
EL CONCEPTO DE *SUMAK KAWSAY* (BUEN VIVIR) Y SU
CORRESPONDENCIA CON EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD*



*François Houtart***

El concepto de *sumak kawsay* ha sido introducido en la Constitución Ecuatoriana de 2008, con referencia a la noción del “Vivir Bien” o “Buen Vivir” de los pueblos indígenas. Posteriormente, fue retomado por el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Se trata entonces de una idea central en la vida política del país. Por esta razón es importante analizar su contenido, su correspondencia eventual con la noción de “bien común de la humanidad” desarrollado en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, y sus posibles aplicaciones en las prácticas internacionales. La pertinencia de esta referencia está reforzada por el conjunto de crisis provocadas por el agotamiento del sistema capitalista.

La génesis del concepto

Los pueblos indígenas de América Latina, después de más de 500 años de desprecio y destrucción material y cultural, han conocido en los últimos años una renovación de su conciencia colectiva. Dentro de este proceso, han querido recuperar su memoria, “recuperar la vivencia de nuestros pueblos”, como lo dice David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (Gudynas, 2011a: 1). Se trata de reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaban la existencia de las comunidades y no de pronunciar un discurso puramente romántico (Cortez y Wagner, 2011: 6).

Para abordar el tema es necesario recurrir a la sociología del conocimiento. Toda producción de sentido se realiza en un contexto social

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

** Lic. En ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Fundador del Foro Social Mundial.

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

La colonización destruyó las bases materiales de estas sociedades y luchó contra sus culturas y visiones del mundo, sobre todo con argumentos y símbolos religiosos. Se trató de un genocidio combinado con un etnocidio. Dice Rodolfo Polop Coroxon, de la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) de Guatemala, a propósito de los mayas de la época precolonial: “Lo que los españoles encontraron aquí fue un profundo respeto y reconocimiento del espacio, del universo, y del ser humano; todos éramos un mismo elemento: la vida” (2008: 40). Es el discurso colonial el que ha creado la categoría sociocultural “indígena” (Sánchez Parga, 2011) como expresión de una relación desigual entre un colonizador superior y unos colonizados despreciados.

Durante siglos, las visiones del mundo de los pueblos conquistados se transmitieron en la clandestinidad, por la vía de la tradición oral. Las mismas relaciones sociales establecidas por el colonialismo entre indígenas, blancos y mestizos, se reprodujeron después de las independencias, la autonomía siendo exclusivamente definida en referencia al poder metropolitano, dejando en el poder a las clases descendientes de los colonos. Con el tiempo se produjeron cambios lingüísticos. Según José Sánchez Parga, el 30% de la población indígena del Ecuador ya no habla la lengua nativa (2011), como fruto de migraciones internas y de la urbanización. Sin embargo, la ola de emancipación indígena que

arrastró a muchos de los pueblos originarios de América Latina a una nueva dinámica y que, en algunos países, se tradujo incluso en cambios constitucionales, llevó a los movimientos indígenas a retomar sus referencias tradicionales. Algunas de éstas habían atravesado el tiempo, como la pachamama; otras, recibieron nuevas funciones políticas como el *sumak kawsay* (Ecuador) o el *suma qamaña* (Bolivia). Esto comprueba la dinámica de la cultura indígena de que los pueblos no se dejan transformar en objeto de museo, y que, como escribe Eduardo Gudynas (2011a: 5), entran en un proceso de “descolonización del saber”. Con mucha razón, Rodolfo Polop Coroxon proclama: “Los pueblos de *Abya Yala* (América) no somos mitos, ni tampoco leyendas, somos una civilización y somos naciones” (2008: 43).

A partir de los años 2000, la crisis aceleró el proceso. En Ecuador, en particular, desde la década de los años noventa del siglo XX, las consecuencias de la guerra con Perú, los efectos del fenómeno del niño, la represión y la corrupción de los gobiernos oligárquicos y sobre todo la era neoliberal, agravaron la situación de las capas más vulnerables de la población, en particular la de los indígenas. La reacción fue, como lo dice Pablo Dávalos (2008), de carácter “antineoliberal” y, podemos añadir, una oposición a la crisis múltiple y sistémica.

Muy rápidamente los movimientos indígenas entendieron que ellos también formaban parte de las víctimas de la fase neoliberal del capitalismo y para expresar sus luchas, buscaron conceptos opuestos a esta lógica (Simbaña, 2011: 219). Al mismo tiempo, muchos otros grupos sociales se preocupaban de la destrucción del ecosistema. Todo esto contribuyó a reanimar y reconstruir conceptos tradicionales como el “Buen Vivir”, una categoría en permanente construcción y reproducción (Acosta, 2008, citado por Gudynas, 2011a: 1). José Sánchez Parga afirma que el concepto de *alli kawsay* (vida buena) “en el sentido de calidad de vida, no es ajeno a un pasado reciente que nada tiene que ver con la tradición, sino más bien con la biografía de muchos indígenas” (2009: 137); “personas que desean ‘poder hacer su vida’, sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles” (Gudynas, 2011: 4).

Para entender mejor el contenido del concepto, daremos la palabra a actores comprometidos con las luchas actuales, empezando con personas indígenas. Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), habla del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la Naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir “Buen Vivir”.

Humberto Cholango, nombrado presidente del mismo organismo en 2011, define el *sumak kawsay* como un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (2010: 92). Esta noción supone armonía con la Madre Tierra (*ibid.*: 96) y la conservación del ecosistema (*ibid.*: 93). Ella significa, finalmente, la felicidad para los indios y todos los otros grupos humanos (*ibid.*: 96). Para Manuel Castro, de la ECUARUNARI (la organización de los indígenas kichwas de Ecuador), la noción implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia, la paz. Supone, igualmente, una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra, gracias a la puesta en práctica del calendario ancestral y de su cosmovisión, en particular frente al Padre Sol y la Madre Luna. Para Manuel Castro, se trata de valores culturales específicos y también de una ciencia y unas técnicas ancestrales (2010: 4-7). En este sentido, tanto Josef Esterman (1993) como Eduardo Gudynas (2009) hablan de una “ética cósmica”.

Intelectuales no indígenas se pronunciaron también al respecto. Alberto Acosta, economista de izquierda, ex presidente de la Asamblea Constituyente, escribe que la adopción del *sumak kawsay* en el pensamiento político del Ecuador, significa “una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, y, simultáneamente, se proyecta con fuerza en los debates de transformación que se desarrollan en el mundo” (2009: 7). Previamente, Acosta había manifestado que el concepto de *sumak kawsay* “tiene que ver con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales” (*ibid.*). Por otra parte, Magdalena León desde una perspectiva feminista, introdujo el concepto de “economía del cuidado humano” (2010: 150) como expresión del *sumak kawsay*, porque “allá se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía” (2009: 63). Para Pablo Dávalos, la idea de *sumak kawsay* trata de “una reintegración de la Naturaleza en la historia, como inherente al ser social” (citado por Gudynas: 2011,6). Por eso, Jorge García no duda en escribir que el *sumak kawsai* es un “arte de vida” (2004). Evidentemente, Eduardo Gudynas es quien más ha publicado sobre el asunto y lo citaremos en varias ocasiones, más adelante. Su posición es muy clara: la noción del “Buen Vivir” es una crítica al modelo actual de desarrollo y una llamada a construir una calidad de

vida incluyendo tanto a las personas como a la Naturaleza (Gudynas, 2011: 2). René Ramírez, secretario nacional de Planificación, y uno de los redactores del Plan Nacional de Desarrollo, escribe que la idea implica la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la Naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad (Ramírez, 2010: 139). Para resumir su posición, Ramírez habla de “bioigualitarismo” o de “biosocialismo republicano”, significando la combinación entre la preocupación por la justicia social, el respeto a la Naturaleza y la organización política (citado por Gudynas, 2011a: 9). Pedro Páez, economista, ex ministro de Finanzas y miembro de la Comisión Stiglitz de las Naciones Unidas sobre la crisis financiera internacional, habla de “vivir en plenitud” (Páez, 2011: 7).

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

Si pasamos a la noción de *suma qamaña* de los aymaras de Bolivia, podemos citar también a varios autores. David Choquehuanca refiere la oposición entre “Vivir Bien” y “vivir mejor”, lo que, por afán de consumir siempre más, provocó las desviaciones del sistema capitalista. Por el contrario, el *suma qamaña* significa la complementariedad social, rechazando la exclusión y la discriminación y buscando la armonía de la humanidad con la Madre Tierra, respetando las leyes de la Naturaleza. Todo esto constituye una cultura de la vida, en oposición a la cultura de la muerte (Choquehuanca, 2010: 57-74). Para Simón Yamparo, esta noción se inscribe en la filosofía aymara, que exige la armonía entre lo material y lo espiritual, el bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida (texto de 2001, citado por Gudynas, 2011a: 6). María Eugenia Choque Quispe utiliza otro concepto: *suma jakaña*, que se centra en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos (texto de 2010, citado por Gudynas, 2011a: 6).

El principal teórico del *suma qamaña* es sin duda el antropólogo Xabier Albo, s.j., para quien esto significa “convivir bien” (y no vivir mejor que los otros). No se trata solamente de bienes materiales, sino también espirituales. Se debe primero satisfacer las necesidades locales, en convivencia con la Madre Tierra y en reciprocidad y afecto con los demás.

El Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la Naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, sino en familia y en un entorno social y de la Naturaleza. No se puede Vivir Bien, si se daña la Naturaleza. (Albo, 2010: 57)

Es una espiritualidad, que implica la paz y la construcción de “una tierra sin mal”. Xabier Albo afirma que esta visión va más allá del *sumak kawsay*. Sin embargo, J. Medina, autor boliviano, afirma que, en tanto categoría filosófica, el concepto de *suma qamaña* en su formulación es relativamente reciente. Esto indica una vez más el carácter dinámico de la cultura y el conocimiento.

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

Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los mapuche (Chile), los guaraníes de Bolivia y Paraguay, que hablan de *ñande riko* (vida armoniosa) y de *tiko kavi* (vida buena) los achuar (Amazonia ecuatoriana) citados por Eduardo Gudynas (2011a: 8), pero también en la tradición maya (Guatemala), en Chiapas (México), entre los kunas (Panamá), etc. Así, el pueblo tseltal habla de *lekil kuxlejal*, la vida buena, no como un sueño inexistente, sino como un concepto que

a pesar de haberse ido degenerando, puede recuperarse. Su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana (Paoli, 2003: 71), e incluye antes de todo, la paz, tanto interna de cada persona, como dentro de la comunidad, y entre hombres y mujeres, en la pareja. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección, “este es el tiempo del *lekil kuxlejalk*” (*ibid.*: 77). La paz se establece con la justicia y sin justicia no hay *lekil kuxlejalk* (*ibid.*, 82). El concepto implica también una integración armónica entre la sociedad y la Naturaleza: “el contenido de la comunidad se proyecta y se siente en el medio ambiente automáticamente y el ecosistema feliz hace ligeras y alegres a las personas” (*ibid.*: 75).¹

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

Las funciones del concepto en el contexto actual

En el conjunto de la literatura contemporánea sobre el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* se nota una doble función, por una parte una crítica de la situación socioeconómica actual y, por otra, propuestas de reconstrucción cultural, social y política. Terminaremos esta parte del trabajo con algunas reflexiones sobre la correspondencia entre el “bien común de la humanidad” y las posibles desviaciones de sentido del concepto del “Buen Vivir”, en función de las ideologías vigentes.

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

La crítica de la modernidad

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

La crítica desde el punto de vista del “Buen Vivir” o del “buen convivir” es selectiva. Se trata, como lo escribe José María Tortosa, de rechazar “el mal desarrollo que conduce al malvivir” (Tortosa, 2011: 41). Vivimos, en efecto, una crisis del modelo de desarrollo dominante, destructor de los ecosistemas y de las sociedades. La razón profunda se encuentra en la “ontología” de Occidente y en su visión lineal científica y tecnológica de la historia, que considera a la Naturaleza como una serie de elementos separados (recursos naturales) e impone una visión antropocéntrica (utilitarista) del desarrollo.

Evidentemente, la lógica del sistema económico capitalista de transformarlo todo en mercancía (Gudynas, 2011a: 14) es la expresión más visible de este tipo de modernidad. El capitalismo, en este sentido, es mucho más que una simple realidad económica. Conlleva también una determinada “cosmovisión” y una organización social. En efecto, “la acumulación del capital no es simplemente un conjunto de bienes, sino una relación social mediada por el poder” (Quiroga, 2009: 106). En el caso de los pueblos indígenas, el capitalismo se presentó en la historia bajo su forma colonizadora, con todas sus consecuencias físicas y culturales. Hoy en día, el sistema presiona fuertemente sobre las tierras ancestrales, a través de las actividades extractivas y de acaparamiento de tierras agrícolas para fines industriales. Por esta razón, los pueblos indígenas que empezaron reivindicando su identidad cultural en los

foros sociales mundiales, terminaron por condenar radicalmente al sistema capitalista, como causa primera de su sufrimiento actual (Belem, 2009; Dakar, 2011). Las tentativas por ablandar el sistema, humanizarlo, pintarlo de verde, son ilusorias. Como lo escribe Eduardo Gudynas: “El ‘capitalismo benevolente’ es incompatible con el Buen Vivir” (2011b: 239). Es necesario efectuar un verdadero cambio filosófico y reconocer, como lo dice Norma Aguilar Alvarado, que los pueblos originarios y afrodescendientes pueden ser “inspiradores de valores, conocimientos y teorías o filosofías alternativas y políticamente respetables” <<http://servindi.org/actualidad/opinion/22327>>.

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

Encontramos en las posiciones de los defensores indígenas del *sumak kawsay*, así como en ciertos intérpretes no indígenas, una neta desconfianza hacia el socialismo. Estos actores critican el aspecto “materialista” del socialismo, que concibe la Naturaleza como un valor de uso y de cambio (Gudynas, 2011a: 9); lo acusan de inscribirse finalmente en la misma racionalidad de la modernidad que el capitalismo y de proponer solamente “desarrollos alternativos” y no “alternativas al desarrollo” (*ibid.*: 3). Simón Yampara, de Bolivia, va aun más allá, afirmando que “el hombre aymara no es ni socialista ni capitalista” (Gudynas, 2011a: 9) y David Choquehuanca añade que se distancia del socialismo “porque [ese sistema] busca satisfacer las necesidades de los hombres” (Cortez y Wagner, 2011: 9) haciendo alusión a la falta de consideración para la Naturaleza.

Es la razón por la cual David Cortez y Keike Wagner se preguntan si el “Buen Vivir” no significa finalmente una perspectiva utópicoe-

mancipadora de tipo socialista (2011: 2). De todas maneras, afirman que es un proyecto “descolonizador” (*ibid.*: 7). Luis Macas, citado por los mismos autores, afirmaba en 2005, que se trata de “un proyecto alternativo de una nueva sociedad y de un nuevo desarrollo” (*ibid.*: 8). Lo cierto es que el concepto de “Buen Vivir” tiene una real afinidad con el “manifiesto ecosocialista” de Joel Kovel y Michael Löwy, citado por la misma fuente (*ibid.*: 13) y no tendría que ser ajeno al contenido del “socialismo del siglo XXI”. Boaventura de Souza Santos, sociólogo portugués, afirma la necesidad de un cambio civilizatorio y habla del “socialismo del Buen Vivir”; esta expresión bien podría representar la versión contemporánea del concepto.

Evidentemente, cuando uno se refiere al “socialismo real” tal como se desarrolló en Europa o a los modelos chinos o vietnamitas actuales, se entiende que los autores citados tengan sus reservas. Pero es necesario superar esta visión demasiado elemental de un socialismo coyuntural. Marx afirmaba en los manuscritos de 1844, que “el hombre es primero e indisolublemente parte de la Naturaleza y este metabolismo primitivo se redobla en el proceso de preservación de su ser: la constante relación del hombre con la Naturaleza no es sino la relación consigo mismo” (Marx, citado por Cachon, 1999: 800). El mismo Marx escribía en los *Grundrisse*, que fue el capitalismo el que provocó la separación entre el hombre y la Naturaleza, “con la aparición del capitalismo, la Naturaleza cesa de ser reconocida como una potencia para sí misma: se transforma en puro objeto para el hombre, una simple cosa de utilidad” (*ibid.*). En *El capital*, Marx decía: “la dominación del hombre sobre la Naturaleza es un presupuesto del desarrollo de la producción capitalista” (*ibid.*). Al contrario, para Carlos Marx, el comunismo es la reconciliación entre el hombre y la Naturaleza, el retorno a la unidad. Es “la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la Naturaleza, entre el hombre y el hombre” (*ibid.*: 799).² La armonía entre los seres humanos y la tierra estaba presente en el pensamiento de Marx y en su proyecto socialista. Es uno de los “olvidos” del socialismo histórico que debemos rescatar.

De este modo, el *sumak kawsay* no es el único portador de una crítica del capitalismo y de la modernidad en tanto proyecto ilusorio. En el

² Ello consiste en palabras de Marx “en que el ser humano socializado gobierne el metabolismo humano en una forma racional; controlando de manera colectiva en lugar de verse dominado por éste como si fuese un poder ciego; logrando con el menor gasto de energía y en condiciones lo más valiosas y apropiadas según su propia naturaleza humana” (Marx, 2000, vol. 3: 959).

mundo entero se nota la puesta en duda del “desarrollo”, la preocupación ambiental, la afirmación femenina. Estas corrientes tienen muchas afinidades con el pensamiento específico sobre el “Buen Vivir” nacido en las culturas de los pueblos indígenas de América Latina (Gudynas, 2011: 8). Es lo que permite la construcción de convergencias, tanto en el aspecto teórico, cuanto práctico.

La reconstrucción teórica y los aportes prácticos

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

La condición de base es partir de una visión holística de la realidad para reformular el desarrollo y, por eso, es necesario “descolonizar el saber” (Gudynas, 2011a: 15). La cultura indígena era holística, es decir, integraba los varios elementos de la Naturaleza y afirmaba la simbiosis entre los seres humanos y la Madre Tierra. Los pueblos originarios procuraban organizar sus situaciones concretas de vida con sus saberes, sus técnicas y sus culturas, tanto para establecer la simbiosis con la Naturaleza, como para solucionar sus contradicciones. La manera de realizarlo era racional y funcional. El pensamiento simbólico (identificación del símbolo con lo real) era adaptado a estas situaciones y la visión holística se inscribía en el marco de esta cosmovisión. Sin embargo, este tipo de visión tiene también expresiones contemporáneas. “Lo que nos rodea (montañas, bosques, ríos...) es parte de un todo por el que tenemos vida”, afirma Rodolfo Polop Coroxon. “Son divinidades (agua, aire, tierra, universo) cuya energía es igual a la de los átomos que forman a los seres humanos” (2008: 40). Los kunas de Panamá califican a los elementos de la Naturaleza de “hermanos mayores”, porque existían antes que los seres humanos. Así, se personifica a la Naturaleza y sus componentes. Se pide permiso a la Madre Tierra por todas las acciones destinadas a satisfacer las necesidades de la vida humana, pero que significan una “agresión” a su integridad, como cortar un árbol o matar un animal. (*ibid.*: 41).

Tales representaciones tienen su lógica en circunstancias históricas precisas de la sociedad y de la cultura. Es difícil percibir si son parte

de una expresión de lo real, reproduciendo el pensamiento ancestral en función de la exclusión económica y social de los pueblos indígenas, o si se transformaron en alegorías de alto nivel poético, capaces de explicar la relación privilegiada entre el hombre y la Naturaleza y, por consiguiente, de motivar las acciones de protección del ambiente y el compromiso político necesario. De todas maneras, como lo afirma Marion Woynar, a propósito de los pueblos indígenas de México, “la conciencia propia de los pueblos autóctonos de una Madre Tierra indispensable para la vida, los inducía a protegerla por una economía durable” (Woynar, 2011: 481).

Sin embargo, para abordar el tema del capitalismo y sus efectos ecológicos y sociales negativos, el enfoque holístico puede también ser desvinculado del pensamiento simbólico e integrarse en un pensamiento analítico. Este último sitúa las causalidades de los fenómenos naturales (la vida de la Naturaleza, incluyendo los seres humanos) y sociales (la construcción colectiva de las sociedades) en sus propios campos físicos, biológicos y sociológicos. El enfoque holístico y el pensamiento simbólico no están necesariamente vinculados y se pueden adoptar el uno sin el otro.

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

La mayoría de los indígenas del continente no rechaza el carácter dinámico (histórico) de sus culturas y acepta aportes de otros pensa-

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

Restablecer la armonía con la Naturaleza

Hemos visto que la relación con la Naturaleza tiene un lugar privilegiado en la visión del “Buen Vivir”. Por esta razón, es importante investigar un poco más lo que esto implica. El punto de partida es el reconocimiento de la integridad de la Naturaleza, que tiene un valor propio, independientemente de la percepción y de la valoración del hombre (Gudynas, 2011b: (2)242). La tierra es más que un conjunto de materia, en ella hay vida. Por eso se entiende el grito del indígena uwa de Colombia, cuando frente a las actividades de extracción petrolera y minera que en su territorio dejan la selva destruida, los ríos contaminados, los suelos devastados, dice: eso significa matar la Tierra (Martínez, 2010: 111). Pero, no solamente hay vida en la Naturaleza. Ella es también fuente de la vida (incluso de la conciencia). La tierra es “el espacio donde se reproduce y realiza la vida” afirma el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador (2009: 44). Es por eso que existe una simbiosis y no una separación entre los seres humanos y la Naturaleza. Es una relación sagrada.

David Choquehuanca escribe en sus 25 postulados para entender el Buen Vivir, que el ser humano pasa a un segundo plano frente al medio ambiente, porque es parte de la Naturaleza. Esta afirmación a primera vista desconcertante contiene una filosofía profunda. La Naturaleza es la fuente de la vida (una madre) y el ser humano es la parte pensante de esta realidad. La prioridad pertenece a la Naturaleza sin la cual el ser humano no puede vivir (pero que puede destruir). Así, preocuparse de la humanidad significa en primer lugar defender la tierra y establecer

la armonía entre la Naturaleza y los seres humanos, lo que implica el respeto de todo el entorno natural. Que la Naturaleza sea la fuente de la vida se entiende hoy mejor que nunca, cuando la lógica del poder económico capitalista está perturbando gravemente los ecosistemas del planeta y, finalmente, la posibilidad de reproducción de la vida pensante y no pensante. Cambiar las prácticas económicas y el sistema cultural que las justifica es hoy un imperativo ético. La crítica del “antropocentrismo” de la modernidad no significa otra cosa: rechazar una actitud que promueve un crecimiento (desigual) sin tener en cuenta los daños a la vida de la Naturaleza y, por ende, de la vida humana (externalidades para el capitalismo). Uno puede preguntarse si en este caso se trata realmente de “antropocentrismo”, cuando el sistema conduce no solamente a la destrucción del planeta, sino también a una desigualdad social abismal y al hambre y la miseria de centenares de millones de seres humanos.

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

Otra manera de abordar el problema es hablar del derecho de los seres humanos a un ambiente sano. Es lo que encontramos en los “derechos de tercera generación” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, para los protagonistas del “Buen Vivir”, eso no basta. Sin necesariamente rechazar la pertinencia de esta posición, piensan que tal afirmación niega el carácter de sujeto de la Naturaleza y, en consecuencia, somete a la “Madre Tierra” a la mediación humana para el reconocimiento de su existencia. Sería caer de nuevo en una perspectiva antropocentrista o, peor aún, adoptar una visión hegeliana, afirmando que son los hombres los creadores de la Naturaleza, a través del solo acto de pensarla (Cachon, 1999: 798).

Como podemos constatar, nos encontramos frente a dos concepciones del Derecho de la Naturaleza. La primera considera a la Madre Tierra como un sujeto de derechos y atribuye esta calificación a muchos elementos y fuerzas de la Naturaleza. Es la posición antropomórfica del pensamiento simbólico. La segunda, se apoya en la necesidad de asegurar la capacidad de reproducción de la Tierra y adopta el pensamiento analítico, reconociendo, sin embargo, que existe una vida propia de la Naturaleza y que esta última es la fuente de la vida humana misma. En este caso, se utiliza la palabra “derechos” en un sentido metafórico, porque en la concepción jurídica clásica, solamente personas físicas o morales son sujetos de derechos. Las dos concepciones se oponen a la lógica del capitalismo, que solamente reconoce a la Naturaleza un carácter utilitario (*commodity*). El problema en el futuro será introducir los derechos de la Naturaleza en el Derecho internacional, para definir los delitos ecológicos y eventualmente instituir una Corte Internacional sobre los Crímenes contra la Naturaleza, tema que se ha discutido en la Cumbre de la Tierra en Cochabamba en 2010 (Houtart, 2010: 2).

Construir otra economía

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

Para medir lo que significa el “Buen Vivir”, el PIB no es un instrumento adecuado y se deben encontrar otros criterios, teniendo más en cuenta el nivel de vida (material y espiritual) de las personas (Plan Nacional para el Buen Vivir: 31). El concepto se acerca al de la econo-

mía solidaria, exige una distribución igualitaria (*ibid.*: 38) e implica la prioridad del valor de uso sobre el valor de cambio; plantea la cuestión de los límites al crecimiento en función de la preservación del entorno natural (el respeto a la Madre Tierra). Por eso, la visión del *sumak kawsay* exige tomar en cuenta, no solamente los procesos de producción, sino también de reproducción (*ibid.*: 38). Finalmente, se trata también de “una ‘resignificación’ de los espacios geográficos” (*ibid.*: 20), esto es, de los territorios que constituyen una realidad central en la vida de las comunidades indígenas.

Organizar otro Estado

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

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

2011, 25-26). David Choquehuanca, por su parte, insiste mucho sobre “el consenso comunal” como modo de funcionamiento (2010: 66).

A primera vista, las dos nociones no son incompatibles. La primera (comuna) sirve de base, en varios países (Venezuela, Bolivia) a la organización de la participación popular. Con excepción de regiones aisladas donde los pueblos indígenas forman la totalidad del territorio (en la Amazonia, por ejemplo), esta división territorial no puede ser muy útil para los pueblos indígenas. La segunda dimensión (territorio, comunidad), mucho más amplia, corresponde a las reivindicaciones de los pueblos autóctonos, pero no deja de ser difícil de ser traducida a normas y organizaciones. Las migraciones internas y la urbanización conllevan problemas sociales y culturales nuevos, que no se solucionan por decretos, sino por consensos progresivos. Es así que el principio de “plurinacionalidad” (diferencias) se complementa con el de “multiculturalidad” (un conjunto de diversidades) en un Estado “nacional” (Walsh, 2008). Como afirma Boaventura de Souza “la plurinacionalidad refuerza el nacionalismo” (2010: 22).

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

Edificar la interculturalidad

En consecuencia, la interculturalidad es indispensable como proceso en este periodo de la historia. Es el aspecto complementario de la pluri-

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

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

Las desviaciones del concepto de “Buen Vivir”

En la práctica, existen dos tipos de desviaciones de este concepto: el fundamentalismo y la recuperación instrumental. El primero consiste en exigir la expresión de la defensa de la Naturaleza exclusivamente en un lenguaje antropomórfico, como se manifestó en varios documentos de la Cumbre de la Tierra en Cochabamba en 2010. Es lo que J. Medina llama el “posmodernismo del Buen Vivir” (citado por Gudynas, 2011a: 8) y que otros, menos indulgentes, califican de “pachamamismo”. En otras palabras, y como lo hemos explicado al inicio, esta posición consiste en expresar la visión holística del mundo, necesaria para reconstruir una nueva relación con la Naturaleza, únicamente por medio del pensamiento simbólico, pensando que sólo esta expresión es legítima. Evidentemente esta perspectiva es difícilmente entendida y aceptada por otras culturas en un mundo pluralista. Se podría entender que este discurso provenga de líderes indígenas implicados en una dura lucha social y que utilizan el aparato cultural de su tradición. No solamente tienen todo el derecho de hacerlo, sino que sus posiciones deben ser respetadas; por lo menos gozan de una superioridad moral sobre el dis-

curso capitalista. Pero es menos aceptable cuando el discurso proviene de intelectuales —indígenas o no—, que tienen el deber de ser críticos, tanto de la modernidad, como del posmodernismo radical, y que tendrían que saber que, desde una perspectiva política, sólo el pluralismo cultural puede llevar a resultados positivos.

La segunda desviación es la instrumentalización del vocabulario por parte de los adversarios o del poder político. El *sumak kawsay* se transforma en “la redistribución del desarrollo”, como dice René Ramírez (2010: 24). En otras palabras, se transforma en su contrario. Esto conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos (como fuente de recursos a ser redistribuidos) utilizando el lenguaje del “Buen Vivir”, sin siquiera hablar de transición. Por otra parte, como lo dice Eduardo Gudynas, el concepto se banaliza: se utiliza como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres, se presenta como una reivindicación meramente indígena, o se repite como un eslogan que finalmente pierde sentido. En algunos casos, el gobierno asume el liderazgo de campañas poco participativas para su promoción (Gudynas, 2011a: 15). Otros términos, como el de interculturalidad, tienen una suerte similar (Bernal, 2011). Evidentemente, es el precio de la gloria: si el “Buen Vivir” no tuviera tal fuerza, no sería tan fácilmente recuperado.

El papel político de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña*

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

En las constituciones

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

La Constitución ecuatoriana de 2008 tiene como especificidad la afirmación de los Derechos de la Naturaleza, que son propios e independientes de su utilidad para el ser humano (Acosta, 2008 citado por Gudynas, 2011a: 24; Acosta y Martínez, 2009: 44; Gudynas 2009b: 38 y 40 y 2010: 14). Se trata, en el espíritu de este texto jurídico, de un aspecto esencial de la realización del *sumak kawsay* (art.71). Lo hemos explicado más adelante. Por otra parte, se distinguen en el documento, dos componentes del proyecto: el régimen de desarrollo (Título VI) y el régimen de Buen Vivir (Título VII), el primero al servicio del segundo. Es por esto que se habla de otro desarrollo (Gudynas, 2009a: 275) donde la calidad de vida, un sistema jurídico justo, la participación popular y la recuperación y conservación de la Naturaleza son elementos clave. En la práctica, estas consideraciones, verdaderos principios orientadores, tienen muchas aplicaciones. Algunas son de orden positivo: los derechos del “Buen Vivir” (alimentación, ambiente sano, agua, comunicaciones, educación, vivienda, salud, etc.) que tienen el mismo rango que los derechos clásicos. Otras son de orden negativo, por ejemplo, el rechazo del neoliberalismo o la oposición al modelo extractivo–exportador del desarrollo (Acosta y Martínez, 2009: 24).

La filosofía de la Constitución boliviana es muy similar. El *suma qamaña* o “Vivir Bien” es la base: “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien” (art.306). Así se asume y se promueve el *suma qamaña* como principio éticomoral de la sociedad plural del país. Al contrario del Ecuador, no se introdujo en la Constitución boliviana la noción de Derechos de la Naturaleza. Se adoptó una perspectiva más cercana a la de los Derechos de tercera generación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Gudynas, 2011: 236). Sin embargo, el vínculo con los saberes y tradiciones indígenas está bien afirmado (*ibid.*: 235). Como en el caso precedente, las consecuencias prácticas se manifiestan en muchas dimensiones de la vida colectiva: la generación del producto social, una redistribución justa de la riqueza y no sin ambigüedad, en la industrialización de los recursos naturales (art. 313).

El Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador 2009-2013

La elaboración del Plan Nacional ecuatoriano para el “Buen Vivir” se apoyó en la Constitución para elaborar su pensamiento y sus análisis.

Según sus autores, se trató en primer lugar de reconocer los actores históricamente excluidos y de adoptar formas de producción y reproducción de la vida, diferentes a la lógica del mercado, reconociendo las diferencias de los pueblos (interculturalidad) (2009: 43). Para ellos, el ser humano es central y la economía debe estar al servicio de la vida. Esto significa revertir la lógica perversa del capitalismo que tiene como motor la acumulación. “Las lógicas de la acumulación del capital [deben ser] sometidas a la lógica de la reproducción ampliada de la vida” (*ibid.*).

Por otra parte, se recuerda que el vínculo con la Naturaleza es orgánico (la vida es indivisible), lo cual implica el reconocimiento de sus derechos. No se trata de “recursos naturales”, sino del “espacio donde se realiza la vida”. Por eso, la Naturaleza tiene “el derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos” (art. 71 y 72) (*ibid.*).

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

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

una participación real y en diversos campos: los derechos, los diversos aspectos de los bienes comunes, por mencionar algunos.

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

Evidentemente, tanto las constituciones, como el Plan Nacional son escritos y no necesariamente realidades. Existe en América Latina, una larga tradición que busca la perfección jurídica, sin preocuparse demasiado por su aplicación. Sin embargo, ciertos discursos pueden ser “performantes” como se dice en lingüística y servir de referencia para la acción. Es por eso que los movimientos indígenas lucharon en Ecuador, Bolivia y otros países del continente, para obtener en los textos jurídicos el reconocimiento de sus nacionalidades y aun la utilización del lenguaje ancestral para expresar ciertos conceptos, como el “Buen Vivir”. Algunos dicen del Plan Nacional para el Buen Vivir, que se trata de un bello “poema”, pues los grandes principios expresados, en un lenguaje filosófico y antropológico muy válido, son, a fin de cuenta, alegorías no realmente aplicadas o, peor aún, un discurso paralelo a prácticas políticas muy diferentes. Solamente un análisis autocrítico puede resolver este dilema.

El parentesco entre el “Buen Vivir” y el “bien común de la humanidad”

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

El “bien común de la humanidad” significa la producción y la reproducción de la vida y sirve de referencia o de parámetro fundamental

para la organización social humana y para la relación con la Naturaleza. En este caso, el sentido de bien es “ser” y no “haber”, es decir, “vivir”. Por el contrario, la lógica del capitalismo conduce hacia la muerte al género humano y la Naturaleza. Se trata, entonces, de una significación más amplia que la de “bienes comunes” (*commons*) que son indispensables para satisfacer las necesidades de la vida colectiva y personal y que también han sido fuertemente desmantelados por el neoliberalismo. Esta palabra tiene además un sentido que va más allá del “bien común” como contrapuesto al “bien individual” y que fue considerablemente debilitado por el individualismo del liberalismo económico. El “bien común de la humanidad” asume estas dos nociones en su concepción y en sus traducciones concretas.

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

La proximidad del concepto de “bien común de la humanidad” con el de *sumak kawsay* y el de *suma qamaña* es obvia, como con otras expresiones de otros pueblos y de otras culturas, que sería interesante estudiar. Ciertas expresiones religiosas, que dan una referencia “posthistórica” al proyecto humano, se refieren a menudo a un contenido similar, rico en motivación para el actuar social (El reino de Dios y sus valores en la teología de la liberación y términos paralelos en el judaísmo, el islam, el budismo). La satisfacción del sistema de “necesidades/capacidades” de Marx tiene también una afinidad con la idea del “bien común de la humanidad” que merece ser subrayada. Finalmente, podemos decir que el concepto de *sumak kawsay* contribuye por su parte de manera real al entendimiento de lo que es el “bien común de la humanidad”.

Bibliografía

- Acosta A. y Martínez E. (2009) *El Buen Vivir—Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Aguiar Alvarado N. (s.f.) *Debate del Buen Vivir*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

- Albo, X. (2010) “Suma qamaña, convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. *Diálogos*, año 1, núm. 0, agosto: 54-64.
- Amin, S. (2003) *Le capitalisme et la nouvelle question agraire*. Dakar: Forum du Tiers Monde.
- Beinstein, J. (2009) *El largo crepúsculo del capitalismo*. Buenos Aires: Cartago.
- Bernal, G. (2011) “Qué modernidad y qué interculturalidad? Reflexiones de América Latina”. En Dailer, Birgit y François Houtart, *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth.
- Braudel, F. (1969) *Ecrits sur l'histoire*. París: Flammarion.
- Cachon, J.L. (1999) “Nature en Bensunan”. En Labica, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF.
- Carcanholo, R.A. y Sabadini M. de S. (2009) “Capital ficticio y ganancias ficticias”. En Dierckxsens W. et al., *La gran crisis del siglo XXI*.
- Choquehuanca, D. (2010) *25 postulados para entender el Vivir Bien* (manuscrito).
- Cortez, D. y Wagner H. (2011) *Zur Genealogie des Indigenen “Guten Lebens” (Sumak Kawsai)*. Ecuador.
- Dávalos, P. (2008) “El *sumak kawsai* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”. *ALAI, América en Movimiento*.
- De Souza Santos, B. (2010) “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”. *ALAI, América en Movimiento*, 452, febrero: 4-7.
- De Souza Santos, B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina—Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Abya Yala.
- Dierckxsens, W. (2011) *Población, fuerza de trabajo y rebelión en el siglo XXI*, texto preparado para el taller del Foro Mundial de Alternativas en el Foro Social Mundial de Dakar, <www. Forumalternatives. org>.
- Dierckxsens, W. et al. (2009) *La gran crisis del siglo XXI—Causas, carácter, Perspectivas*. San José: DEI.
- Dierckxsens, W. et al., (2010) *Siglo XXI, crisis de una civilización*. San José: DEI.
- Dussel, E. (2006) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (2001) *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Trama social.
- Esterman J. (1993) *Andine Philosophie: eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*, Frankfurt: a.m., Iko.
- García, J. (2004) *Aprender en la sabiduría del Buen Vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtai Wasi.

- George, S. (2005) *Le rapport Lugano*. París: Fayart.
- Godelier, M. (1982) “Transition”. En *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF.
- Gudynas, E. (2009) *El mandato ecológico—Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.
- Gudynas, E. (2011a) “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *ALAI*, núm. 462. Quito, febrero.
- Gudynas, E. (2011b) “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir”. En Farath, H., Ivonne y Luciano Vassapolo (coords.) *Vivir Bien? Paradigma no capitalista*, La Paz: CIDES-UMSA y Plural, febrero.
- Gudynas, E. y Acosta A. (2011) *El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso*. En Rojas, Mariano (coord.) *La medición del progreso y del bienestar*. Mexico: Foro Consultativo Científico y tecnológico.
- Herrera, R. (2008) *Un autre capitalisme est possible*. París: Syllepse.
- Herrera, R. y Nakatani P. (2009) Las crisis financieras, raíces, razones, perspectivas. En Dierkrxsens et al., *La gran crisis del siglo XXI*.
- Hinkelammert, F. (2006) *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto oprimido*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Houtart, F. (2010) *La agro-energía, solución para el clima o salida de crisis para el capital*. Panamá: Ruth casa Editorial; La Habana: Ediciones Sociales.
- Kovel, J. (2007) *The ennemy of Nature—The end of capitalism or the end of the world*. Londres, Nueva York: Zed Books, 2007.
- Kovel, J. y Löwy M. (2002) “Manifiesto ecosocialista”. *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 13.
- León, M. (2009) “Cambiar la economía para cambiar la vida”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *El Buen Vivir para el desarrollo*. Quito Abya Yala.
- Macas, L. (2005) “Discurso de posesión de la CONAIE”. *Boletín ICCI-Ary Rimay*, VII; 70 (enero).
- Maffesoli (1998) *Le temps des tribus*. París: Méridiens Klincksiek.
- Marx, K. (2000) *El Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Mercier-Jesa, S. (1982) “Besoin”. En Bensussan, G. y Labica G. *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF: 96-100.
- Meszaros, I. (2008) *El desafío y la carga del tiempo histórico—El socialismo del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO; Caracas: Vadell.
- Molina, Molina, E. (2010) *Vigencia de la teoría general de Keynes*. La Habana: De Ciencias Sociales.

- (OHCHR) *Eco-farming can double food production* (2011) Geneva, Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) (marzo 8).
- Ortega, J. (1995) "Identidad y posmodernidad en América Latina". *Socialismo y Participación*, 70 (julio).
- Páez, P. (2011) *Process of social participation associated with the new international financial architecture and the transformation of the international financial regime*. Contribución a la Conferencia sobre "De los Bienes Comunes al Bien Común de la Humanidad", organizada por la Fundación Rosa Luxemburgo. Roma (manuscrito).
- Paoli, A. (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxlejal—Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pieiller, E. (2011) "Dans la caverne de Alain Badiou". *Le monde Diplomatique* (enero).
- Plan Nacional del Buen Vivir, 2009-2013. Quito: SEMPLADES, 2009.
- Pleyers, G. (2010) *Alterglobalization—Becoming actors in the globs age*. Cambridge: The Polity Press.
- Polop Coroxon, R. (2008) *La madre Naturaleza desde la cosmovisión maya en territorios y recursos naturales—El jaqueo versus el Buen Vivir*. Broederlijh, Belen Alai, abril.
- Proaño, L. (1998) *Aspectos de la filosofía del indio*, doctorado h.c. Universidad de Saarland.
- Quiroga, D. (2009) "Sumak kawsai, Hacia un nuevo pacto en armonía con la Naturaleza. En Acosta, A. et al., *La gran crisis del siglo XXI*
- Ramírez, R. (2010) "Socialismo del *sumak kawsai* o biosocialismo republicano". *Socialismo y sumak kawsai, los nuevos retos de América Latina*. Quito: SEMPLADES.
- Ruíz de Elvira, M. (2010) "El gran hermano de los barcos". *El País* (diciembre 15).
- Salamanca Serrano, A. (2011) *Teoría socialista del derecho*, 2 t. Quito: Jurídica del Ecuador.
- Sánchez Parga, J. (2011) "Discursos retroevolucionarios: *sumak kawsai*, Derechos de la Naturaleza y otros pachamamismos". *Debate*, núm. 84, diciembre.
- Simbaña, F. (2011) "El *sumak kawsai* como proyecto político". *Más allá del desarrollo, Abya Yala*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- South Center (2008) *Food autosufficiency, energy crisis*. Ginebra.
- Stern, N. (2006) *Report on the Economy of Climate Change*. Londres: Finance Ministry.

- Sternkell, Z. (2010) “Anti-lumières de tous les pays...”. *Le Monde Diplomatique* (diciembre 3).
- Tortosa, J. M. (2011) *Maldesarrollo y mal vivir—Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.
- Wallerstein, I. (2000) “Globalization or the age of transition?—A long term view of the trajectory of the world system”. *International Sociology*, vol.15 (2), Junio: 251-267.
- Walsh, C. (2008) *Estado pluricultural e interculturalidad: complementaridad y complicidad hacia el “Buen Vivir”*. Quito: Universidad Andina, Simón Bolívar, mayo.
- Woynar, Marion (2011) *Gestion du patrimoine culturel et nouvelle vision du développement. Enjeux et défis dans la dynamique historique du Mexique*, tesis de doctorado en derecho. Universidad de Bourgogne, Francia.