

Sumak kawsay en la Constitución ecuatoriana de 2008:

apuntes en torno a sus alcances y desafíos

Pablo Ortiz*



Intimismo. Técnica mixta sobre lienzo

Cuando se aprobó la Constitución de 1998, la sensación incierta de haber logrado algo invadió los círculos intelectuales y políticos cercanos a algunos movimientos sociales, en particular, al

movimiento indígena. Los derechos colectivos junto a ciertos principios, insertos en la parte dogmática, constituyeron sin duda un avance, pero quedó la duda cuando otras disposiciones, inclu-

* Docente de la Escuela de Gestión para el Desarrollo Local e investigador. Sociólogo y Msc. en Ciencias Políticas, candidato a doctor en Estudios Culturales. Ha laborado durante varios años en organizaciones indígenas de la Cuenca Amazónica, en áreas de gestión territorial y de bosques tropicales. Colabora como asesor en la cooperación alemana.



yendo transitorias, posibilitaron varias reformas legales e institucionales acordes a las prioridades de las políticas de ajuste neoliberal.

Sólo un ejemplo breve de muestra: poco se pudo hacer en materia de derechos de pueblos indígenas a ser consultados previamente, si una decisión en torno a un proyecto extractivo afectara sus territorios, espacios de vida, economía y cultura. A pesar de que la Constitución de 1998 establecía esa obligación por parte del Estado, entre el año 2000 y el 2002, los sucesivos gobiernos de Jamil Mahuad y Gustavo Noboa Bejarano, buscaron sortear dicha disposición mediante la expedición de un reglamento focalizado en un sector altamente sensible: la explotación de hidrocarburos en territorios indígenas. Y lo más curioso de ese caso, no fue la sensibilidad y preocupación de las autoridades por garantizar la vigencia o aplicabilidad de los derechos de los pueblos indígenas, o cumplir lo que mandaba el Art. 16 de esa Constitución, “que se garantiza los derechos a todas las personas sin discriminación”, o lo dispuesto por el Art. 17 que “los derechos humanos son directa e inmediatamente aplicables (...), que no se podrá exigir requisitos o condiciones no establecidos en la Constitución y la ley”. Simplemente respondieron a las preocupaciones de varias empresas petroleras y gremios privados, que veían en la ausencia de reglamentación en esa materia, riesgos para la validez de futuros contratos y licitaciones en el sector.

Al inicio de 2000, las corporaciones multinacionales, aglutinadas en la Asociación de la Industria Hidrocarburífera del Ecuador (AIHE), dejaron todo en manos de las autoridades estatales. Luego, ante el fracaso de éstas, impulsaron con el apoyo de la oficina del Banco Mundial en Quito, su propio proyecto de “reglamento de consulta previa”, que se constituyó en la base del que finalmente fue aprobado en las vísperas navideñas de 2002, que en lo fundamental, restringía y distorsionaba de manera casi total, los principios y definiciones establecidas en el Convenio 169 de la OIT, relacionados al derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de buena fe

sobre temas, programas o proyectos que los involucrase y afectase de manera directa.

Ni los procedimientos, ni los plazos, ni quiénes son sujetos de la consulta, ni el sujeto consultante estaban claros o coherentemente definidos. Fuera de la ausencia de una ley marco, la ambigüedad con la que fue redactado ese reglamento abría las puertas a la discrecionalidad y al arbitrio de los funcionarios o autoridades de turno, como sucedió con los dos primeros casos prácticos de aplicación de dicho reglamento en el 2003 en comunidades Kichwa de Orellana, Napo y una parte del norte de Pastaza.

La turbulencia y gran inestabilidad política vivida por el país entre esos años y el abril “forajido” de 2005, impidieron concretar lo que en el gobierno de Mahuad se denominó “Plan de apertura a las inversiones 2000”, que entre otros graves aspectos atentatorios a los intereses de la mayoría del pueblo ecuatoriano, implicaba la concesión de 13 nuevos bloques petroleros en la Amazonía; es decir, más de 2 millones y medio de hectáreas para actividades exploratorias y de explotación, en su totalidad ubicadas en territorios de 7 de las 10 nacionalidades ancestrales existentes en esa región, de las cuales al menos 3 se encuentran en situación de extrema vulnerabilidad etno-cultural, junto con los últimos remanentes de bosques nativos, de una biodiversidad única. En condiciones políticas estables se hubiera vivido un genocidio y un ecocidio, de magnitudes enormes, junto con un escenario altamente conflictivo en la región, y con ello se habría visibilizado buena parte de la trama que configuró el ordenamiento jurídico del país en estos años.

¿Qué significaba ese entorno de amenazas para la “vida en armonía” o el *sumak kawsay*? ¿Cuál es la diferencia con el entorno actual, tanto del texto constitucional como del contexto político nacional? ¿Qué perspectivas y desafíos plantea en el orden ético, cultural, político, ético e institucional la incorporación del principio del *sumak kawsay* en la Constitución del Ecuador aprobada en septiembre de 2008? Son las inte-



rrogantes que orientan los presentes apuntes, de cara a motivar un diálogo y una reflexión en torno a este tema.

Sumak kawsay, vida límpida y armónica

Junto con la conquista y la colonización de lo que hoy se conoce como “las Américas”, la historia da cuenta durante más de cinco siglos de la imposición y establecimiento de leyes, instituciones, lengua, conocimiento y códigos, acorde a la cosmovisión de los vencedores.

La conciencia del origen europeo de tales nociones religiosas, morales, filosóficas, jurídicas, poco a poco, se fue desvaneciendo junto con el hecho mismo de la conquista. La geopolítica del conocimiento finalmente logró que el conocimiento válido y legítimo se mida con parámetros occidentales. La colonización supuso la imposición de la perspectiva eurocéntrica. Como lo señala Aníbal Quijano “en América Latina y el Caribe, desde siempre en su historia, está planteado un conflicto entre tendencias que se dirigen hacia una reoriginalización cultural y otras de represión contra ellas o de reabsorción de sus productos dentro del poder dominante en la sociedad. Este conflicto impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad, donde el carácter del imaginario y de los modos de conocer y de producir conocimiento es una cuestión siempre abierta” (Aníbal Quijano, citado por Mignolo, 2002: 117).

En síntesis, la destrucción de nuestras sociedades originarias y sus descendencias, implicó —siguiendo la tesis de Quijano— la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado básicamente por los siguientes rasgos:

El patrón de dominación fue establecido en base a la idea de raza, con todas sus implicaciones, en especial como factor de clasificación e identificación social.

Los colonizadores definieron la nueva identidad de los conquistados como “indios”, despojándolos de sus identidades originales, mientras que los conquistadores que originalmente provenían de distintos puntos de Europa, y específicamente de la península ibérica asumieron el genérico de “blancos”.

Esa distribución de identidades sería el fundamento de toda la clasificación social de la población en América, articulando a su alrededor las relaciones de poder.

Se impuso un patrón de poder, mediante la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no europeas”. Las instituciones y las normas estarían diseñadas y destinadas a preservar ese nuevo fundamento histórico de clasificación social.

Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas. Los conquistadores se apropiarían y monopolizarían el carácter de miembros de sociedades urbanas y letradas. En la sociedad colonial, sólo algunos entre los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura y de manera exclusiva en el idioma de los dominadores y para los fines de éstos.

Serían impedidos de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir con sus propios patrones de expresión visual y plástica.

Fueron compelidos a abandonar bajo represión todas las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarlas sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas.

Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario.

Sólo en lo que pudo ser preservado, en su propio mundo, aunque sus formas institucionales fueran modificadas, según los patrones de sus dominadores, especialmente en las “comunidades” y en el seno de las familias, los valores pro-

pios, la reciprocidad, el control de la autoridad, la igualdad social, pudieron ser practicados, aunque readaptados continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad.

En ese marco hay que entender que el *Sumak kawsay* es apenas un principio y parte de una filosofía de vida, derivada y asociada a su vez a formas específicas e históricas de organización social, económica, territorial, política y cultural de los pueblos ancestrales. Algo semejante sucede con el principio aymara del *Qhip nayra*, que es un camino del conocimiento que permite entender el presente a través de la interrogación al pasado. En ese proceso de interrogación surge un principio que es de “lo propio” o *jiwaspacha*, lo que es primordial por cuanto constituye el fundamento de la autodeterminación, materia de una reflexión aparte que rebasa los alcances del presente artículo.

El *Sumak kawsay* (vida límpida y armónica) en el caso de los kichwa de la Alta Amazonía ecuatoriana, orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre las personas en base a principios igualitarios, comunitarios y de reciprocidad; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha runa riksina*, es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse, estar seguro y ver. Según Leonardo Viteri Gualinga “todo en la vida diaria ocurre con directa mediación de los espíritus. La vida está en la base de todo lo creado. El agua tiene vida, la selva, las plantas, los animales, los seres superiores. Por eso la naturale-



Acrílico sobre papel hecho a mano

za es el espacio vital en que las personas podemos vivir en libertad” (Cf. Silva Charvet, 2003: 85). De esa base conceptual nace el *Sumak allpa* (Tierra sin Mal) que es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales, y constituye el fundamento de la descentralización de

los asentamientos poblaciones en muchos pueblos ancestrales amazónicos.

Para entender y vivir esto existe un conjunto de conocimientos y prácticas que están sintetizadas en el *Sacha runa yachai*, que aglutina métodos, conceptos y técnicas para lograr una vida en armonía consigo mismo, con las demás personas, con la familia, con la organización y con la naturaleza. Es la ciencia del *Sumak kawsay*, pero como lo remarca un viejo dirigente de OPIP, “no hay *Sumak kawsay* sin *Sumak allpa*”, o en otras palabras no hay sociedad armónica ni vida límpida sin una naturaleza equilibrada, cuidada, renovada (el principio del *Mushuk allpa* –tierra en permanente renovación y equilibrio–).

Estos principios filosóficos básicos a su vez se apoyan en un conjunto de conceptos y herramientas que son expresiones de la sabiduría ancestral, tan menospreciada y trivializada desde la época de la colonia hasta nuestros días, cuando muchas expresiones culturales son descontextualizadas, manipuladas y reducidas a una expresión burda, meramente exótica o folklórica. Entre esos





Acrílico sobre papel hecho a mano

conceptos cabe mencionar el *Taki* (contacto con el mundo espiritual y el tiempo originario); el *Muskuy* (la manera de interpretar y sentir el futuro); el *Riksina rikuna* (ver-tener visión); el *Ushay* (tener una visión y poder); el *Sasi* (métodos de aprendizaje); el *Runa rimay* (palabras ciertas que luego son acciones), entre otros.

Si uno revisa las historias de estos pueblos amazónicos milenarios a mediados del siglo XX o las crónicas misioneras del siglo XVI al XIX, es posible advertir cambios derivados de las sucesivas oleadas colonizadoras y los intentos de control de esos territorios. Cambios que son dramáticos en los últimos 40 años de ofensiva y violencia por parte del capital extractivo en la región y que se traduce en tres fenómenos centrales: pérdida total o parcial del control de los territorios ancestrales; alteración profunda de los patrones de asentamiento y gestión de los recursos de la selva; sedenterización, desplazamiento poblacional hacia otras regiones y alteración de patrones culturales centrales.

En la misma nacionalidad Kichwa amazónica es cada vez más incierto que esos tres ejes materiales puedan asegurarse en el mediano y en el largo plazo, y con ellos la vigencia de un modo de organización social y una filosofía de vida integral basados en el binario *Sumak kawsay-Sumak allpa*.

¿Qué espacio cabe en el proyecto criollo de Estado-nación de estos principios? ¿Qué reconocimiento real es posible de principios como el *Sumak kawsay-Sumak allpa* en un marco definido por el proyecto occidental de modernidad?

No olvidemos que la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una Historia Mundo que ella inaugura; la “periferia” que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esa auto-definición. La oclusión de esta periferia llevó a la intelectualidad europea a construir lo que Dussel denomina “el mito de la modernidad” (Mignolo, 2007: 55 ss.). Es decir, sostener que el proyecto de modernidad es únicamente emancipatorio, afirmado y asumido que visibiliza únicamente su lado positivo, en la ciencia, la técnica y las ideas de libertad e igualdad, pero por otro lado que oculta la irracionalidad y justificación de la violencia genocida.

El debate pasa por redescubrir el rol de las periferias en la historia y en la construcción del proyecto de modernidad y el lugar que ocupan en la historia. Específicamente las fronteras y las regiones, históricamente escenarios excluidos de los proyectos nacionales, junto con los pueblos y comunidades subalternas que las habitan. A nivel nacional esto plantea re-leer los procesos de constitución, interacción y conflicto tanto de regiones como de pueblos con quienes han controlado y direccionado desde el centro y desde arriba, los proyectos políticos, económicos y territoriales del país.

El *Sumak kawsay* pone en entredicho la capacidad del actual proyecto de reformas políticas que vive el Ecuador, para superar el marco conceptual colonial con el que se ha definido el denominado “proyecto de Estado-nación”. O dicho en otras palabras, para descolonizar el pensamiento y las tesis que orientan su proyecto político. Surgen al respecto algunas interrogantes como: ¿Cuáles son las premisas con las que orientan sus acciones los actuales líderes de la autodenominada “revolución ciudadana”? ¿Cuáles son sus nociones de desarrollo, naturaleza, identidad, soberanía, nación, Estado, economía?

¿Cuán distintas son de aquellas que orientaron las acciones de los responsables de las políticas “desarrollistas” de los años 60 y 70 y de los “neoliberales” de los 80 y 90? O colocado de manera inversa, ¿acaso no somos testigos de la construcción de una versión re-encauchada del viejo proyecto de modernidad, desarrollismo y de construcción de “Estado-nación”?

Entre el pos-desarrollismo y el desarrollo sustentable ¿más de lo mismo?

Hay que recordar que el “desarrollo” surgió como concepto, a principios en el periodo de 1945 a 1960, posterior a la Segunda Posguerra Mundial, aunque sus raíces se pueden hallar en procesos más profundos de la modernidad y el capitalismo. Su discurso posibilitó la creación de aparatos burocrático-institucionales a través de los cuales se desplegó y difundió sus principios, es decir aquellos que políticamente contrarrestaron el otro concepto central de la época: revolución, como posibilidad cierta de superar estructural y conceptualmente el capitalismo. El aparataje que acompañó y posibilitó que la idea de “desarrollo” se expandiera e introdujera en la conciencia colectiva iba desde el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), hasta las agencias nacionales como la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA) o el Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE).

Como lo recuerda Arturo Escobar, el discurso del desarrollo ha operado a través de dos mecanismos principales: a) la profesionalización de problemas de desarrollo, lo cual ha incluido el surgimiento de conocimientos especializados, así como campos para lidiar con todos los aspectos del “subdesarrollo” (incluyendo el campo en sí de los estudios del desarrollo); y b) la institucionalización del desarrollo, la vasta red de organizaciones ya mencionadas (Escobar, 1996: 13).

Son procesos que posibilitaron ligar teoría y práctica, así como las estrategias aplicadas al sector rural, a través de las conocidas políticas de “desarrollo rural” y “desarrollo rural integral” que constituyeron un ejemplo “aplicado” de conceptos referidos a agricultura, alimentos, manejo de suelos, crédito, infraestructura, etc., que se constituyeron en los verdaderos instrumentos para imponer un modelo de organización y transformar el campo y las sociedades campesinas (Breton, 2001). Todo conforme a los lineamientos capitalistas de tierra, agricultura, crianza de animales, crédito, mercado, producción, etc.

El concepto de desarrollo sustentable es bastante reciente. Surgió en la década de los 70 y aparece en las memorias de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN en sus siglas en inglés), siendo luego popularizado en el llamado Informe Brundtland “Nuestro Futuro Común”, en 1987. De manera muy rápida, especialmente a partir de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), en 1992, en Río de Janeiro, la noción de desarrollo sustentable fue acogida y asimilada, y hoy en día está en el centro de todo el discurso ecológico oficial y dominante a nivel global, sin que exista, al mismo tiempo un consenso en torno a su significado y sin que siquiera se haya colocado la cuestión a debate, siendo tan determinante en la formulación de políticas y la toma de decisiones.

Al buscarse un desarrollo sustentable hoy se está, al menos implícitamente, pensando en un desarrollo capitalista sustentable. Es decir, una sustentabilidad dentro del cuadro institucional de un capitalismo de mercado. Mientras

El Sumak kawsay pone en entredicho la capacidad del actual proyecto de reformas políticas del Ecuador, para superar el marco colonial con el que se ha definido el denominado “proyecto de Estado-nación”.



tanto, no se ha colocado la interrogante básica en cuanto a la propia posibilidad (real) de tal sustentabilidad. ¿Es posible un capitalismo sustentable? Si no aborda ni profundiza tal cuestión, se corre el riesgo de convertirse en un concepto vacío, que apenas sirve para dar legitimidad a la expansión insustentable del propio capitalismo.

La crisis ambiental global, reconocida desde hace unas cuatro décadas, unida y asociada a la crisis económica del propio sistema capitalista, ha colocado en un nivel prioritario y urgente la inclusión de la problemática de la entropía en el pensamiento económico, una vez que lo que amenaza la insustentabilidad del proceso económico es justamente la base material que le sirve de soporte, bien como capacidad del medio de absorber la alta entropía resultante del proceso económico (Cf. Martínez Allier y Roca Jusmet, 2001)¹.

En su formulación más simple, que la explica Martínez Allier, nosotros podemos ver la tendencia a una entropía creciente de un sistema cerrado, dada por la segunda ley de la termodinámica, como una tendencia a la transformación de la energía libre o disponible en una energía disipada o presa y no disponible más. Se trata de una transformación cualitativa, pues desde el punto de vista cuantitativo, en el sistema, como un todo, continúa prevaleciendo la ley de conservación de la materia y de la energía, dada por la primera ley de la termodinámica. Mientras que la primera ley de la termodinámica afirma que en un sistema cerrado la cantidad total de energía y materia es invariable (siendo compatible con el paradigma newtoniano); la segunda ley de la termodinámica, o ley de la entropía, al apuntar para un movimiento irreversible, unidireccional y para una alteración cualitativa, pone en jaque a la física mecánica y su visión circular, reversible y puramente cuantitativa de movimiento. La quema del carbón, con la consiguiente disipación del calor por el sistema y la consiguiente transformación del carbón en cenizas, es un ejemplo de un fenómeno entrópico, como son el desgaste

de los neumáticos en el asfalto, la oxidación de los metales o el fluir de las aguas al mar. El nivel entrópico sería en ese sentido, un índice de disponibilidad de energía y materia en su forma ordenada, lo que en términos generales da orden o sentido a un sistema (Cf. Roca Jusmet, citado por Medina y Kwiatkowsnka, 2000).

Lo que en términos más simples significa que la vida se sustenta en cuanto capacidad de mantener la estructura frente a la presión y al desgaste de la entropía, de la muerte. Desde el punto de vista de la biósfera, el planeta Tierra no sólo es un sistema abierto en términos energéticos (ya que la vida se sustenta por la absorción de la baja entropía solar), sino que también es un sistema estable desde el punto de vista material, puesto que la sustentabilidad de la biósfera se basa justamente en su capacidad de reciclaje material. La universalidad o no de la ley de la entropía no es relevante para nuestra discusión en torno al *Sumak kawsay*. Lo importante es anotar como se presenta el proceso económico desde el punto de vista entrópico y más aún cómo opera el capitalismo industrial desde esta perspectiva. La contribución del físico rumano Georgescu-Roegen (citado por Martínez Allier *et.al.*) en torno a este tema radica en entender que el proceso económico, desde el punto de vista de la física, es una transformación de energía y recursos naturales disponibles (baja entropía) en basura y contaminación (alta entropía).

No se trata de discutir la sustentabilidad en términos abstractos, sino de entenderla en el marco del funcionamiento del capitalismo en sus múltiples formaciones. Sin pretender extender mucho sobre ese punto, es importante recordar

El *Sumak kawsay* norma las relaciones entre las personas en base a principios igualitarios, comunitarios y de reciprocidad; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual.



aquello que Marx (1978) ya demostró a mediados del siglo XIX. En la base del desarrollo capitalista está el capital, entidad que sólo tiene existencia como proceso o movimiento, lo que denominó el circuito del capital (D-M-D'). La base del funcionamiento del capitalismo como un todo está dada por la búsqueda de expansión y acumulación del capital, obtenida en la producción de mercancías cuyo valor de cambio supere o exceda lo invertido en la producción. En otras palabras, la lógica del capital no es sino aquella de la expansión y acumulación sin límite. La circulación del dinero como capital tiene su finalidad en sí misma, pues la expansión del valor sólo existe en ese movimiento continuamente renovado. Por eso el movimiento del capital no tiene límites. De ahí, como lo señalaba Marx, la primacía del valor de cambio por sobre el valor de uso, nos lleva al carácter unidimensional del mercado. Éste direcciona y sanciona los desarrollos compatibles con la lógica de la acumulación y de la expansión capitalista. La eficiencia productiva, al igual que los costos de una ineficiencia social o de una ineficiencia ambiental (las externalidades negativas para los economistas) es una necesidad de sobrevivencia en el cuadro del capitalismo de mercado.

Mientras eso es así, en la racionalidad capitalista de mercado y occidental, en otras culturas, los criterios de sanción social responsable, por ejemplo, por la adopción o no de una nueva tecnología, han sido definidos a partir de variables cualitativas (éticas, religiosas, normativas e institucionales, como son las tradiciones, las creencias míticas, los valores comunitarios, etc.). En el capitalismo los criterios de incentivo o castigo van a depender de las lógicas del mercado, por su capacidad de generar lucro o no. En otras palabras, en tanto en otras sociedades no capitalistas y no occidentales, el crecimiento económico o tecnológico está sujeto a un control político de la sociedad, en el capitalismo tal desarrollo puede buscar su libre expansión en el mercado, dirigido y sancionado por la competencia económica. De un control cualitativo (presente en

las culturas ancestrales) se pasó a la primacía de lo cuantitativo.

Sin embargo, cuando se habla de desarrollo sustentable debemos considerar no sólo los aspectos materiales, económicos y cuantitativos, sino un conjunto multidimensional y multifacético que integra el denominado desarrollo en sus aspectos políticos, sociales, culturales y materiales. La sustentabilidad del todo, sólo podría reposar en la sustentabilidad de las partes. Esos factores y sus respectivos equilibrios descansan sobre factores cualitativos, como son los grados de cohesión y armonía social, cuestiones como ciudadanía, alienación, valores éticos y morales, o el grado de polarización social y política, los valores de la sociedad y el nivel entrópico del sistema. Es una característica de las ciencias occidentales contemporáneas los énfasis en los aspectos cuantitativos y su desprecio por los aspectos cualitativos, cuando son justamente éstos los más esenciales. La propia vida se caracteriza por su esencialidad cualitativa, como son la búsqueda del bienestar colectivo o de la felicidad individual (o cualquier otro criterio que se quiera tomar como motivador, en última instancia, de las acciones individuales o colectivas).



Informalismo II. Acrílico sobre yute



¿Podrá la unidimensionalidad del mercado ser capaz de asegurar esos equilibrios cualitativos? Para responder a esta interrogante, muchas corrientes ecologistas suelen proponer la internalización de las externalidades, y al hacerlo parten de un doble reduccionismo: en primer lugar, señalan que los efectos cualitativos que acompañan y se derivan del proceso económico pueden poner en riesgo cualquier equilibrio vital para la sustentabilidad del mismo proceso (de ahí que sean vistos como externalidades negativas) y ser reducidos a un valor monetario (internalizados mediante impuestos, regulaciones, multas, compensaciones por daños ambientales, etc.). De modo que esta alteración cuantitativa en sus precios/costos lleve a un direccionamiento de las actividades, eliminando estas externalidades cualitativas. Así, por ejemplo, si la polarización social (la concentración y más aún la desigual distribución de poder económico y político) y la consecuente ausencia de conciencia política, de ciudadanía, la lucha por la sobrevivencia y el inmediateísmo, etc., son vistos como ejemplos de un desequilibrio político-social, con graves consecuencias para los demás equilibrios vitales y centrales para la sustentabilidad, entonces la introducción de nuevas técnicas de producción que tiendan a aumentar la concentración de la renta o el poder político, o que atentasen a la ciudadanía, tendrían que ser evaluadas de tal manera que ese factor externo fuese perfectamente traducido y reducido a un valor monetario.

En segundo lugar, se supone que las decisiones basadas en esos indicadores cuantitativos sean de tal modo influenciadas y dirigidas, que ellas eviten o minimicen hacia un nivel sustentable o tolerable, sus efectos o impactos externos. Es decir, que la cantidad se traduzca en los efectos cualitativos deseados. La clara imposibilidad de tal proceso muestra los límites de ese enfoque. Si no, ¿cómo valorar monetariamente la pérdida de poder político o los costos en términos de sustentabilidad de una concentración de la renta? Más allá de eso, los costos de las externalidades cualitativas de cualquier innovación dependen

sobre todo del contexto socio-histórico en el cual éstas ocurren. Dependen de una multiplicidad y complejidad de factores que ciertamente ningún economista puede evaluar, dado que no son estables ni constantes en el largo plazo, dado que fenómenos que generan externalidades negativas en determinados contextos pueden generar externalidades positivas en otros. La revolución de las telecomunicaciones (la red global, la internet, la telefonía celular, etc.) y de la informática, por ejemplo, ¿es un factor positivo o negativo en la “construcción” de sustentabilidad? ¿Aumenta la democratización del saber? ¿Refuerza la producción de ciudadanía? ¿Fortalece la conciencia de los derechos individuales y colectivos? ¿Las personas de un país conocen mejor su lugar, su historia, están más claros y sólidos en sus identidades? ¿O desata procesos de mayor concentración de renta? ¿Acaso no hay desiguales accesos a la comunicación y al conocimiento? ¿Acaso no se concentra aún más el saber en manos de los especialistas y de la tecno-estructura global? Si las respuestas fuesen afirmativas a las primeras interrogantes, tendríamos externalidades positivas, que tendrían que ser estimuladas mediante subsidios, inversiones públicas, etc., pues estaría en la dirección correcta de la sustentabilidad del sistema. Si las respuestas fuesen lo contrario, un conjunto de externalidades negativas, tal proceso tendría que ser neutralizado mediante tarifas, impuestos, etc. Probablemente ambas tendencias ocurren, dependiendo del resultado de una multiplicidad de factores y de la propia forma como la sociedad, la economía y la cultura se apropian de esas innovaciones.

Los desafíos del *Sumak kawsay*

Adoptando una perspectiva de sociología del conocimiento se podría decir que las críticas al desarrollo convencional, desarrollismo o teorías del crecimiento económico o similares, fueron posibles gracias a otras críticas provenientes del mismo marxismo, de la teoría de la depen-



dencia en sus distintas expresiones y en las críticas culturales de Paulo Freire, Iván Illich, Fals Borda o Galtung, entre otros, así como en la incorporación de nuevos marcos conceptuales, provenientes sobre todo del pos-estructuralismo. Sin embargo, se podrían plantear interrogantes que nos ayudasen a definir una posible agenda de investigación y debate, pues es importante recordar que la escogencia de una epistemología y de un marco teórico (y el *Sumak kawsay* implica eso) siempre es un proceso político con consecuencias para el mundo real.

Sin embargo, la alternativa del “desarrollo sustentable” como concepto no ha sido la única que ha estado en la mira de las elites intelectuales y tecno-burocráticas asociadas al actual gobierno que lidera el proyecto político de la llamada “revolución ciudadana” en Ecuador. Mucho menos visible y conocida serían las tendencias asociadas a lo que Arturo Escobar denomina “posdesarrollismo” (Cf. Mato, 2005: 17-31) referido a la posibilidad real de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.), por lo tanto, plantean la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen de desarrollo. La incorporación de la noción del *Sumak kawsay* en la Constitución de 2008 en Ecuador, de alguna manera respondería a esa búsqueda de otros discursos y representaciones alejadas de lo convencional, aunque al mismo tiempo queda la interrogante, si existió en sus promotores pleno conocimiento y conciencia de las implicaciones decolonizadoras del pensamiento social, político y cultural que ello plantea, o si simplemente parten de una alta dosis de romantización de algunas tradiciones locales y de movimientos sociales (en particular de una parte del movimiento indígena) obviando el hecho de que lo local también se encuentra configurado por relaciones de poder. Pasando por alto además que cuando se habla de “necesidades de la gente”, “derechos de los pueblos” o de los “derechos de la naturaleza” és-

La incorporación de la noción del *Sumak kawsay* en la Constitución de 2008, en Ecuador, respondería a esa búsqueda de otros discursos y representaciones alejadas de lo convencional.

tos no fuesen términos no problemáticos ni discutibles, como si los teóricos o intelectuales supieran *a priori* lo que la gente necesita y desea. Desde la antropología en sus orígenes, siempre se supo que aun las “necesidades materiales” son culturalmente construidas, son asuntos de sentido. Como lo señala Escobar, “hay una vasta diferencia entre satisfacer las necesidades materiales a través de una economía de mercado, capitalista y hacerlo a través de prácticas e instituciones no capitalistas (...). Muchos de los movimientos (sociales) se plantean objetivos que desde una perspectiva materialista son más inasibles, tales como derechos culturales, identidades, economías alternas (no abocadas a la acumulación) y otros por el estilo” (*Ibid.*, 24).

En ese contexto es fundamental resaltar que la Constitución de 2008 recoge dos principios fundamentales en teoría de los derechos humanos: la progresividad y la prohibición de no regresividad.

“Tradicionalmente se ha considerado que los derechos económicos, sociales y culturales eran exclusivamente progresivos y que los derechos civiles eran de cumplimiento inmediato. Lo cierto es que todos los derechos humanos tienen dimensiones de cumplimiento inmediato y dimensiones de progresividad” (Cf. Trujillo y Ávila, citado por Varios, s.f.: 73).

Los llamados derechos del “Buen Vivir”, desde esa perspectiva equivalen a los derechos económicos, sociales y culturales. En esa categoría se encuentran el derecho al agua, alimentación, ambiente sano, comunicación, información, cultura, ciencia, educación, hábitat, vivienda, salud, trabajo y seguridad social. Lo impor-



tante es entender que el concepto del *Sumak kawsay* (“Buen Vivir” como lo dice su traducción literal) plantea la relación directa entre derechos y modelo de desarrollo.

Vivir en armonía, de forma transparente y límpida implica severos y profundos desafíos a las políticas culturales, a la cultura política y al sistema educativo en su conjunto. Ir hacia un sistema económico social y solidario demanda una nueva ética, y una visión amplia del país, de sus identidades, de sus territorios, de la naturaleza. Demanda una decolonización de nuestro pensamiento. Superar el paradigma etnocéntrico de la conquista, que no es patrimonio exclusivo de Europa. La conquista de territorios, de otros pueblos, el control de ríos, montañas, valles, áreas fértiles y fuentes agua marca la historia humana. Conquistar pueblos para “expandir la fe y el imperio” fue el sueño y la misión de los colonizadores españoles, ingleses y portugueses por todo el orbe. Conquistar el secreto de la vida y manipular los genes, conquistar mercados y las altas tasas de crecimiento, conquistar más y más clientes y consumidores. Conquistar el poder del Estado y otros poderes como el religioso o profético o político. Todo ha sido convertido en objeto de conquista de una voluntad insaciable.

El *Sumak kawsay* nos desafía a superar el paradigma de la conquista y sus arquetipos mayores: Alejandro Magno, Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Napoleón Bonaparte, Adolf Hitler, Franklin D. Roosevelt, etc. Nos invita a transitar hacia el paradigma del cuidado esencial de un Francisco de Asís, Mahatma Gandhi o la Madre Teresa de Calcuta. No nos queda más que del entorno que tenemos, naturaleza y culturas, cuidemos lo que queda y regeneremos –hasta donde sea posible– lo que ha sido depredado. El momento histórico que vivimos, a nivel global es de tal gravedad, por los daños que ya ha sufrido la biósfera, que el dilema central es: o cuidamos o morimos.

El *Sumak kawsay* presente ya en la Constitución, más que normar y sancionar, intenta incentivar y promover un giro cultural de fondo,

aparte de plantear que tienen que transformarse no sólo aspectos formales de las instituciones públicas a todo nivel, nacional y local, sino componentes culturales básicos, de fondo, desde los hábitos y relaciones que se establecen en la dotación de servicios públicos básicos hasta la noción de ejercicio del poder. Ya no cabe en un ámbito del *Sumak kawsay* la arrogancia y la indolencia de un burócrata ante el requerimiento de un/a ciudadano/a que demanda atención o un servicio, ni tampoco, en la práctica política cabe la privatización permanente de los instrumentos y espacios que son de dominio público. Los elegidos deben mandar obedeciendo. Su única obligación es cumplir los mandatos dados por el colectivo. “El Buen Vivir, en general comprende los derechos e instituciones que tienden a dotar a los habitantes del Ecuador, las condiciones para gozar efectivamente de los derechos humanos, vivir en armonía con sus semejantes y con la naturaleza, para que esta sea el hábitat de las presentes y futuras generaciones. El conjunto está enunciado en la parte dogmática y, en la parte orgánica, para garantizar la posibilidad de su ejercicio y el goce efectivo, se establecen sistemas, políticas y servicios públicos y la planificación para otro tipo de desarrollo” (Cf. Trujillo y Ávila, citado por Varios, s.f.: 77).

El desafío está planteado y corresponde al conjunto de todos y todas los/las ciudadanos/as asumirlo como propio. La palabra y la acción están en cada uno de nosotros.

Bibliografía

- BRETÓN, Víctor: *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. FLACSO, Quito, 2001.
- DUSSEL, Enrique: “Eurocentrismo y Modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)”. En: MIGNOLO, Walter: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo-



- Duke University, Buenos Aires, 2007.
- ESCOBAR, Arturo: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1996.
 - MARTÍNEZ ALLIER, Joan y Jusmet Roca: *Economía, ecológica y política ambiental*. 2da. Edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
 - MARX, Karl: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Ediciones Crítica, Barcelona, 1978.
 - MARX, Karl, "Progreso técnico y desarrollo capitalista". *Cuadernos de Pasado y Presente* No.93, México, 1982.
 - QUIJANO, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: MIGNOLO, Walter: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo-Duke University, Buenos Aires, 2007.
 - ROCA JUSMET, Jordi: "La economía, la ecología y la crisis de la economía convencional". En: MEDINA M. y T. Kwiatkowsnka, (eds.): *Ciencia, Tecnología/Naturaleza, Cultura en el siglo XXI*. Editorial Anthropos, Barcelona, 2000.
 - SILVA CHARVET, Erika: *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Comunidad Europea-Comunidec-OPIP, Quito, 2003.
 - TRUJILLO, Julio César y Ramiro Ávila: "Los derechos en el proyecto de constitución". En: Varios: *Análisis de la Nueva Constitución*. ILDIS-Friedrich Ebert-Revista La Tendencia, Quito.

1 La termodinámica nace en 1824 con los estudios de Sadi Carnot, quien cuantifica la economía de los procesos físicos de una máquina de vapor. Afianzado por el hecho de que calor se mueve de forma espontánea e irreversible de un cuerpo caliente a uno frío, Carnot creó las bases para la formulación posterior hecha en 1865 por R. Clausius de las leyes de la termodinámica.

