libro recoge artículos de Fernando Mayorga para el caso de Bolivia; Franklin Ramírez y Simón Pachano para Ecuador; Vanessa Cartaya y Nino Gianforchetta para Venezuela y Pablo Stefanoni realiza un ejercicio comparativo a manera de cierre.

Moira Zuazo desarrolla una introducción en la que se destacan ciertas claves a manera de similitudes en los casos de estudio. Una de ellas es la emergencia de estos Gobiernos debido a una fuerte crisis institucional, sin que ello signifique soslayar la crítica de la 'sociedad real' hacia la visión shumpeteriana de democracia (elecciones libres y competitivas) por parte de las elites que antes administraron el poder en los tres países (bipartidismo en Venezuela, democracia pactada en Bolivia y multipartidismo fragmentado en Ecuador), la desconexión entre el Estado y la sociedad y la necesidad que había de ampliar la concepción de democracia para que no se reduzca su connotación a procedimientos como el sufragio, las redes institucionales y la figura de representación política, que en conjunto minusvaloraron las complejas dinámicas y demandas sociales y económicas. Otro aspecto que Zuazo enfatiza es la necesidad de explorar la enfermedad holandesa en versión política; es decir, la articulación rentista entre Estado y sociedad: pensar cómo se construye la política y las nuevas democracias en los países andinos a expensas de los recursos hidrocarbúricos en tiempos de bonanza. Otro aspecto de análisis es la reconstitución de legitimidad que persiguen estos gobiernos por el lastre de descrédito, incredulidad y rechazo de las instituciones (partidos, poderes del Estado, élites económicas), así como ganarle la partida a los poderes de facto. En la propuesta de los gobiernos de izquierda está el apuntalamiento de la participación democrática, a partir de la introducción de viejas y nuevas figuras constitucionales como la revocatoria del mandato, el plebiscito y el referendo, la silla vacía, entre otras; sin embargo, alrededor de estas figuras y los poderes que las sostienen (el Poder Moral en Venezuela, Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en Ecuador) hay contrasen-

tidos como auspiciar la participación desde arriba y el choque frecuente con la excesiva personalización de los máximos líderes. Pese a estas similitudes, no quiere decir que estos Gobiernos sigan un mismo libreto ni que sus resultados sean iguales. Son izquierdas con matices muy propios y líderes con estilos diferentes, pero se asemejan en los programas de inversión social con énfasis en la distribución y redistribución del ingreso y la riqueza.

Fernando Mayorga en el capítulo, “La democracia boliviana: avances y desafíos”, reconoce la emergencia de Evo Morales y el MAS (Movimiento al Socialismo) debido al derrumbe de la democracia pactada (1985-2003) entre los partidos Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y Acción Democrática Nacionalista (ADN), el rechazo social hacia el programa neoliberal que se profundizó en el mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada y el ciclo de protestas con la participación de sindicatos campesinos, laborales e indígenas que se agudizaron en el 2000 y que terminaron este ciclo político. El nuevo proceso, bajo el manto de reivindicaciones culturales, sociales, políticas y económicas condujo al cambio de élites, en el sentido de instaurar el acceso real al poder de nuevos actores locales, de indígenas y mujeres en espacios de disputa electoral, así como de designación del Ejecutivo. “La Ley de Participación Popular provocó una multiplicación de espacios de política institucional mediante la expansión de la democracia local en el ámbito municipal; a mayor cantidad de espacios políticos de tipo institucional se dieron mayores posibilidades de inclusión de nuevos actores sociales y renovación de élites locales” (p. 29). Esto vino acompañado de lo que Mayorga denomina “etnización de la política”.

Este autor, si bien no desconoce el cambio del ciclo político en Bolivia, no deja de

identificar contrasentidos respecto de la democracia que se propone el gobierno de Evo Morales:

Si bien el nuevo modelo democrático es definido como intercultural porque comporta instituciones de democracia representativa, participativa y comunitaria, el tenor predominante de los cambios institucionales es relativamente conservador porque se mantiene el presidencialismo y el bicameralismo, dos rasgos básicos del anterior régimen político. (p. 45)

Si bien Mayorga no desarrolla conceptos similares a los de Santos¹, la democracia boliviana bajo el signo del MAS se torna distributiva y redistributiva, pues impulsa programas de transferencias monetarias condicionadas y no condicionadas, como el Bono Juancito Pinto para reducir el abandono escolar; el Bono Juana Azurduy, para reducir la mortalidad materno-infantil y la Renta Dignidad, para las personas pobres en edad de jubilación. Es decir, en Bolivia se vive un proceso de nuevas elites, redistribución social, pero sin que se logre configurar espacios de participación que sobrepasen la personalización del mandatario y cierta concentración de poder que desdibuja los nuevos mecanismos democráticos, siendo esta tarea un desafío pendiente.

1 Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: Clacso. En dicho texto De Sousa Santos hace referencia al concepto de democracia redistributiva: “la democracia redistributiva debe ser una democracia participativa y la participación democrática debe incidir tanto en la acción de coordinación del Estado como en la actuación de los agentes privados (empresas, organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales) cuyos intereses y prestaciones coordina el Estado. En otras palabras: no tiene sentido democratizar el Estado si no se democratiza la esfera no estatal. Sólo la convergencia entre estos dos procesos de democratización permite reconstituir el espacio público de la deliberación democrática” (Santos, 2005: 50).

Simón Pachano en el capítulo, “Estado actual y futuro de la democracia en Ecuador” con un corte al 2011, advierte el cambio en la política de este país, puesto que Rafael Correa se convirtió en el único mandatario que llegaría a los cuatro años de Gobierno de manera ininterrumpida en los últimos 15 años, sobre la base de las reglas constitucionales diseñadas por la Asamblea Constituyente e interpretadas por la Corte Constitucional. Sin embargo, este proceso ha tenido dificultades en torno a las tareas pendientes de la Asamblea Nacional en la redacción y aprobación de leyes previstas en la nueva Constitución. De manera similar al análisis de Mayorga para Bolivia, Pachano identifica los problemas relacionados con la democracia ecuatoriana antes de Correa, los mismos que dieron paso al nuevo ciclo político: “(a) la capacidad de las instituciones para representar los intereses de la población, (b) la desconfianza hacia las instituciones y hacia la política por parte de la ciudadanía, (c) la capacidad del sistema político para responder oportunamente a las demandas y a las necesidades y (d) los resultados de la gestión de los gobernantes” (p. 88).

Pese a las figuras introducidas en la Constitución de Montecristi en el 2008 respecto de los mecanismos de democracia directa, no obstante y parafraseando a Pachano, se advierten ciertos contrasentidos, como el fortalecimiento del presidencialismo, la personalización de la política y el poder en la figura del Presidente y mecanismos de participación desde arriba que puedan desconocer la diversidad de actores, que no necesariamente son afines al Gobierno. Estos antecedentes son temas de debate y agendas pendientes para la resolución.

Franklin Ramírez en el capítulo “Perspectivas del proceso de democratización en Ecuador. Cambio político e inclusión social (2005-2010)” se adscribe a una perspectiva

de análisis más sustantiva que la democracia liberal procedimental, sobre la base de un cuerpo categorial tomado de Charles Tilly, que propone una democracia a partir del criterio de igualdad política en aspectos como la confianza política, la disminución de autonomía de los poderes fácticos y la reducción de la desigualdad social, entre los más importantes. Esto quiere decir que la emergencia de Rafael Correa deviene por la alta incredulidad en el sistema político, la cual supo capitalizar en su discurso contra la partidocracia y las élites gobernantes desde el retorno a la democracia, el combate a los poderes fácticos o aquellos que sin presentarse a elecciones estaban acostumbrados a gobernar desde la sombra y la paupérrima gestión gubernamental en materia de inversión social de las anteriores administraciones en temas de distribución y redistribución del ingreso y la riqueza. En este contexto, la “revolución ciudadana” incluye un programa que prioriza el sujeto antes que el pago de la deuda, la inversión social como pago de la deuda social y el cambio de élites en contraparte con las anteriores formas de gobernar por los grupos de facto. Sin embargo, en el proyecto no se logra consolidar procesos de participación que sobrepasen el criterio de representación democrática, pues la participación se auspicia desde arriba como el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social y tiene dificultades para entablar proceso de diálogo con la misma izquierda histórica como es el movimiento indígena y peor aún con la oposición.

Vanessa Cartaya y Nino Gianforchetta en el capítulo “El futuro de la democracia en Venezuela” avizoran un devenir con muchas interrogantes no resueltas por el Gobierno y mucho menos por los analistas. Al igual que en los casos de Ecuador y Bolivia se reconoce la emergencia de Hugo Chávez de la mano del Polo Patriótico en 1998, debido al co-

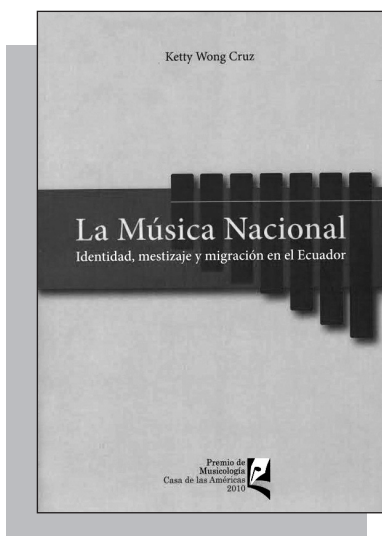
lapso del sistema bipartidista y el Pacto de Punto Fijo, que en la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez, así como en la segunda de Rafael Caldera apostaron por el neoliberalismo y agudizaron la crisis institucional y económica. Los autores de este artículo dividen la gestión de Chávez en tres periodos: 1999-2002, 2002-2004 y de 2007 en adelante. En el primero se visualiza la aprobación de una nueva carta constitucional, la introducción de figuras de democracia directa y participativa y la continuidad de los programas sociales de Caldera. Para el segundo periodo, el mandato de Chávez sufre dos golpes de Estado (2002), su popularidad cae e impulsa programas gigantescos de inversión social, como son las misiones y en el tercer periodo hay una consolidación del chavismo y la apuesta por un modelo de consejos comunales. Desde el 2003 la inversión social es mantenida por el modelo rentista petrolero, el capital político de Chávez y los desaciertos de la oposición. Al igual que en Bolivia y Ecuador, temas pendientes son la reorientación de la participación política que no funciona bajo el esquema del personalismo, las fidelidades políticas sustentadas en prácticas clientelares y la clara definición del papel de los Consejos Comunales en el marco del Socialismo del Siglo XXI.

Pablo Stefanoni sale de la lógica prototípica de cierta literatura que analiza los gobiernos de izquierda como muy similares y más bien sienta las bases para reflexionar acerca de la diferencia muy marcada en la trayectoria política de Chávez, Morales y Correa, así como respecto a sus tipos de liderazgo. El primero de estos deviene de un espacio militar y luego golpista, el otro de un largo camino sindical

campesino y el tercero de un paso muy corto por la función pública, que le lleva al poder de manera meteórica. También son diferentes las organizaciones que los auspician, pues en Venezuela hay una mezcla de izquierda, actores antisistema y militares; en Bolivia sindicatos, campesinos e indígenas y en Ecuador una mixtura de actores que no terminan de definir ideológicamente a Alianza PAIS. En este mismo orden de ideas, también es diferente la construcción de la otra democracia que proclaman los gobiernos, pues en Bolivia se articula el discurso del Presidente con las dinámicas sindicales, en Venezuela los consejos comunales serían el paso último de la democracia socialista, mientras que en Ecuador hay un distanciamiento total con movimientos y organizaciones sociales. Estas diferencias posibilitan una lectura sugerente del libro.

Al finalizar el libro Stefanoni identifica las debilidades de los modelos de democracia directa que se ven confrontados en los tres países con los liderazgos de los presidentes, el camino hacia la concentración del poder y el excesivo peso del rentismo que permite la inversión social. Stefanoni se pregunta: “¿Cómo reducir transicionalmente la centralidad del sector extractivo y agroexportador e incentivar la innovación científica y tecnológica? ¿Cómo combinar las necesidad “de caja” de corto plazo –que alientan el extractivismo– con visiones de mayor alcance en término de proyectos de país?” (p. 246) Y a ello habría que añadir ¿cómo construir una democracia directa más efectiva?

César Ulloa Tapia
Doctorante Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales, Ecuador



Ketty Wong Cruz
La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador
 Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 2013, 260 págs. + CD.

La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador de Ketty Wong es un libro que propone una nueva interpretación sobre la trayectoria de la música ecuatoriana a partir de un ambicioso recorrido por gran parte del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Es la edición nacional de un libro ganador del Premio de Musicología de Casa de las Américas en 2010, ya publicado en La Habana en 2012 y por Temple University Press, en inglés, ese mismo año. El libro viene acompañado por un disco compacto con canciones que ilustran y complementan sus análisis.

La problemática que está presente a lo largo de todo el libro son las definiciones y percepciones de lo que ha de entenderse por música nacional, algo muy controversial, puesto que en un enfoque tradicional se tendió a pensar al pasillo como la representación de la canción nacional, sentido que duran-

te mucho tiempo también se les adjudicó al tango argentino, la samba brasileña, la cumbia colombiana o el merengue dominicano. Se puede mencionar al respecto, el libro de Deborah Pacini Hernandez sobre la bachata dominicana¹, en el que se analiza precisamente cómo se transformó el significado de canción nacional que había ostentado el merengue en República Dominicana.

Ketty Wong procesa el imaginario de la música nacional con una crítica al sentido dominante que se había implantado desde mediados del siglo XX, cuando la música nacional era sobre todo comprendida a partir de los géneros musicales cultos producidos desde la década de 1930 bajo formatos vinculados a la radiodifusión y la producción fonográfica. El género musical que se definió mayoritariamente como emblema de la música nacional fue el pasillo. De acuerdo al análisis de Wong, el pasillo sufrió una transformación entre las décadas de 1920 y 1930 cuando fue apropiado por las élites y las clases medias, al tiempo que se desplazó la lírica y la sonoridad anterior ligadas a los sectores populares. Hasta la década de los sesenta, el pasillo conectado a la poesía amorosa y modernista se mantuvo vigente.

Sin embargo, el Ecuador vivió desde la década de los cuarenta la irrupción de la música popular antillana, mexicana y colombiana, que crearon una diversificación del consumo cultural. Hacia los años sesenta, el *rock*, la balada y la música folclórica latinoamericana fueron otros influjos en nuevas generaciones de público, y así como la industria fonográfica local produjo la música nacional, también divulgó la música internacional. De este modo se generó el desplome de la noción de música nacional. En realidad algu-

1 Pacini Hernandez, Deborah (1995). *Bachata. A Social History of a Dominican Popular Music*. Philadelphia: Temple University Press.

nos indicios de crisis ya estaban presentes a mediados del siglo XX, pero se hicieron muy notorios en los años setenta. En esas circunstancias irrumpió la llamada música rocolera, que aunque integró al pasillo, sobre todo tenía al vals peruano y al bolero como ritmos predominantes; pero también incorporó otros ritmos tradicionales ecuatorianos y a la bachata dominicana. Su mayor momento de auge fue la década de los ochenta. La autora muestra cómo se produjo la irrupción de la música rocolera desde fines de la década de los setenta gracias a un circuito de espectáculos, producción disquera y un nutrido elenco de cantantes de raíces populares que sobre todo hacían uso de una lírica coloquial.

Más o menos simultáneamente, en Perú y Ecuador ocurrió una tropicalización de los ritmos andinos a fines de los años sesenta. Los sanjuanitos, yaravíes o pasacalles ecuatorianos y los huaynos peruanos encontraban una nueva forma de musicalización al adoptar el ritmo de cumbia. Un nuevo tipo de conjunto musical integrado por órgano electrónico, bajo eléctrico y percusión se propagó rápidamente, a esto es lo que se llamó cumbia andina, aunque predominaban un estilo y arreglos musicales más cercanos al ritmo colombiano.

Se debe mencionar que un antecedente básico se halla en la inicial transformación de los géneros regionales de la costa atlántica colombiana al ser adoptados por otras regiones de ese país. Ello ocurrió entre 1940 y 1950 por impulsos de la industria fonográfica y los circuitos radiales. Finalmente la cumbia se volvió un elemento central de la identidad colombiana al salir de su territorio costero originario, como ha sido estudiado por Peter Wade².

De manera que la tecnocumbia es un momento reciente de la ya histórica conexión de la cumbia colombiana con los géneros musicales andinos de Ecuador, Perú y Bolivia. Es un modo de denominar a la cumbia andina en un nuevo ciclo de producción y consumo desplegado a fines del siglo XX en el Perú y con características algo diferentes en Ecuador. Una forma musical similar es la cumbia villera argentina.

Lo peculiar en la transformación de la cumbia andina peruana en lo que se ha denominado tecnocumbia fue la incorporación de dispositivos electrónicos de instrumentación y generación del sonido junto con un papel protagónico de figuras femeninas. Este nuevo estilo se propagó rápidamente hacia Ecuador y aparecieron nuevas figuras y otras antiguas, provenientes de la canción rocolera, se reeditaron. Toda esta tropicalización de la música ecuatoriana es analizada por Ketty Wong con atención a conjuntos, orquestas e intérpretes.

Pero también conjuntos e intérpretes de clara raíz indígena ejecutan ritmos tradicionales que adoptan la forma tecno. Incluso las bandas populares incorporan teclados, bajos y nueva sonoridad. Se ha producido un sorprendente movimiento modernizador de la música popular, un tema que se halla pendiente para nuevos estudios.

Los temas que se interpretan en la tecnocumbia incluyen algunos similares a los de la canción rocolera, con referencias al ciclo de la relación de pareja y, en general, al mundo amoroso. Mientras en el pasado el tema de la migración era casi inexistente, en la tecnocumbia este aparece explícitamente con canciones referidas a todo aquello que entraña el éxodo internacional; de hecho, los y las ídolos de la tecnocumbia hacen frecuentes giras a los países donde ahora residen migrantes ecuatorianos y precisamente Wong presta

2 Wade, Peter (2002). *Música, raza y nación. Música popular en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República-Departamento Nacional de Planeación-Programa Plan Caribe.

atención al modo en que los migrantes ecuatorianos consumen la música producida en Ecuador en España y Nueva York.

También es interesante comprender cómo se han forjado los ídolos populares. Kitty Wong ofrece un acercamiento a Julio Jaramillo (JJ) y Ángel Guaraca como ídolos en dos épocas distintas. Julio Jaramillo (1935-1978) es un ídolo popular cuya temprana muerte lo convirtió en una referencia de la identidad nacional. Wong anota que JJ es una figura de transición entre el antiguo formato de la música nacional y el que trajo la música rocolera. Sería un 'precursor' de este último género musical, junto a Daniel Santos, Alci Acosta y Tito Cortés.

El cantante Ángel Guaraca revela uno de los caminos de inserción de un músico indígena en los predios de la música popular. Oriundo de Chimborazo, este cantante se sitúa en una versión de la tecnocumbia más cercana a la tradición musical indígena y mestiza de su provincia, y ha creado un circuito de producción y espectáculos con una amplia acogida en sectores populares urbanos y rurales. Su presentación exterior evoca un vestuario texmex con inscripciones alusivas a los símbolos patrios del Ecuador. Guaraca inició su carrera como otros cantantes populares, actuando en plazas y mercados. En un momento decisivo de su carrera y experiencia personal viajó a México, donde perfeccionó su modo de cantar vinculándose al estilo musical norteño. Se relacionó inicialmente a Producciones Zapata, un sello que promocionaba música rocolera y tecnocumbia. Guaraca es la punta del iceberg de un proceso de modernización de la música indígena de la Sierra central ecuatoriana y su estilo de vestir ha sido imitado por otros cantantes.

Es muy notorio cómo un amplio elenco de cantantes indígenas, hombres y mujeres, quienes apelan a públicos jóvenes también indígenas, están presentes en el espacio cultural y festivo de las zonas rurales y urbanas. ¿A qué se debe esta proliferación de músicos y cantantes indígenas? Se puede decir que es la otra cara del proceso de irrupción de lo indígena en la sociedad ecuatoriana. El abaratamiento de las tecnologías de reproducción, el circuito informal de discos y el uso de tecnologías audiovisuales conforman un tejido de microempresas culturales que fomentan y manejan espectáculos musicales. Esta modernización de la música indígena está cerca de la tecnocumbia y acoge aspectos formales de las presentaciones públicas y el uso de coreografías bailables. Por lo que no es más un tipo de canción folclórica estacionada en un repertorio fijo.

Indudablemente existe una amplia segmentación de los espacios y públicos relacionados con la música nacional, por eso, la cuestión central que propone Kitty Wong en su panorama de la música ecuatoriana es el cuestionamiento de las imágenes convencionales al revisar críticamente los fundamentos musicales de la construcción nacional, tomando en cuenta las representaciones identitarias. En fin, es un libro que abre nuevos caminos y deja abiertas amplias interrogaciones sobre los vínculos entre música, clase y nación, aunque permanece la cuestión del mestizaje como un tema que requeriría ser mejor discutido y problematizado.

Hernán Ibarra
Investigador principal del
Centro Andino de Acción Popular, Ecuador

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie coediciones

Estudios industriales, de la micro, pequeña y mediana empresa

Coordinadores: Hugo Jácome y Katiuska King

Flacso Sede Ecuador, 2013

307 páginas

En un contexto en que la generación de valor agregado se considera objetivo importante para el Gobierno ecuatoriano, el aporte académico respecto del análisis de las dimensiones relacionadas con el sector industrial es muy significativo. Sobre la configuración de las herramientas que permitirían al Ecuador transformar su modelo de generación de riquezas, este libro presenta una serie de artículos que analizan, con base en información estadística, la evolución del sector manufacturero, los indicadores de productividad, las medidas de protección arancelaria en la industria y la asociatividad empresarial en Ecuador. Se incluye, además, un estudio de los factores asociados a las exportaciones de las PYMES. Finalmente, se realiza un análisis del encadenamiento productivo del sector textil y del nivel de utilización de Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) en las PYMES textiles de Atuntaqui.

Íconos agradece a los siguientes académicos e investigadores por colaborar con la evaluación de los artículos que han sido recibidos por la revista.

- Adrián Rodríguez Miranda, Universidad de la República, Uruguay
Alicia Veneziano, Universidad de la República, Uruguay
Benjamin Goldfrank, Seton Hall University, Estados Unidos
Carlos Flores Pérez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México
Carlos Resa Nestares, Universidad Autónoma de Madrid, España
Carmen Martínez, University of Kentucky, Estados Unidos
Eduardo Gudynas, Centro Latino Americano de Ecología Social, Uruguay
Felipe Addor, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Flavio Gaitan, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Francisco Rhon Dávila, Centro Andino de Acción Popular, Ecuador
François Houtart, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador
Gloria Perelló, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Guillaume Fontaine, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Hernán Ibarra, Centro Andino de Acción Popular, Ecuador
Jorge Alemán, Universidad de Buenos Aires, Argentina
José Sánchez-Parga, Centro Andino de Acción Popular y Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Juan Fernández Sastre, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
Juan Montaña, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador
Jürgen Golte, Instituto de Estudios Peruanos, Perú
Ladislao Landa Vásquez, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Liliana Suárez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Liset Coba, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
Luis Alberto Beccaria, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina
Marcel Naranjo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
María Moreno, University of Kentucky, Estados Unidos
María Virginia Quiroga, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Mauricio Phélan C., Universidad Central de Venezuela
Miriam Lang, Fundación Rosa Luxemburg, Ecuador
Muruchi Poma, Investigador independiente, Bolivia
Pablo Ospina, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Ramiro Ávila Santamaría, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Ramón Pajuelo, Instituto de Estudios Peruanos, Perú
Rickard Lalander, Universidad de Estocolmo, Suecia
Roxana Maurizio, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina
Santiago Cevallos, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Santiago García Álvarez, Universidad Central del Ecuador
Sarela Paz, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Wladimir Sierra, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Xavier Albó, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Bolivia

Política editorial

ÍCONOS recibe artículos durante todo el año siempre que éstos se ajusten a la política editorial y a las normas de presentación de originales. Por el carácter especializado de la revista, se espera que los artículos presentados sean de preferencia resultados o avances de investigación en cualquier área de las ciencias sociales. También se aceptan ensayos sobre temas históricos y contemporáneos que se apoyen sólidamente en bibliografía especializada, análisis de coyuntura nacional o internacional que partan de aproximaciones académicas y/o entrevistas de interés para el campo de las ciencias sociales.

Cada edición de Íconos se arma en torno a un tema central, recogido en la sección **Dossier**. Para cada edición existe un/una coordinador/a del Dossier, quien es un/una especialista en el tema, con quien se organiza la publicación en esta sección. Para propuestas e información: revistaiconos@flasco.org.ec

Debate es la sección para presentación de textos críticos sobre artículos publicados en ediciones anteriores de Íconos, así como sobre temas de confrontación teórica y analítica.

Diálogo es la sección de entrevistas temáticas y biográficas a académicos/as de las ciencias sociales. Igualmente podrán incluirse en esta sección diálogos entre dos o más académicos sobre un tema específico.

Temas, sección en la que se incluye una diversidad de artículos. Recoge análisis y ensayos con temática libre, artículos de coyuntura nacional e internacional y análisis sobre temas internacionales y/o transnacionales relacionados con la política, la economía, el ambiente, la antropología, los estudios de género y otros campos de las ciencias sociales.

Reseñas es la sección de crítica bibliográfica. Se incluyen tanto comentarios críticos a obras de ciencias sociales como estados de la cuestión sobre un tema determinado.

Selección de artículos

Los artículos enviados serán sometidos a un proceso de revisión que se realiza en varias etapas:

- 1) Los artículos que cumplan con los requisitos formales especificados en las normas editoriales de la revista serán dados por recibido.
- 2) Los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación inicial, llevada a cabo por los coordinadores de cada Dossier y por el consejo editorial de la revista –en el caso de las secciones restantes–, quienes valorarán la pertinencia temática del texto.
- 3) Si el artículo ha sido valorado positivamente entrará en un proceso de arbitraje bajo el sistema de revisión por pares, el cual consiste en pasar cada artículo por el filtro de al menos dos *evaluadores académicos externos*, conocedores del tema propuesto, quienes *determinarán de manera anónima* si el artículo es: a) Publicable sin modificaciones o con modificaciones menores; b) Un fuerte candidato para publicación si se realiza una revisión del manuscrito; c) Publicable solo si se realizan revisiones de fondo; d) No publicable. Los evaluadores tendrán en cuenta para su dictamen la calidad del trabajo en relación a su originalidad, pertinencia, claridad de expresión, metodología, resultados, conclusiones y bibliografía.
- 4) En caso de discrepancias en los resultados, el artículo será enviado a un tercer evaluador, cuya evaluación definirá la publicación del artículo. Los resultados del proceso de arbitraje serán inapelables en todos los casos.

Íconos se publica tres veces al año en los meses de enero, mayo y septiembre.

Normas de publicación

Las personas interesadas en publicar artículos en la revista Íconos deberán enviar sus trabajos originales por correo electrónico a revistaiconos@flacso.org.ec, aceptar y respetar las siguientes normas:

1. Los artículos deberán ser originales, inéditos y no estar aprobados para su publicación en otras revistas. Se reciben artículos en idioma español, portugués e inglés.
2. El Consejo Editorial de Íconos se reserva el derecho a decidir sobre la publicación de los trabajos, así como el número y la sección en la que aparecerán. Para su evaluación y selección final, los artículos serán enviados a lectores anónimos, quienes emitirán un informe bajo el sistema de doble ciego o revisión por pares.
3. En una hoja aparte, el autor o autora hará constar su nombre, grado académico y/o estudios, adscripción institucional o laboral, el título del artículo, la fecha de envío, dirección postal y correo electrónico. Se debe indicar expresamente si el autor desea que se publique su correo electrónico.
4. Los artículos deben estar precedidos de un resumen no mayor a 800 caracteres con espacios (100 a 150 palabras). Esta norma no se aplica para la sección Reseñas.
5. Los autores deben proporcionar de cinco (5) a ocho (8) descriptores o palabras clave que reflejen el contenido del artículo. Esta norma no se aplica para la sección Reseñas.
6. El título del artículo no podrá contener más de diez 10 palabras y podrá ser modificado por los editores de la revista, previo acuerdo con los autores.
7. La extensión de los artículos variará según las secciones de la revista y se medirá en el contador de palabras de Word. La extensión deberá considerar tanto el cuerpo del artículo como sus notas al pie y bibliografía, de modo que el número total de caracteres con espacios (cce) será el siguiente:

Dossier:	de 35.000 a 40.000 cce
Debate:	de 25.000 a 35.000 cce
Diálogo:	de 25.000 a 35.000 cce
Temas:	de 35.000 a 40.000 cce
Reseñas:	de 7.000 a 9.000 cce

8. La primera vez que aparezcan siglas deberá escribirse su significado completo, luego las siglas.
9. Sobre cuadros, gráficos y tablas:
 - Deberán estar incorporados en el texto de forma ordenada.
 - Deberán contener fuentes de referencia completa.
 - Cada uno/a contará con un título y un número de secuencia.
Ejemplo: *Tabla 1. Presupuesto por organización, zona y monto*
 - Los gráficos pueden enviarse de forma separada en cualquier formato legible estándar (indicar el formato), siempre que en el texto se mencione la ubicación sugerida por el autor. Para asegurar la calidad final el autor/a hará llegar a la redacción un archivo digital con alto nivel de resolución (en cd, disquete, zip, usb u otra forma de archivo).
10. Las referencias bibliográficas que aparezcan en el texto deben ir entre paréntesis indicando el apellido del autor, año de publicación y número de página. Ejemplo: *(Habermas, 1990:15)*.

Para el caso de citas con referencia a un artículo no firmado en un periódico se indicará entre paréntesis el nombre del periódico en cursivas, seguido del día, mes y año de la edición. Ejemplo: *(El Comercio, 14/09/2008)*. Las referencias completas deberán constar en la bibliografía.

11. La bibliografía constará al final del artículo y contendrá todas las referencias utilizadas en el texto. Se enlizará la bibliografía de un autor en orden descendente según el año de publicación. Ejemplo:

Pzeworski, Adam (2003). *States and Markets: a primer in political economy*. New York: Cambridge University Press.
——— (2000). *Democracy and Development: political regimes and material well-being in the world, 1950-1990*. New York: Cambridge University Press.
——— (1993). *Economic Reforms in New Democracies: a social-democratic approach*. New York: Cambridge University Press.

12. La bibliografía se enlizará siguiendo un orden alfabético por apellido de los autores y bajo las siguientes formas:

Libro de un autor:

Apellido, Nombre (año de publicación). *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial.
Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Libro de más de un autor:

Apellido, Nombre y Nombre Apellido (año de publicación). *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial.
Laclau, Ernesto y Chantall Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Libro publicado electrónicamente:

Kurland, Philip y María Pérez, compiladores (1987). *La primera Constitución*. Baltimore: University of Syracuse Press. Disponible en <http://press-pubs.syracuse.edu/founders> visitada 16-08-2006.

Artículo en libro de editor (es), coordinador (es) o compilador (es):

Apellido, Nombre (año de publicación). “Título del artículo entre comillas”. En *Título del libro en cursiva*, páginas que comprende el artículo, Nombre Apellido, palabra que corresponda editor, compilador, coordinador. Lugar: editorial.
Wiese, Andrew (2006). “La casa en que viví: raza, clase y sueños afroamericanos en los Estados Unidos de la postguerra”. En *La nueva historia suburbana*, pp. 99–119, Kevin Kruse y Thomas Sugrue, editores. Chicago: University of Chicago Press.

Artículo en revista:

Apellido, Nombre (año de publicación). “Título del artículo entre comillas”. En *Nombre de la revista en cursiva*, No., Vol., páginas que comprende.
Coraggio, José (2000). “Alternativas a la política social neoliberal”. *Íconos*, No. 9, pp. 52-59.
Kreimer, Pablo (1997). “Migration of Scientist and the Building of a Laboratory in Argentina”, *Science Technology & Society*, No. 2, Vol. 2, pp. 229-259.

Artículo en una revista digital

Apellido, Nombre (año publicación). “Nombre del artículo entre comillas”. En revista digital en cursiva, No., Vol., número de páginas. Disponible en página web visitada poner fecha de visita en formato 15-12-2009
Villarroel, Pablo (2010). “Historia y estado actual de la formación doctoral en Chile”. *Revista Digital Universitaria UNAM*, Vol.11, No.6, pp. 22-35. <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num5/art47/>.

Artículo en periódico

Apellido, Nombre (año). “Nombre del artículo”. *Nombre del periódico*, mes día, Sección.
Vera, Carlos (2006). “la opinión pública en el Ecuador”. *El Comercio*, octubre 25, editoriales.

Ponencia presentada en un seminario, conferencias, etc.

Apellido, Nombre (año publicación). “Nombre del artículo entre comillas”. Ponencia presentada en nombre del congreso, mes, día, ciudad, país.
Macaroff, Anahí (2006). “De la iglesia a los barrios”. Ponencia presentada en el VI congreso de antropología social, octubre, 23, Rosario, Argentina.

Tesis:

Apellido, Nombre (año). “Nombre de la tesis”. Disertación doctoral (o el grado respectivo), Nombre de la Universidad, país.

Aguinaga, Pedro (2004). “Las tecnologías sociales en Ecuador”. Disertación de maestría, FLACSO, Ecuador.

Documentos electrónicos en página web o blog¹

Apellido, Nombre (año). “Nombre del documento”. Disponible en dirección electrónica, visitado en día/mes/año.

Naranjo, Marco (2007). “Pensando la Economía”. Disponible en www.flacso.org.ec visitado 22/12/2008.

En caso de no contar con la fecha del documento

Apellido, Nombre (s/f). “Nombre del documento”. Disponible en dirección electrónica, visitado día/mes/año.

Hardin, Garrett, (s/f). “The Tragedy of the Commons”. Disponible en <http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/162/3859/1243>, visitado 14/08/2009

En caso de no contar con un autor y la información sea responsabilidad de alguna organización o similar

Nombre de la organización (fecha). “Nombre del documento”. Disponible en Dirección electrónica, visitado día/mes/año.

Secretaría del Mercosur (s/f). “Resoluciones del GMC y decisiones del CMC”. Disponible en: <http://www.MERCOSUR.int/>, visitado 12/02/2010.

Artículo no firmado en periódico:

En este caso, colocar la referencia en nota al pie, bajo el siguiente formato

Nombre del artículo (año). “Título de la nota o reportaje entre comillas”. Nombre del diario o periódico en cursivas, lugar, día mes.

“Cabildo controlará con una ordenanza azoteas de edificios” (2006), *El Universo*, Quito, abril 21.

Artículo no firmado en una revista:

En este caso, colocar la referencia en nota al pie, bajo el siguiente formato:

Título del artículo entre comillas (año). Nombre de la revista en cursivas, No. de la revista, lugar, páginas que comprende.

“Primero de Mayo” (1923). *Calenturas*, No. 30, Guayaquil, pp. 1-5.

13. Los artículos presentados para la sección Reseñas deben incluir toda la información bibliográfica del libro al que se haga mención, incluyendo número de páginas del libro y de ser posible adjuntar la imagen de la portada del libro con al menos un mega de resolución.

14. Íconos se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo.

15. Los artículos que se ajusten a estas normas serán declarados como “recibidos” y notificados de su recepción al autor; los que no, serán devueltos a sus autores/as. Una vez “recibidos” los artículos serán puestos a consideración del consejo editorial y de evaluadores independientes para su revisión antes de ser “aprobado”. El mecanismo de evaluación se explica en la norma 2, o ver el ítem relacionado a la selección de artículos en “Política editorial”.

16. La revista no mantiene correspondencia sobre los artículos enviados a su consideración, limitándose a transferir el dictamen de sus lectores en un tiempo no menor a cuatro meses. Igualmente señalará a los autores una fecha probable de publicación.

¹ Cuando cite información de una página web o blog, la referencia debe ir: (Apellido: año), en caso de no contar con la fecha o el autor sea una organización o similar (FAO: s/f)

allpanchis75

REVISTA DE ESTUDIOS ANDINOS

EN TORNO A LOS ACTORES SOCIALES:
ENTRE EL INCANATO Y LA CONQUISTA

FEDERICO KAUFFMANN DOIG

Incas y amazónicos. Antagonismo étnico ancestral

FRANCISCO HERNÁNDEZ ASTETE

La concepción de hombre entre los incas

LILIANA REGALADO DE HURTADO

Sobre mamaconas y pampayrunas.

Las mujeres en los Comentarios reales

DIEGO A. CHALÁN TEJADA

*Un conflicto perulero por la expansión transpacífica:
la jornada de 1567 de Álvaro de Mendaña*

GABRIEL VIOLA CASALONGÜE

*Nuevos datos sobre la biografía e itinerario pastoral
de Juan Pérez Bocanegra*

SANDRO PATRUCCO NÚÑEZ-CARVALLO

*Capillas sepulcrales y lugares de enterramiento de la
nobleza limeña*



75

ANTROPOLOGÍA

2013 | Nº 12

Cuadernos de Investigación

Revista de la Escuela de Antropología | Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano.

Segunda Parte

Jorge Gómez Rendón

Sistemas de riego en la zona de Chiltazón-La Concepción,

Siglos XVI al XVIII.

Dayuma Guayasamín

La industria lítica de Oroloma, Pichincha. Ecuador

Stefano Serrano Ayala

Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador

Philipp Altmann

Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto.

La Antropología de la Muerte: romper el silencio investigativo mortuorio.

Estefany San Andrés H.

Entre Killas y Pifanos: desde la memoria social de los pueblos kichwas del cuyabeno.

Estudio de caso en la comunidad de Zancudo Cocha.

Andrea Madrid Tamayo

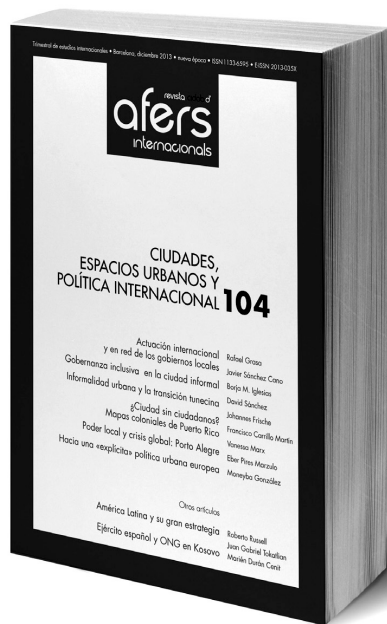
Identidades masculinas entre los waorani
y prácticas económicas en los últimos 50 años.

David Hidrobo

REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 104

CIUDADES,
ESPACIOS URBANOS Y
POLÍTICA INTERNACIONAL

Diciembre 2013



¿Qué papel tienen las ciudades en la política internacional del siglo XXI? ¿Hasta qué punto la incorporación de las ciudades a las instituciones de gobernanza global supone una amenaza para el rol de los estados soberanos como enlace entre la política doméstica y la internacional? En 2010 las ciudades superaron a las áreas rurales como hogar de más de la mitad de la población mundial, y esa cifra podría llegar hasta el 70% en una generación por el crecimiento de la población y las migraciones. El presente número de la Revista CIDOB d'Afers Internacionals explora el impacto de las ciudades en la política internacional desde diversas perspectivas: la incorporación de las ciudades a las estructuras de gobernanza global; su relación con los recientes levantamientos populares; así como los efectos y la realidad de la economía informal en el espacio urbano. Asimismo, se ofrecen dos estudios de caso que ilustran cuestiones de identidad y cultura e iniciativas innovadoras y pioneras, además de un estudio sobre la política urbana de la UE.

Artículos de

Robert Kissack
Rafael Grasa
Javier Sánchez Cano
Borja M. Iglesias
David Sánchez
Johannes Frische
Francisco Carrillo Martín
Vanessa Marx
Eber Pires Marzulo
Moneyba González Medina
Roberto Russell
Juan Gabriel Tokatlian
Marién Durán Cenit

EDITA
CIDOB
Elisabets, 12, 08001
Barcelona
www.cidob.org

DISTRIBUYE
Edicions Bellaterra, S.L.
Navas de Tolosa, 289 bis,
08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

CIDOB

BARCELONA
CENTRE FOR
INTERNATIONAL
AFFAIRS

ECUADOR DEBATE

Nº 89



Centro Andino de Acción Popular

Quito-Ecuador, agosto 2013

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: Ejes y contornos de un régimen disciplinario
Conflictividad socio-política: Marzo – Junio 2013

TEMA CENTRAL

Las movilizaciones de protesta: nueva forma de lucha social
Un mundo en efervescencia política
Obstáculos a la democracia luego de las Nuevas Revoluciones árabes
Movilizaciones y protestas estudiantiles y sociales en Chile
España: de los impactos de la crisis a las movilizaciones de protesta

DEBATE AGRARIO-RURAL

La asociación lechera, ¿Desarrollo local o subordinación productiva?
El caso de la comunidad La Chimba, Cayambe

ANALISIS

¿Punto y final del partido indígena? Análisis desde las elecciones
ecuatorianas del 2013
La indiferencia ante los derechos humanos y la educación moderna
en un régimen populista. La ideología de la descolonización en Bolivia

Suscripciones: Anual 3 números: US \$ 45 – Ecuador: \$ 15,50

Ejemplar suelto: Exterior US \$ 15,00 – Ecuador: \$ 5,50

Redacción: Diego Martín de Utreras N28-43 y Selva Alegre – Telef. 2522-763

Apartado aéreo 17-15-173 B Quito-Ecuador

EL BÚHO



ÁLVARO MUTIS:

EL ÚLTIMO VIAJE DE
MAQROLL EL GAVIERO

LEÓN FERRARI

El otro ausente

ARTE Y ARTISTAS

EL ARTE CHINO DE LA FIBRA

Debate

Diccionario de la impostura

Por Avelina Lésper

40

UNA REVISTA PARA LECTORES

AÑO XI - 2013 - PVP \$7,00



Revista 47 de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

septiembre - diciembre 2013

<http://res.uniandes.edu.co>

ISSN 0123-885X



SUSCRIPCIONES:

Librería Universidad de los Andes
Cra 1ª No 19-27 Ed. AU 106
Bogotá, Colombia
Tels. (571) 339 49 49 ext. 2071 – 2099
libreria@uniandes.edu.co

Temas Varios

Presentación

- Martha Lux – Universidad de los Andes, Colombia
- Ana Pérez – Universidad de los Andes, Colombia

Temas Varios

¿Un pasado que no cesa? Discurso patrimonial y memoria pública comunista en el franquismo y la transición española

- José Carlos Rueda Laffond – Universidad Complutense de Madrid, España

La democracia como política pública: oportunidades para el fortalecimiento democrático

- Alejandro Monsiváis Carrillo – El Colegio de la Frontera Norte, México

Hacia la multiplicidad del espacio en la historia. Relaciones entre el cambio social y los cambios en la disciplina en las últimas cuatro décadas

- Fabio Vladimír Sánchez Calderón – Universidad de los Andes, Colombia

Ciudadanía en femenino. Aportaciones de las mujeres inmigrantes marroquíes, ecuatorianas y rumanas en España

- Carlota Solé – Universidad Autónoma de Barcelona, España
- Olga Serradell – Universidad Autónoma de Barcelona, España
- Teresa Sordé – Universidad Autónoma de Barcelona, España

Las percepciones sociales en Europa sobre el rol de la ciencia y la tecnología

- Andoni Eizagirre – Universidad de Mondragón, España

Empleabilidad, educación y equidad social

- María Marta Formichella – Universidad Nacional del Sur, Argentina
- Silvia London – Universidad Nacional del Sur, Argentina

Indigentes urbanos: entre la estigmatización y la exclusión social en la ciudad de Buenos Aires

- Fernando Groisman – Conicet / Universidad de Buenos Aires, Argentina
- María Eugenia Scoffiencia – Flaco, Argentina

Justicia global y el gobierno de las migraciones internacionales

- Juan Carlos Velasco – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Los inmigrantes vistos por los españoles. Entre la amenaza y la competencia (1997-2007)

- Juan Carlos Checa Olmos – Universidad de Almería, España
- Angeles Arjona Garrido – Universidad de Almería, España

Análisis de las estrategias del Gobierno colombiano para la inclusión de los ciudadanos en la Sociedad de la Información propuestas desde 2000 hasta 2011

- Mayda Patricia González Zabala – Universidad del Magdalena, Colombia
- Jenny Marcela Sánchez Torres – Universidad Nacional de Colombia

Continuidades y rupturas en los discursos de la guerra de Afganistán: intelectuales, políticos y soldados

- Tomás Leyton – Universidad de Chile

La acción colectiva rural en los sistemas productivos dinámicos

- Diosey Ramón Lugo-Morin – Universidad Europea de Energía y Medio Ambiente, España

Documentos

El dolor crónico en la historia

- Javier Moscoso – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Participación política de desmovilizados: Universidad Nacional de Colombia y Naciones Unidas, 28 de abril de 2013

- Francisco Leal Buitrago – Universidad Nacional de Colombia / Universidad de los Andes, Colombia

Debate

La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales

- Angela Iranzo Dosdad – Universidad de los Andes, Colombia

Lecturas

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2007 [1734]. *Discurso sobre la teología natural de los chinos – Carta del Sr. Leibniz sobre la filosofía china al Sr. N. De Rémond, Consejero del Duque Regente e introductor de embajadores [1716]*

- Renán Silva – Universidad de los Andes, Colombia

Rosenberg, Emily (ed.). 2012. *A World Connecting: 1870-1945*

- Hugo Fazio Vengoa – Universidad de los Andes, Colombia

Temas Centrales:

23 Sexo

24 Drogas

25 Rock & Roll

producción gráfica aurelialibros.com.ar

apuntes

DE INVESTIGACIÓN DEL CECYP

23,24,25

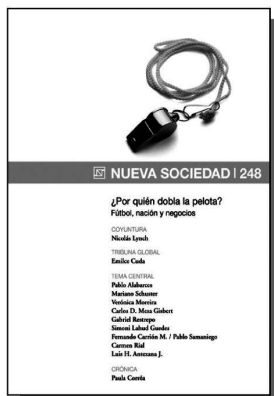
junio 2013 diciembre 2013 junio 2014

25 UBA Sociales
ANIVERSARIO PUBLICACIONES FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



248

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 2013



¿Por quién dobla la pelota? Fútbol, nación y negocios

COYUNTURA: **Nicolás Lynch**. Perú: la prosperidad falaz.

TRIBUNA GLOBAL: **Emilce Cuda**. Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?

TEMA CENTRAL: **Pablo Alabarces**. Fútbol, leonas, rugbiers y patria. El nacionalismo. deportivo y las mercancías. **Mariano Schuster**. Club Atlético Revolución: Sankt Pauli, el equipo «anticapitalista». **Verónica Moreira**. Participación, poder y política en el fútbol argentino. **Carlos D. Mesa**

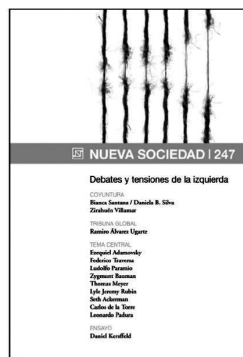
Gisbert. Fútbol y altura. La dramática historia de La Paz y el fútbol boliviano. **Gabriel Restrepo**. El fútbol, más allá de los fetiches. **Simoni Lahud Guedes**. El Brasil reinventado. Notas sobre las manifestaciones durante la Copa de las Confederaciones. **Fernando Carrión M. / Pablo Samaniego**. La crisis del fútbol ecuatoriano. Entre el endeudamiento, la fragilidad institucional y la violencia. **Carmen Rial**. El invisible (y victorioso) fútbol practicado por mujeres en Brasil. **Luis H. Antezana J**. Un pajarillo llamado «Mané». Evocación de Manuel Dos Santos, Garrincha.

CRÓNICA: **Paula Corrêa**. Honrar a Dios... con tarjeta de crédito o efectivo. El auge evangélico en Brasil.



246
JULIO-AGOSTO 2013

**Occidente
en la mira**



247
SEPTIEMBRE-OCTUBRE 2013

**Debates y
tensiones de
la izquierda**

PAGOS: Solicite precios de suscripción y datos para el pago a <info@nuso.org> o <distribucion@nuso.org>.

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO
La batalla por los medios

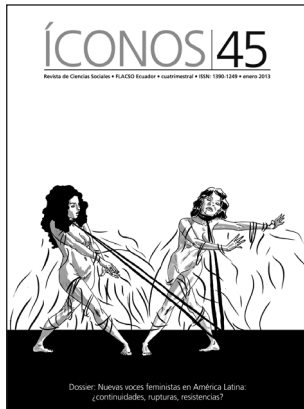


ESCÚCHANOS EN
www.flacsoradio.ec

- *Descarga libre de todos los programas*
- *Streaming las 24h00*
- *Programación variada*

flacsoradio.ec
amplificando ideas

Flacso Radio | e-mail: flacsoradio@flacso.edu.ec
Dirección: La Pradera E7-174 y Diego de Almagro | Torre 2, piso 5
Teléfono PBX.: (593 2) 3238888 | ext 2578 | Quito - Ecuador



Íconos 45
Enero de 2013

Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias?

DOSSIER

Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias?

Presentación del Dossier *Liset Coba y Gioconda Herrera*

La actuación de la mujer indígena guaraní kaiowá en las reivindicaciones territoriales *Rosely Aparecida Stefanos Pacheco e Isabela Stefanos Pacheco*

Autorizar una voz para desautorizar un cuerpo: producción discursiva del lesbianismo feminista oficial *Ana Lucía Ramírez Mateus y Diana Elizabeth Castellanos Leal (Gabrielle Esteban)*

Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa *Laura Fuentes Belgrave*

“¡De empleada a ministra!”: despatriarcalización en Bolivia *Marianela Agar Díaz Carrasco*

Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales *Marlise Matos y Clarisse Paradis*

VISUAL EMERGENTE

Dibujar feminismos *Francisco Dueñas Serrano*

TEMAS

Proceso organizativo del campesinado en el sur de Manabí y desarrollo rural *Fernando Guerrero C.*

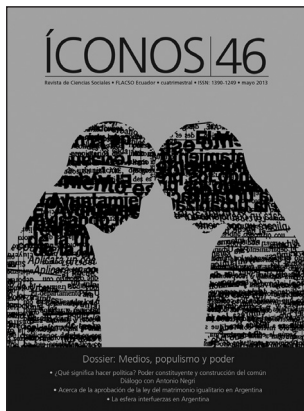
El Dragón en América Latina: las relaciones económico-comerciales y los riesgos para la región *Pablo Alejandro Nacht*

RESEÑAS

Montserrat Ventura i Oller En el cruce de caminos. Identidad, cosmovisión y chamanismo Tsachila – *Liliam Fiallo Monedero*

Isidoro Cheresky (Compilador) ¿Qué democracia en América Latina? – *Leandro Eryszewicz*

Andrés Cañizález (coordinador) Tiempos de cambio. Política y comunicación en América Latina – *Marcia Maluf*



Íconos 46
Mayo de 2013

Medios, populismo y poder

DOSSIER

Medios, populismo y poder en América Latina

Presentación del Dossier *Roberto Follari*

Diario Clarín y sus fuentes de información. Un estudio de caso

Natalia Aruguete y Esteban Zunino

La manipulación del miedo y el espejo populista *Octavio Humberto Moreno Velador y Carlos Alberto Figueroa Ibarra*

Antagonismo y disenso: tensiones y límites en la construcción mediática de la política en Venezuela *Nairbis Sibrian y Mario Millones Espinosa*

Trayectorias de democratización y desdemocratización de la comunicación en Ecuador *Isabel Ramos*

Sistemas mediáticos subnacionales argentinos: heterogeneidad y diferencias en contextos neopopulistas *Ernesto Picco*

DEBATE

Comentarios al Dossier: “Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias?” *Silvia Vega Ugalde*

DIÁLOGO

¿Qué significa hacer política? Poder constituyente y construcción del común. Un diálogo con Antonio Negri *Mauro Cerbino, Isabella Giunta y Ana Rodríguez, con la participación de Sandro Mezzadra*

TEMAS

La esfera interfuerzas en Argentina. Notas sobre el estudio de la problemática militar *Ricardo J. Laleff Ilieff*

Emancipaciones. Acerca de la aprobación de la ley del matrimonio igualitario en Argentina *Paula Biglieri*

RESEÑAS

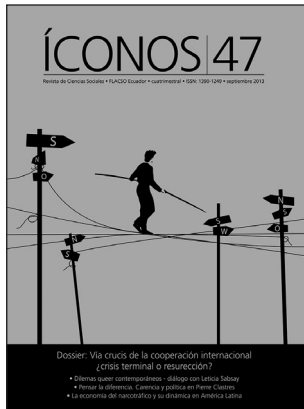
Benjamín Arditi. La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación – *César Ulloa Tapia*

José Antonio Figueroa. Nono. Movilización política y migración campesina – *Cristina Cielo*

Lila Caimari. Mientras la ciudad duerme. Pistoleros, policías y periodistas en Buenos Aires, 1920-1945 – *Javier G. Bonafina*

Esther del Campo (ed.) Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas – *Sara Eichert*

Mauro Cerbino. El lugar de la violencia: Perspectivas críticas sobre pandillerismo juvenil – *Luis Barrios*



Íconos 47
Septiembre de 2013

Vía crucis de la cooperación internacional: ¿crisis terminal o resurrección?

DOSSIER

Vía crucis de la cooperación internacional: ¿crisis terminal o resurrección?

Presentación del Dossier *Daniele Benzi*

Cooperación para el desarrollo: anatomía de una crisis *Koldo Unceta Satrustegui*

Más allá de la ayuda: una nueva métrica de la ayuda oficial al desarrollo post-2015 *Rafael Domínguez Martín*

Elementos críticos sobre cooperación internacional en el Magdalena Medio colombiano *Edgar Alberto Zamora Aviles*

Cooperación china en América Latina. Las implicaciones de la asistencia para el desarrollo *Adriana Erthal Abdenur y Danilo Marcondes de Souza Neto*

La cooperación brasileña y china en la agricultura africana. Un estudio de prácticas *Frédéric Goulet, Jean-Jacques Gabas y Eric Sabourin*

DIÁLOGO

Dilemas *queer* contemporáneos: ciudadanía sexual, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay *María Amelia Viteri y Santiago Castellanos*

TEMAS

Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres *Sebastián Barros*

La economía del narcotráfico y su dinámica en América Latina *Daniel Pontón C.*

RESEÑAS

“Lejos de tus pupilas”. Familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en Ecuador de Gioconda Herrera – *Silvia Vega Ugalde*

Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México de Hernán Salas, Ma. Leticia Rivermar y Paola Velasco (ed.) – *Adriana Sandoval Moreno*

Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria de Víctor Bretón – *Luis Alberto Tuaza*

El Estado en el Perú. Una agenda de investigación de Eduardo Dargent – *Luis Meléndez Guerrero*

Ciudades Rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana de David Harvey – *José Mansilla*