

Ecosocialismo y Buen Vivir

Diálogo entre dos alternativas al capitalismo

MATTHIEU LE QUANG

TAMIA VERCOUTÈRE



Primera Edición, 2013

335

L613b

LE QUANG, Mathieu

ECOSOCIALISMO Y BUEN VIVIR. DIÁLOGO ENTRE DOS
ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO / Mathieu Le Quang y Tamia
Vercoutère — 1ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2013

92 p.; 11,5 x 17 cm (Cuaderno Subversivo No. 1)

ISBN: 978-9942-950-00-0

1. SOCIALISMO 2. BUEN VIVIR 3. ECUADOR-POLÍTICA
Y GOBIERNO 4. AMÉRICA LATINA 5. ECOSOCIALISMO
(SUGERIDO) I. Título

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Edificio administrativo, 5to. piso

Tel: (593) 2 382 9900, ext. 312

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Juan Guijarro H.

Maqueta y diagramación: David Rivera V.

Diseño portada: David Rivera V.

Imagen de la portada: *La cascade*, de Henri Rousseau

Corrección de estilo: La Caracola Editores

Impresión: Imprenta Mariscal

Quito - Ecuador, 2013



Índice

Introducción 7

- América Latina como fuente de inspiración 8
- La atracción por las propuestas indígenas 10
- Buen Vivir y pueblos indígenas 11
- Ancestralidad y contemporaneidad de la noción de Buen Vivir 13
- Diálogo entre culturas diferentes 16

Las tres corrientes del Buen Vivir

o *sumak kawsay* 19

1. El Buen Vivir como «discurso profundo de los pueblos amerindios»: la corriente culturalista 21
2. La corriente «ecologista» 29
3. La corriente ecomarxista 39

El ecosocialismo como alternativa política, social y ecológica al capitalismo 49

1. La crítica del capitalismo 50
2. Características generales del ecosocialismo 57
3. Dos ejemplos de políticas ecosocialistas 66

Conclusión 75

Bibliografía 81

Introducción

El mundo atraviesa actualmente una crisis multidimensional —económica, social, ecológica y cultural— perfilando lo que para algunos sería una crisis civilizatoria (Lander, 2009) o de civilización (Houtart, 2012). La naturaleza misma de esta crisis exige la búsqueda de soluciones innovadoras. Al ser global, invalida las soluciones locales o regionales que excluyan el contexto mundial. Al ser multidimensional, imposibilita la adopción de recetas como aquella, en Europa y Estados Unidos, que buscó superar la crisis económica de 1929 y que significó grandes pérdidas para los ecosistemas y para los países del Sur. Por el contrario, exige un profundo cuestionamiento de los fundamentos y valores sobre los cuales se ha construido la sociedad en la que vivimos. En este contexto, no son pocos los individuos y colectivos de los países del Norte que han manifestado un interés, cada vez mayor, por las propuestas de las poblaciones históricamente subalternizadas para dar respuesta a la crisis actual. Es precisamente lo que ocurre con el concepto andino de Buen Vivir o Vivir Bien. Este diálogo en potencia es tanto más oportuno cuanto que existen elementos comunes entre las teorías nacidas en el Sur y el pensamiento generado en Occidente, siendo fundamental la crítica al sistema imperante que ambos desarrollan. Es el caso del decrecimiento, de los sistemas de intercambio locales, de teorías como el ecosocialismo, que es uno de los objetos de este libro.

La crisis de civilización se manifiesta en el agotamiento de un modelo industrial depredador basado en la dominación de la naturaleza por el ser humano, en la idea de que el bienestar y la riqueza se logran mediante la acumulación de bienes, el crecimiento ilimitado y el consumo desenfrenado (Lander, 2009). Sin embargo, la crisis también se evidencia en la dificultad que experimenta el Norte hegemónico para hallar soluciones oportunas a la crisis e imaginar nuevas perspectivas (Houtart, 2011). Es de suponer que el difícil contexto que deben afrontar los gobiernos y las poblaciones de los países industrializados no favorece el florecimiento de las luchas sociales ni el desarrollo de alternativas. De cualquier forma, es indiscutible que adjetivar al capitalismo, al crecimiento, al desarrollo con epítetos como «humano», «sostenible» o «verde» no garantiza el fin de la debacle que se ha producido en su nombre.

1. América Latina como fuente de inspiración

Movimientos sociales y variados sectores de la izquierda europea han dirigido su atención a la región latinoamericana para inspirarse en las resistencias locales contra el neoliberalismo salvaje que aquí se han mantenido desde los años 1980. Diferentes países de la región han experimentado, hacia el fin de la década de los años 1990, lo que se dio por llamar «el giro a la izquierda de América Latina». La experiencia venezola-

na constituyó, durante largo tiempo, un foco de atención, hasta la llegada al poder de Evo Morales en 2005. Lo propio sucedió con el triunfo de Rafael Correa en Ecuador en 2007.

El punto de inflexión, sin embargo, fue marcado por el desarrollo de procesos constituyentes en los dos países andinos, Ecuador y Bolivia, y, sobre todo, por el reconocimiento, mediante las Constituciones aprobadas¹, de una serie de conceptos cuya novedad y centralidad traducen los profundos cambios que están ocurriendo tanto a nivel de las relaciones sociales cuanto en las mentalidades. Es el caso del *sumak kawsay* ecuatoriano y del *suma qamaña* boliviano, «buen vivir» y «vivir bien», respectivamente. En su preámbulo, la Constitución ecuatoriana establece: «Nosotras y Nosotros, el pueblo soberano del Ecuador [...] decidimos construir [...] una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*». La Constitución boliviana, por su parte, reconoce al *suma qamaña* como «principio ético-moral de la sociedad plural» (art. 8).² Además, el rol atribuido a la natura-

1 Ambas Constituciones fueron aprobadas por referéndum. La ecuatoriana, en septiembre de 2008, con 63,93% de los votos. La boliviana, en enero de 2009, con 61,43%. El voto es obligatorio en ambos países.

2 Cabe precisar que, a la par de la noción de *suma qamaña* (del pueblo aimara), la Constitución boliviana reconoce las nociones de *allin kawsay* en quechua y de *ñandereko* en guaraní, siendo estas tres lenguas, aquellas de los tres principales pueblos indígenas de Bolivia.

leza —que la Constitución ecuatoriana reconoce como sujeto de derechos— situó a estas Cartas Magnas entre las más progresistas a nivel mundial, tanto más cuanto que surgieron en un contexto en que no cabe cuestionar la realidad de la crisis ecológica global.

2. La atracción por las propuestas indígenas

¿Cómo explicar el interés de sectores sociales y políticos de los países del Norte por las propuestas generadas en el Sur? Parte de la explicación puede encontrarse en la (pretendida) naturaleza de las mismas. Las nociones de *sumak kawsay* en Ecuador o de *suma qamaña* en Bolivia son frecuentemente presentadas o percibidas como conceptos finitos, recuperados intactos de las tradiciones kichwa y aimara, respectivamente. Los pueblos indígenas, punta de lanza de la lucha contra el neoliberalismo encarnado por las instituciones financieras internacionales y por las políticas de gobiernos nacionales corruptos, aparecen como fuentes legítimas de alternativas al sistema económico y a los modos de vida que condujeron a la crisis global.

No obstante y a pesar de que estos conceptos hayan sido expresados en lenguas indígenas, sería un error considerar que se trata de nociones esencialmente indígenas. El presente trabajo discute precisamente esta idea, que no daría cuenta de la complejidad del pensamiento de los pueblos indígenas, ni de la riqueza y tensiones de los procesos de construcción de las propuestas y de los conceptos.

Utilizaremos en este trabajo únicamente la expresión de Buen Vivir. Esta elección obedece a varias razones. Por un lado y sin obviar las especificidades de los procesos boliviano y ecuatoriano, creemos que los dos países han estado y continúan estando en diálogo para la construcción de los conceptos referidos. Así, podemos utilizar Buen Vivir para evocar un concepto en construcción y no tanto para señalar la autoría del mismo. Por otro lado, preferimos utilizar la traducción al español en la medida que nos permite alejarnos de una visión que insistiría en la exclusividad de los pueblos indígenas en la autoría de dicho concepto. Por el contrario, creemos que el Buen Vivir es un concepto en construcción en el que participan no solo los pueblos indígenas.

3. Buen Vivir y pueblos indígenas

Contrariamente a lo que ha podido ser afirmado por intelectuales y políticos tanto indígenas como no indígenas, el Buen Vivir no corresponde a una «categoría ancestral» sino más bien a una «invención epistemológica que se alimenta de las luchas ecológicas que preocupan a un mundo en crisis y nombra un conjunto de prácticas constitutivas de los modos de vida andinos». Se trata de «un concepto intersticial cuyo potencial y legitimidad radican, sin embargo, en su capacidad de devenir en una opción de vida desde su enraizamiento en las prácticas que definen los modos de vida andinos, como la minga y el campo práctico y conceptual a ella asociada» (Muyolema, 2012).

Dicha afirmación amerita hacer unas cuantas precisiones respecto de las posibles afirmaciones implícitas que se podrían, de manera equívoca, adivinar detrás de esta idea. Cuestionar la exclusividad de la paternidad/maternidad del concepto de Buen Vivir no significa, en primer lugar, desconocer la lucha encarnizada y de largo aliento de los pueblos indígenas contra un modelo socioeconómico, cultural y político dominantes. Tampoco supone negar que esos mismos pueblos fueran cruciales para el derrocamiento de varios gobiernos corruptos. Finalmente, no sería posible dejar de reconocer el enorme aporte de los pueblos indígenas para la renovación del pensamiento de izquierda más allá de las fronteras nacionales. Por el contrario, reconocer el rol crucial de los pueblos indígenas no nos exime de la responsabilidad de ser críticos respecto de sus contribuciones.

Un análisis de la producción académica alrededor de los movimientos indígenas a lo largo de las últimas dos décadas revela que la mayoría de los trabajos apoyaron y celebraron sus esfuerzos en pro de una democratización de las sociedades en donde reinaba (y, hasta cierto punto, continúa reinando) la exclusión económica y política de la que han sido víctimas (Martínez-Novo, 2009). No obstante, resulta necesario y saludable para los propios actores indígenas que existan posturas críticas frente a su quehacer en la medida que estas podrían sentar las bases para una discusión clara y constructiva benéfica para los pueblos indígenas. Voces disonantes como la del intelectual kichwa Ar-

mando Muyolema advierten contra el error en el que han podido caer algunos de los discursos abanderados por el movimiento indígena, discursos que vehiculan una visión esencialista, idealista de la comunidad y de las culturas indígenas. Según él, el posicionamiento social y político de los pueblos indígenas como actor colectivo en el escenario nacional durante los años 1990 se alcanzó gracias a un proceso de etnogénesis y a la defensa de una identidad homogénea. Sin embargo, ahora se trata de explorar la riqueza de esa identidad para infundir un nuevo sentido a su discurso.³

4. Ancestralidad y contemporaneidad de la noción de Buen Vivir

Afirmar que el Buen Vivir es una construcción contemporánea traduce una voluntad de ser críticos respecto de un conjunto de ideas sobre la (pretendida) naturaleza de los pueblos indígenas y de su pensamiento.

Con demasiada frecuencia, abordar los saberes de los pueblos indígenas significa, sobre todo, apelar a su dimensión ancestral: las tradiciones permanecerían intactas, celosamente preservadas a lo largo del tiempo, a pesar de la evolución de las condiciones materiales y sociales en las que han vivido los pueblos indígenas. Esto implica, sin embargo, que se niegue la posibilidad de que estos saberes sean contemporáneos⁴

3 Entrevista con Armando Muyolema, Quito, julio de 2012.

4 La negación de contemporaneidad se la pedimos prestada a Johannes Fabian (1983) que habla de *denial of coevalness*.

a otros pueblos y a otros saberes. Negar la contemporaneidad de su existencia es negar la realidad de una reinención constante de la tradición y del carácter cambiante de la identidad, entendida como la «manera como las comunidades organizan su existencia de acuerdo a su entorno».⁵ Los saberes de los pueblos indígenas, a los que mucho se ha hecho referencia recientemente, tienen, sin lugar a dudas, una filiación con los saberes y las prácticas ancestrales pero, de igual manera, han evolucionado en función de las transformaciones de la realidad en la que estos pueblos se han venido desarrollando. «Toda producción de sentido tiene lugar en un contexto preciso y posee funciones propias» (Houtart, 2012). Convendría entonces analizar el concepto del Buen Vivir a la luz de esta afirmación.

Tomamos nuestras distancias respecto de la idea del repliegue comunitario entendido como la resistencia de los pueblos indígenas a la modernidad percibida sobre todo como un proyecto europeo. En efecto, según José Figueroa (2004), algunas contribuciones de los estudios poscoloniales muestran que importantes grupos sociales ubicados en la periferia de la modernidad reivindican su inserción en ella a partir de la crítica de sus propias tradiciones culturales.⁶ La modernidad no sería entonces un proceso exógeno a las periferias, sobre las cuales la modernidad se impondría y que, por lo mismo, generaría resistencia, sino

5 Entrevista con Carlos Yamberla, junio 2012.

6 Edward Said (1983) define la «crítica cultural» como la distancia crítica que uno debe mantener respecto de su propia cultura.

una construcción en la que participarían centro y periferia y, en particular, los pueblos indígenas.

Además nos mostramos bastante prudentes respecto de la idea de una excepcionalidad del concepto del Buen Vivir. En realidad, somos proclives a considerar al concepto dentro de un conjunto de propuestas, conceptos y teorías críticas del capitalismo y del desarrollo basado en el productivismo y el consumismo. Resulta interesante retomar las reflexiones de Iván Illich acerca de la «convivialidad» que el autor define como siendo contrario a la productividad industrial. Para él, la relación de cada uno de nosotros con el otro y con el medio circundante se define por la estructura profunda de los instrumentos que utiliza. La relación industrial sería, según el autor, un reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por un usuario diferente, que nunca conocerá o por un medio artificial que nunca comprenderá. La relación «convivial», por el contrario, siempre renovada, es el producto de personas que participan en la creación de la vida social. Pasar de la productividad a la convivialidad es substituir un valor ético a un valor técnico, un valor realizado a un valor materializado (Illich, 2003).

Resulta imposible hacer una revisión exhaustiva de todos los conceptos y teorías cercanas al pensamiento que nos interesa. En este trabajo, nos centraremos en el estudio del ecosocialismo y, de manera secundaria, en el decrecimiento. Se trata no solamente de explorar el contenido de los mismos sino tam-

bién de cultivar el enorme potencial de diálogo de los mismos con otros conceptos, con otras teorías. Ahora bien, evocar la posibilidad de un diálogo nos obliga a interrogarnos acerca de las condiciones del mismo.

5. Diálogo entre culturas diferentes

Es de especial importancia interrogarse sobre las condiciones de un diálogo de conceptos y teorías, en la medida en que se trata de saberes que, por un lado, se inscriben en cosmovisiones distintas y que, por otro lado, son tributarios de una historia marcada por la subordinación de unos pueblos a otros, de unos pensamientos a otros. Sin querer caer en la victimización de los unos y la diabolización de los otros, es necesario tener claro que, dadas esas mismas condiciones históricas, un diálogo horizontal y total entre diferentes saberes, si bien no es imposible, tampoco es automático. Al interrogarle sobre la posibilidad de un verdadero diálogo entre los mencionados conocimientos, Armando Muyolema nos advertía contra la pretensión, por demás ambiciosa, de querer penetrar completamente el pensamiento del otro. ¿En qué medida somos capaces de aprehender una cultura distinta de la nuestra, en toda su complejidad? Además, Muyolema pone en duda la posibilidad de un diálogo horizontal que involucra a interlocutores marcados, cuando no determinados, por condiciones estructurales que han podido ser favorables a unos y desfavorables a otros. Más que evidenciar una contradicción, esta última

reflexión es un llamado a no obviar la necesidad que existe, tanto en el Norte como en el Sur, de resolver las inequidades socioeconómicas, siendo esta una condición para que un diálogo en condiciones de igualdad pueda darse.

Retomando la primera interrogante, a la que no pretendemos dar una respuesta completa ni definitiva, podríamos aportar, sin embargo, algunos elementos de reflexión: en sociedades mestizas, ya sea por su historia colonial o por una inserción cada vez más pronunciada en la globalización, las interacciones y las intersecciones entre diferentes modos de pensamiento parecen cada vez menos ilusorias. La toma de conciencia de la imposibilidad de aprehender al otro en toda su complejidad no debe constituir un freno para la búsqueda del diálogo, más aun cuando podríamos pensar en establecer consensos mínimos y en proyectarnos hacia futuros deseables comunes.

Enrique Leff (2010) retoma el concepto de «gramáticas del futuro» de George Steiner para subrayar la necesidad de atribuir nuevos significados a las palabras, que aparecen entonces como nuevas vías para fundar nuevos modos de pensar, sentir y ser de manera diferente. En efecto, para Leff, pensar en nuevos futuros posibles requiere nuevos lenguajes y gramáticas, la resignificación de las cosas del mundo, la creación de nuevos conceptos sobre lo real, de nuevos modos de pensar, de nuevos modos de producción y socialización, que permiten abrir los potenciales de lo real y de un diálogo de saberes. En definitiva, para el autor,

«otro mundo es posible solo si este mundo se abre a nuevos mundos; al encuentro con otros mundos de vida y otros saberes».

El objetivo de este libro —la discusión en torno al Buen Vivir y el ecosocialismo— se inscribe precisamente en esta visión: el diálogo es no solo posible sino, sobre todo, necesario. Afirmar que el Buen Vivir es un concepto en construcción nos permite sostener que puede nutrirse de otros conceptos y teorías cercanos. De los pueblos indígenas a las concepciones y teorías del ecosocialismo, un diálogo es necesario, ya no para oponer o comparar sino para enriquecerse del otro y de su experiencia (Julien *et al.*, 2007).

Las tres corrientes del Buen Vivir o *sumak kawsay*

La Constitución ecuatoriana de 2008, al reconocer un conjunto de conceptos innovadores como el *sumak kawsay* o Buen Vivir, marcó un giro en la historia política del país así como en la visión del desarrollo. A más de aparecer en el preámbulo a manera de horizonte utópico, el Buen Vivir es el referente para el ejercicio de un conjunto de derechos, aquellos recogidos en el segundo capítulo del título II, contenido en ocho secciones: agua y alimentación; ambiente sano; comunicación e información; cultura y ciencia; educación; hábitat y vivienda; salud; trabajo y seguridad social.

Con la recuperación por parte del Estado de la rectoría de la política pública y el retorno de la planificación, se elaboró un plan de desarrollo que retoma estos nuevos conceptos, adopta un nuevo nombre, el Plan Nacional para el Buen Vivir, y establece como objetivo el paso de una sociedad primario-exportadora a una sociedad del Buen Vivir. Los 12 objetivos del Plan se articulan alrededor de este concepto.

Con el propósito de tornar inteligible la diversidad de discursos acerca del Buen Vivir, hemos identificado al menos tres corrientes principales dentro de las cuales se inscriben estos discursos: la «culturalista», la «ecologista» y la «ecomarxista». Estas corrientes no pueden ser entendidas de manera aislada, pues

si bien existe una serie de elementos característicos a cada una de ellas, que justifican la pertinencia de esta clasificación, es notable la presencia de elementos comunes a las tres, por cuanto todas resultan de un proceso de construcción epistemológica y política posibilitado por un contexto histórico particular.

Es necesario tomar en cuenta que en cada corriente encontramos tanto autores que pertenecen a los pueblos indígenas del continente americano como pensadores mestizos de los países de la región y extranjeros. El pertenecer o no a una etnia no es una condición que determina, por sí misma, la adhesión a una de las corrientes mencionadas.

Creemos oportuno advertir que la intención que motiva este trabajo está lejos de querer restarle mérito o potencial al Buen Vivir, en tanto propuesta teórica e instrumento de lucha. Por el contrario, al reconocer que se trata de un concepto en construcción, ampliamos la potencialidad del mismo. En definitiva, como lo afirma Luis Macas, «estamos juntos, juntos aunque sea de espaldas» (Macas, 2010: 16), es decir que el Buen Vivir no es un proyecto de los pueblos indígenas para todos los ecuatorianos sino un proyecto de todos los ecuatorianos, en particular los pueblos indígenas, para el pueblo ecuatoriano.⁷

7 En este trabajo no ahondaremos en las contribuciones del pueblo afroamericano para la construcción del concepto de Buen Vivir, pero creemos necesario al menos mencionarlo en la medida que entendemos al Buen Vivir como la resultante de un proceso de construcción colectiva de una sociedad plural. Así, por ejemplo, en el caso ecuatoriano, Gabriela Viveros y Marisol Cárdenas

1. El Buen Vivir como «discurso profundo de los pueblos amerindios»: la corriente *culturalistas*

Identificamos primeramente una corriente «culturalista» dentro de la cual inscribimos a los discursos que se articulan en torno a la afirmación de la filiación del concepto de *sumak kawsay* a las culturas de los pueblos indígenas del Abya Yala⁸ en general y a las culturas de los pueblos andinos, en particular. Con frecuencia, la exaltación de las raíces ancestrales del Buen Vivir se acompaña de la afirmación de los pueblos indígenas como detentores legítimos de saberes y conocimientos ancestrales. Aunque el diálogo de saberes no sea directamente rechazado para la construcción del concepto, muchos autores prefieren resaltar la centralidad de los pueblos indígenas y de su pensamiento para interpretar el sentido del mismo. Veremos cómo la cultura y la identidad son presentadas como elementos constitutivos de la esencia del Buen Vivir para luego ver cómo, en

sostienen que, para los pueblos afroecuatorianos, el Buen Vivir se traduciría por *ubuntu*, que correspondería a una ideología étnica proveniente del África que subraya la importancia de la lealtad de las personas con sus comunidades.

- 8 La expresión «Abya Yala» corresponde al nombre que le dan los indios Kuna, que viven actualmente en Colombia y Panamá, al continente americano. Fue retomada por los pueblos indígenas del continente así como por otros sectores para significar un rechazo de la colonización. En efecto, el nombre del continente americano proviene del de Amerigo Vespucci, navegador italiano que habría sido el primero en comprender que el «nuevo mundo» no correspondía a las Indias orientales sino a un nuevo continente.

estos mismos discursos, el concepto aparece como un concepto en construcción. Finalmente analizaremos cómo, a pesar de estas contradicciones, comienzan a emerger propuestas concretas para influenciar la organización de sociedades plurales y no solo indígenas.

La cultura y la identidad de los pueblos indígenas, ¿esencia del Buen Vivir?

Al afirmar la pertenencia del concepto del Buen Vivir al patrimonio cultural de los pueblos andinos, buscando afirmar, describir e incluso construir la identidad de estos pueblos, numerosos autores tienden a recalcar la oposición Occidente/pueblos indígenas, siendo que ambos terminan apareciendo como dos entidades monolíticas. Si mal podríamos negar una historia y un presente marcados por un proceso extremadamente violento de colonización de los cuerpos y de las mentalidades, creemos que el enfatizar sobremanera en la dicotomía Occidente/pueblos indígenas oscurece la complejidad dentro de cada una de estas entidades histórico-políticas, sus visiones del mundo, sus prácticas de vida y, sobre todo, sus expectativas y proyecciones.

Luis Macas (2010), antiguo presidente emblemático de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), afirma por ejemplo que, durante más de 500 años, han coexistido dos matrices civilizatorias: por un lado, la matriz occidental cristiana centenaria y, por otro lado, la matriz indígena milenaria. No es raro que, detrás de esta dicotomía, esté

presente una concepción maniquea que diaboliza a Occidente y envuelve a los pueblos indígenas en un aura mesiánica. David Choquehuanca Céspedes, actual Canciller boliviano, se interroga: «Seguimos por el camino de la civilización occidental y la muerte, la guerra y la destrucción, o avanzamos por el camino indígena de la armonía con la naturaleza y la vida» (Choquehuanca Céspedes, 2010: 9).

Sería absurdo contradecir la existencia de matrices culturales que distinguen claramente una manera de concebir el mundo propia de Occidente y una cosmovisión que comparten los pueblos indígenas del continente americano. Sin embargo, creemos que es necesario ir más allá de este análisis en la medida que empobrece nuestra comprensión del mundo y de las culturas. Si bien, en su proyecto civilizador, Occidente se impuso a los pueblos que dominó, si en Occidente nació el ahora hegemónico sistema capitalista que nos ha llevado a la crisis, no podríamos negar su contribución para pensar alternativas al capitalismo, como lo veremos más tarde. Por el contrario, aunque los pueblos indígenas hayan conservado elementos de sus ancestros originarios del continente y aunque hayan desplegado estrategias de resistencia contra un Occidente homogeneizador para mantener su identidad cultural, también son la resultante de un proceso de inserción —en parte impuesta, en parte voluntaria— en la modernidad. La construcción de estos discursos unificadores, que fueron necesarios para la afirmación política y social de los pueblos indígenas, camufla la existencia real de tensio-

nes entre los dirigentes indígenas y sus bases, que buscan su inclusión (Martínez Novo, 2009).

El Buen Vivir, un concepto en construcción

A pesar de que afirmar que el Buen Vivir pertenece al patrimonio cultural de los pueblos andinos le confiere una dimensión de concepto acabado (el Buen Vivir existiría, como concepto, en las culturas de los pueblos andinos), los propios discursos de los autores y de los actores que inscribimos en la corriente culturalista muestran que estamos frente a un concepto en construcción. Frente al frágil desarrollo conceptual de las raíces culturales y lingüísticas del concepto y de las prácticas sociales a las que está vinculado,⁹ resulta indispensable revisar los escritos y las prácticas de los pueblos indígenas con el fin de alimentar el concepto de Buen Vivir.

Un concepto que se nutre del diálogo entre Ecuador y Bolivia

Un diálogo entre Ecuador y Bolivia ha venido desarrollándose para pensar el Buen Vivir de manera conjunta.¹⁰ Así, por ejemplo, a pesar de que la expresión *sumak kawsay* no aparece en ningún diccionario de kichwa/

9 Entrevista con Armando Muyolema, Quito, julio de 2012.

10 Es interesante ver que las conferencias, simposios, seminarios dedicados a la discusión del concepto de Buen Vivir en Ecuador, reúnen a intelectuales, representantes de la sociedad civil, políticas y políticas tanto de Ecuador como de Bolivia.

quechua antiguo o reciente (Muyolema, 2012), la repetición de la definición/traducción común del *sumak kawsay* ecuatoriano y del *suma qamaña* boliviano es establecida como verdad. De esta manera, Luis Macas y Germán Muenala en Ecuador, Fernando Huanacuni Mamani, Xavier Albó y otros, en Bolivia, se refieren al Buen Vivir como «vida en plenitud».

Esto tiene mucho que ver con el hecho de que los dos países comparten una matriz cultural. También estaría ligado a que, en varios aspectos, el nacimiento del movimiento indígena habría sido transnacional (Jackson y Kay, 2005). En definitiva, esto significaría que los procesos ecuatoriano y boliviano no se desarrollan de manera aislada, sino que se trata más bien de un proceso de construcción conjunto, en muchos aspectos, lo que no significa borrar o minimizar las especificidades propias de cada país.

Surgimiento del Buen Vivir en un contexto de profundo cuestionamiento del capitalismo y del desarrollo

Al mirar con mayor detenimiento los discursos sobre el Buen Vivir, estamos obligados a constatar que la mayoría de ellos (sobre todo en Ecuador pero también en Bolivia) aparecieron en el contexto de las Asambleas Constituyentes. Cabe entonces preguntarse ¿por qué razón, si el Buen Vivir ha sido vital para la supervivencia de las comunidades indígenas, no ha estado más presente en las reivindicaciones del movimiento indígena al momento de su auge, en los años 1990? No obstante, la lucha del movimiento indígena se ha

estructurado en torno al rechazo del proyecto capitalista neoliberal y del desarrollo, rechazo que a su vez constituye uno de los elementos centrales del concepto de Buen Vivir.

En efecto, tanto en Ecuador como en Bolivia, el Buen Vivir es radical en su crítica al capitalismo y al desarrollo. Amerita, en este punto, evocar la diferencia que establece David Choquehuanca (2010) entre el Buen Vivir y el «vivir mejor». Para él, vivir mejor supone la explotación del ser humano por su semejante, la explotación de la naturaleza, la competencia profunda, la concentración de las riquezas, el egoísmo, una falta de interés por el otro, el individualismo. Por el contrario, el Buen Vivir estaría reñido con el lujo, la opulencia, el despilfarro, estaría reñido con el consumismo.

Retomemos la idea del surgimiento del concepto. ¿Cómo interpretar que el Buen Vivir tome fuerza (¿aparezca?) precisamente en el contexto de las Asambleas Constituyentes? Se podría pensar que determinadas condiciones permitieron que el concepto naciera no como unidad acabada, sino como síntesis de reivindicaciones diversas, pero a la vez convergentes en ciertos aspectos. En Ecuador, estas condiciones se forman en un contexto marcado por una movilización social intensa, una cada vez más importante politización de la sociedad ecuatoriana, la necesidad de encontrar respuestas a modelos en crisis y las condiciones sociales y políticas que tornaron posible la convocatoria de una Asamblea Constituyente.

Posicionar el Buen Vivir en el centro de la reconfiguración del Estado, tal y como lo hacen la Constitución ecuatoriana y el Plan Nacional para el Buen Vivir, implica emprender un proceso de interculturalización de la sociedad, mediante el cual sea posible que toda la población piense y actúe bajo principios y conocimientos ancestrales, de los que se reconoce la validez para todos, como lo afirma Catherine Walsh (2010). Compartimos la preocupación de la autora respecto a la posible incorporación de elementos propios de visiones afines al desarrollo a la hora de aplicar el Buen Vivir en el manejo de la cosa pública pues, como lo mencionamos anteriormente, el Buen Vivir se plantea como una alternativa al desarrollo. Sin embargo, nos alejamos de la aversión que expresa la autora frente al pensamiento occidental que difícilmente podríamos reducir a su «proyecto capitalista y neoliberal».

Algunos elementos centrales de la propuesta culturalista del Buen Vivir

En un contexto en el que se esperan respuestas para afrontar una serie de problemas, la corriente «culturalista» aporta elementos útiles en este sentido. En unas sociedades marcadas por el individualismo y por un sistema económico basado en el postulado del ser humano individual racional (*homo economicus*) que ha resultado en una profunda crisis social y económica, los pueblos indígenas exaltan la dimensión comunitaria de la vida, al reconciliar al ser humano con la naturaleza incluyéndolos en una misma comunidad. Esta abri-

garía además elementos espirituales. A esta concepción ampliada de la comunidad corresponderían una sociedad y un sistema económico diferentes. Varios autores sostienen que este elemento es central en la definición del *sumak kawsay* (ver, por ejemplo, Prada Alcoreza, 2011).

Si los modos de producción y de consumo, en definitiva, si los modos de vida actuales dependen de la explotación de la naturaleza (concebida como un conjunto de recursos intercambiables en el mercado), los pueblos indígenas, por el contrario, apelan a desarrollar una «cultura de la vida» (Choquehuanca, 2010: 9), que ponga fin a la dominación de la naturaleza por el ser humano.

La construcción de una nueva economía sobre fundamentos filosóficos diferentes, tiene que resultar en la subordinación de la economía a las necesidades de las comunidades humanas, respetuosas de los equilibrios naturales e independientes de la búsqueda del beneficio y de los caprichos del mercado global.

Aunque el cuestionamiento de la democracia representativa por varios autores (en particular, Choquehuanca, 2010; y Macas, 2010) y la valorización de otras dinámicas de participación y de gestión de la *república* pueden ser controvertidas, esta propuesta tiene el mérito de llamar la atención sobre defectos y fallas de nuestros sistemas políticos.

En los Estados recientemente reconocidos como plurinacionales, parece indispensable garantizar el ejercicio de los derechos colectivos y pensar y lograr un profundo cambio de las estructuras del antiguo Estado.

2. La corriente *ecologista*

Para los autores que inscribimos en esta corriente, la cuestión de la destrucción de la naturaleza y el imperativo de revertir la tendencia ocupa un primer plano. Si bien reconocen el aporte de los pueblos indígenas para nutrir el contenido del Buen Vivir, establecen como postulado la idea según la cual se trata de un concepto en construcción (Acosta, 2008), lo cual les permite incluir y desarrollar preocupaciones ecologistas que les son claras. En efecto, el Buen Vivir vendría a ser una «plataforma» política (Gudynas, 2011: 51), interpretable a partir de tradiciones diversas, posturas variadas y específicas; un lugar donde se compartiría una crítica al desarrollo y donde se pensaría alternativas a este último.

Aspectos convergentes de las corrientes *culturalista* y *ecologista* del Buen Vivir

Antes de emprender el análisis de los puntos de convergencia entre las dos corrientes antes mencionadas, resulta de interés evocar una afirmación de la boca de un grupo de mujeres indígenas bolivianas: «Sabemos que la pelea no es para nosotras sino para toda la comunidad, es que entendemos mejor que al final la lucha por la defensa de la Madre Tierra tiene que ver en realidad con la construcción del vivir bien, del *suma qamaña*» (Molina *et al.*, 2012). Esta afirmación, envuelta en un aura de confesión, permite entrever que, aunque exista una concepción particular de la relación ser hu-

mano/naturaleza en el legado cultural de las comunidades indígenas, cuando no en las prácticas cotidianas de las mismas, el vínculo entre Buen Vivir y defensa de la naturaleza no ha sido automático. Parece más bien el resultado de un proceso de construcción que amerita ser analizado, permitiéndonos, además, aproximarnos a una explicación sobre cómo el imperativo de defensa de la naturaleza pasó a ser un elemento central del concepto del Buen Vivir para los «culturalistas». Los autores «ecologistas», más allá de algunos elementos que comparten con los «culturalistas» en la definición del Buen Vivir, priorizan en su enfoque el abordaje de preocupaciones ecologistas.

El Buen Vivir, una crítica al capitalismo y al desarrollo

En primer lugar, los autores de las dos corrientes comparten una crítica al capitalismo; sin embargo, mientras los culturalistas insisten en las diferencias culturales entre Occidente, cuna del capitalismo, y los pueblos indígenas, los ecologistas enfatizan sobre el carácter predador del sistema (en particular, Acosta, 2008; y Gudynas, 2011) que se manifestaría en la explotación desmedida de la naturaleza. En América Latina, esta lectura resulta particularmente pertinente en la medida en que, históricamente, la inserción de los países de la región en el mercado global ha sido posibilitada por la extracción y la exportación de materia prima hacia los países del Norte. Principal fuente de ingresos para estos países, la exportación de mate-

ria prima consagró la dependencia de sus economías respecto de la demanda global de bienes. Esto provocó una sujeción a los caprichos del mercado global y estuvo lejos de significar una mejora de las condiciones de vida de la población (lo que algunos autores bautizaron bajo el nombre de «paradoja de la abundancia» o «maldición de los recursos naturales» (Acosta, 2011: 83). Y, sobre todo, se aceptó la destrucción de la naturaleza, siempre y cuando se satisficieran las necesidades del mercado.

Para estos autores, tanto la inserción de los países del Sur al capitalismo mundial como la búsqueda de «desarrollo» se basaron en una explotación desmedida de la naturaleza. El proceso lineal de evolución, esencialmente económica, impulsado bajo la máxima del progreso, basado en la apropiación de recursos naturales, motivado por diferentes versiones de la eficacia y la rentabilidad económica y orientado hacia la emulación del estilo de vida occidental (ver Acosta, 2010; y Gudynas, 2011), condujeron de igual manera a una degradación del entorno natural. Frente al fracaso de las promesas de desarrollo, es decir la imposibilidad para los países del Sur de alcanzar los niveles de vida de los países del Norte, frente al carácter inviable de la concreción de esas promesas (sobre todo, a nivel ecológico), han surgido críticas tanto a nivel conceptual como a nivel de las prácticas inspiradas por el desarrollo. El Buen Vivir, de acuerdo a los autores, además de inscribirse en esta tendencia, se plantea

como una alternativa *al* desarrollo y no tanto una alternativa *de* desarrollo.¹¹

Una concepción renovada de la relación entre la naturaleza y el ser humano

Los autores de la corriente ecologista retoman la tradición de los pueblos indígenas para subrayar la necesidad de liberarse de una visión que somete la naturaleza al servicio de las ambiciones del ser humano. En efecto, para los pueblos indígenas, la Tierra es la *Pachamama*, la «madre Tierra», entidad que reproduce y organiza la vida (Simbaña, 2011: 222) y, como tal, debe ser respetada y preservada (Boff, 2012). Para los pueblos indígenas, el ser humano y la naturaleza forman una comunidad indivisible donde todos los seres vivos están relacionados, dependen los unos de los otros y son complementarios.

De acuerdo con estos principios, parecería necesario evolucionar de una concepción antropocéntrica de la organización económica y social que amenaza la supervivencia de la especie humana y de toda forma de vida en el planeta, a una concepción biocéntrica. Esto

11 Según Eduardo Gudynas (2011), las alternativas de desarrollo (en particular, el desarrollo «humano», «sostenible», etc.) siguen estando regidas por las bases conceptuales propias del desarrollo, alrededor de ideas como el crecimiento perpetuo o la apropiación de la naturaleza; por el contrario, las alternativas al desarrollo pretenden establecer otros fundamentos conceptuales que pasan por la exploración de marcos sociales, económicos y políticos distintos de aquellos que se alinean con una concepción tradicional del desarrollo.

implicaría, en primer lugar, una desmercantilización de la naturaleza, el sometimiento de los objetivos económicos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales y el respeto de la dignidad humana a la par de una necesaria mejora de la calidad de vida de las personas y de las comunidades.

Asimismo, estaríamos obligados a pensar la conservación de la biodiversidad ya no desde una ecología conservacionista, que supone que, para ser preservada, la naturaleza tiene que ser protegida de toda presencia e influencia humanas (Diegues, 2000), sino incluyendo al ser humano —y, los pueblos indígenas, en primer lugar— como pieza central de la conservación de la biodiversidad.

*Una concepción que pertenece a una
«tradición transcultural»*

Resulta interesante ver que, de acuerdo a estos autores, la concepción de los pueblos indígenas de la relación naturaleza/ser humano, se inscribe dentro de una «tradición transcultural» que ha concebido siempre a la Tierra como una madre, como lo sostiene Leonardo Boff (2012: 1). También subrayan las coincidencias de esta visión con el pensamiento de autores como Aldo Léopold, James Lovelock, Arne Naess, entre otros (Clavero y Mamami, 2012), lo que les permite concluir que la idea según la cual el ser humano pertenecería a la naturaleza es tributaria de una seria deficiencia del pensamiento hegemónico, restándole el carácter excepcional que puede llegar a otorgársele al pensamiento de los pueblos indígenas.

Principales elementos del componente ecologista del Buen Vivir

La crítica del capitalismo y del desarrollo, por un lado, y el reconocimiento de la Tierra como madre y del ser humano como parte integrante de la naturaleza, por el otro, han permitido a los autores de la corriente ecologista desarrollar propuestas alineadas con sus propias preocupaciones ecologistas, dentro del concepto de Buen Vivir. Con esta idea no pretendemos sugerir que ha existido una instrumentalización del discurso de los pueblos indígenas por parte de los ecologistas. Reconocemos que, según estos últimos, el Buen Vivir es un concepto que se alimenta de los aportes de la diversidad de los actores sociales preocupados por una serie de problemas comunes a los que es urgente aportar soluciones.

Los derechos de la naturaleza

Reconocer que la Tierra es una entidad que nace y reproduce la vida, que merece respeto y protección, implica aceptar que la Madre Tierra posee atributos propios, independientemente de la utilidad de los mismos para nosotros, los seres humanos, o de las opiniones que podríamos emitir al respecto (Gudynas, 2012). Por consiguiente, si la naturaleza es depositaria de «valores intrínsecos», debe ser reconocida como sujeto y, por lo tanto, debe ser titular de derechos. Esto es precisamente lo que establece la nueva Constitución ecuatoriana de 2008, al consagrar el reconocimiento

de una «ética biocéntrica» cuyos fundamentos describimos aquí arriba.

El reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos por el Estado ecuatoriano constituye un punto de inflexión que ha cambiado la orientación del derecho internacional relativo al medio ambiente. En efecto, en el sistema jurídico internacional, el derecho medioambiental no existe más que por su conectividad con los derechos humanos (así, por ejemplo, la protección del medio ambiente se convierte en una obligación en la medida en que, al evitar su degradación, se estaría garantizando la supervivencia de las generaciones futuras, en el marco del desarrollo sostenible). Sin embargo, no existe en el derecho internacional una sola cláusula que fundamente la protección del medio ambiente en los valores intrínsecos de la naturaleza (Murcia Riaño, 2012).

El reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Ecuador dio paso a que la Asamblea General de las Naciones Unidas incitara a los Estados a tomar en consideración «la cuestión de la promoción de la vida en armonía con la naturaleza» (Naciones Unidas, 2009). La declaración de la naturaleza como sujeto de derechos por la Constitución traduce el «esfuerzo político» del que habla Alberto Acosta (2010), como gesto indispensable para la transformación civilizatoria.

No obstante, Gudynas (2012) se muestra crítico respecto de la interpretación de los derechos de la naturaleza hecha por el gobierno boliviano en la medi-

da en que, según su análisis, privilegiaría una visión planetaria de los derechos de la naturaleza que no impediría la destrucción de ambientes locales, siempre y cuando fueran preservadas las funcionalidades ecológicas del planeta. Para este autor, los derechos de la naturaleza, tal y como constan en la Constitución ecuatoriana, están forzosamente vinculados a los territorios y las culturas locales.

El neoextractivismo, opuesto al Buen Vivir

«Detrás de la crisis ecológica, detrás de los modos de producción y consumo, detrás de las guerras... está el petróleo», afirma Esperanza Martínez (2011). Si la argumentación contra el (neo)extractivismo se reduce a esta afirmación, la misma es interesante porque ilustra, a nuestro modo de ver, las preocupaciones de los autores que inscribimos en esta corriente. En efecto, para Martínez, las raíces de la crisis de civilización observable en Occidente y en el mundo, no se encuentran ni en la cultura (culturalistas) ni en la estructura (ecomarxistas) sino en el extractivismo. Precisamente, el extractivismo es uno de los frentes de lucha de estos autores, pues estaría en abierta contradicción con la proclamación del Buen Vivir como principio guía de los gobiernos ecuatoriano y boliviano. La extracción de materia prima, herencia de la colonia, se prolongó más allá de las independencias de los países latinoamericanos. La llegada al poder de gobiernos progresistas quiso romper con la dimensión colonial de las actividades de extracción. Este neoextractivismo, si bien

consagra un papel más activo del Estado en la empresa extractivista así como una mejor y más profunda distribución de la renta que genera, reproduciría dinámicas propias del extractivismo, como una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización del capitalismo transnacional (Acosta, 2010; y Gudynas, 2011). Además, el neoextractivismo, a nombre del desarrollo, permitiría la degradación de la naturaleza y el ejercicio de prácticas políticas autoritarias que atentarían principalmente contra los derechos humanos de los pueblos que habitan las zonas de extracción.

La salida del neoextractivismo, una prioridad

Frente a esto, la corriente «ecologista» defiende el abandono del neoextractivismo. La dificultad reside esencialmente en las transiciones de los países dependientes de la extracción de materia prima hacia economías y sociedades pos extractivistas. Según Eduardo Gudynas, el estudio de las transiciones debe explorar primordialmente los cambios en las matrices productivas de estas economías, sin dejar de lado el indispensable cambio cultural que permita modificar, principalmente, los modos de consumo. En lo político, se trata de reforzar las estructuras y las dinámicas democráticas para garantizar una amplia participación social y desplegar regulaciones sociales del mercado y del Estado (ver Gudynas, 2011).

Amerita retomar la idea de Gudynas respecto de la necesaria articulación de un «regionalismo autónomo» como condición para la salida del extractivismo,

en la medida en que este permitiría a las economías latinoamericanas recuperar su capacidad de decisión frente a la globalización.

Los procesos de integración en la región han sido motivados por la voluntad de una mayor inserción en el mercado global, por lo que una revisión de los fundamentos mismos de estos procesos resulta indispensable. Aquello que para Gudynas aparece como una «retórica de la fraternidad» que ha sostenido las relaciones entre los países de la región es evidentemente insuficiente para una salida del extractivismo. Por el contrario, la concepción e implementación de políticas comunes y la adopción de normas supranacionales parecen necesarias.

Sin embargo, cabe interrogarse sobre la viabilidad de estas propuestas puesto que, por un lado, nos encontramos frente a sociedades que exigen legítimamente la salida de las condiciones de pobreza y, por otro lado y a pesar de los progresos observados recientemente, la concertación entre los gobiernos de la región tiene aún que construirse.

3. La corriente *ecomarxista*

Si las corrientes abordadas anteriormente definen al Buen Vivir como un modelo de civilización alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo, generalmente impuestos por el Occidente, la corriente «ecomarxista» se diferencia de estas por su marcada crítica a las estructuras socioeconómicas del capitalis-

mo. Los «ecomarxistas» toman en cuenta e incorporan en su definición del Buen Vivir algunas especificidades presentes en los «culturalistas», particularmente la dimensión comunitaria de la vida, el ser humano como ser social, la superación de la dominación de la naturaleza por los seres humanos, la necesidad de repensar las estructuras del Estado. No obstante, existen fuertes críticas por parte de los «ecomarxistas» contra los que han llamado «pachamámicos» (Stefanoni, 2010a y 2010b), lo que ha provocado un debate sobre el que profundizaremos más adelante. Tampoco dejan de lado ciertas características de los «ecologistas», como la defensa de los derechos de la naturaleza, la transición a una sociedad posextractivista o la reivindicación de la soberanía sobre el territorio nacional que no es incompatible con una voluntad de integración regional.

Sin embargo, no focalizan sus críticas sobre el mundo occidental, es decir a partir de un punto de vista cultural, sino que concentran sus ataques en el sistema político, social y económico que rige el mundo, el capitalismo. Su acercamiento sistémico anticapitalista, y no cultural, les permite ir más allá de la reivindicación de un posextractivismo que es visto no como un fin (como puede ser el caso de los «ecologistas») sino como un medio para cambiar las estructuras socioeconómicas de la sociedad. En efecto, salir de la dependencia de la explotación de los recursos naturales, y pasar a una sociedad posextractivista, no significa necesariamente entrar en una sociedad poscapitalis-

ta. La economía de los grandes países capitalistas no depende de la explotación y de la exportación de sus recursos naturales. El cambio de la matriz productiva y exportadora de nuestros países tiene por objetivo ir hacia la sociedad del Buen Vivir que es presentada como necesariamente anticapitalista y posmoderna.

La explotación de los recursos naturales

Una diferencia importante con las dos otras corrientes radica en la cuestión de la explotación de los recursos naturales. Si los «culturalistas» y los «ecologistas» se oponen a la ampliación de todo tipo de extractivismo, sin por ello defender la clausura de las zonas ya explotadas, los «ecomarxistas» no ven la abundancia en recursos naturales como una maldición, sino más bien como un medio para pensar en una sociedad posextractivista. La contradicción de nuestros países, que explotan y exportan sus recursos naturales, es que, para no ser dependientes de estas actividades, deben seguir esta explotación durante el tiempo que requiera la transición. Entonces la cuestión fundamental no es saber si se debe seguir o no explotando estos recursos naturales, sino intentar conciliar las exigencias ambientales con el crecimiento económico necesario para garantizar la cobertura de los servicios públicos básicos en el territorio y para transformar el país. O, retomando las palabras del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, «manejar la tensión entre la protección de la naturaleza y el desarrollo productivo» con el fin de «generar recursos públicos que garanti-

cen a la población las condiciones básicas mínimas» (cit. en SENA, 2011).

Tanto en Bolivia como en Ecuador, la corriente «ecomarxista» del Buen Vivir ya no habla de socialismo del siglo XXI sino de «socialismo del *sumak kawsay*» (ver Ramírez Gallegos, 2010) (o Socialismo comunitario del Buen Vivir en el caso de Bolivia), es decir un socialismo que tomaría en cuenta las necesidades humanas, sus derechos fundamentales (libertad, igualdad, etc.), su derecho a vivir de manera digna, su derecho a la felicidad, y todo ello en el respeto de los derechos de la naturaleza. La satisfacción de las necesidades materiales humanas se efectúa tomando en cuenta la conservación de la naturaleza, lo que permite preservar el destino y el bienestar común de todos los seres vivos y de las futuras generaciones, aplicando el concepto de justicia intergeneracional. Según Álvaro García Linera, «industrializar sin destruir el fondo estructural del entorno natural-social de la vida, preservar las capacidades naturales para las futuras generaciones de todos los seres vivos pero, a la vez, producir riqueza para satisfacer las actuales necesidades materiales insatisfechas de la población; esa es la tensión, la contradicción viva que nos plantea el presente que no puede ser respondida por el capitalismo como tal, que solo se preocupa por la riqueza material a costa de la destrucción de la riqueza natural» (cit. en SENA, 2011).

La visión anticapitalista del Buen Vivir

Desde la perspectiva ecomarxista, el concepto de Buen Vivir está tanto contra el mercado como contra el todo-Estado, defendiendo la lucha contra las desigualdades con una mejor redistribución de la riqueza, siempre respetando la naturaleza y sus ciclos de reproducción. Pero primero hay que satisfacer las necesidades materiales de base de toda la población: «En eso consiste el Vivir Bien: en utilizar la ciencia, la tecnología y la industria para generar riqueza, de otra manera, con qué se podrían construir carreteras, levantar postas sanitarias, escuelas, producir alimentos, satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la sociedad. Pero a la vez necesitamos preservar la estructura fundamental de nuestro entorno natural para nosotros y las generaciones que vendrán, que tendrán en la naturaleza la realización de sus infinitas capacidades para satisfacer sus necesidades sociales» (cit. en SENA, 2011). Eso permitiría llegar al objetivo del Buen Vivir, que consiste en «la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de *bienes relacionales*» (Ramírez Gallegos, 2012a: 25).

Desde la perspectiva de los ecomarxistas, el Buen Vivir es una alternativa al sistema capitalista y nos obliga a emanciparnos del modo de pensamiento dominante ligado a sus valores basados en el productivismo y el consumismo, cuyas consecuencias se sienten de manera cada vez más fuerte a través del calentamiento climático, el individualismo, el crecimiento de

las desigualdades socioeconómicas, etc. El Buen Vivir es una crítica radical de la sociedad de consumo y del productivismo, que someten tanto a los individuos a necesidades ilusorias como a la naturaleza a los seres humanos para explotar de manera infinita los recursos naturales. No se puede pensar independientemente la naturaleza y el ser humano por dos razones: las acciones de una persona tienen una influencia directa en la naturaleza y el ser humano pertenece a esta naturaleza. La noción de ecosistema¹² nos revela la dependencia del ser humano en relación con su ambiente. El Buen Vivir implica también un nuevo modelo de civilización en el cual el ocio o los sentimientos, aspectos invaluable, tendría un espacio importante. Presupone también tener tiempo para la participación política, la emancipación, la contemplación, las relaciones interpersonales, etc.

Según René Ramírez,

el Buen Vivir implica que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable [...]. El concepto de Buen Vivir nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros, a fin de posibilitar el florecimiento, la autor-

12 En un sistema ecológico, un ecosistema corresponde en el conjunto de las especies (que viven, comen y se reproducen en este sistema) y sus interacciones con el medio natural.

realización y la construcción de un porvenir compartido (Ramírez Gallegos, 2008:10).

El debate generado por Pablo Stefanoni

En mayo de 2010, Pablo Stefanoni, periodista argentino residente en Bolivia, publicó una columna en la página web del periódico español *Rebelión*.¹³ El debate generado por este artículo de opinión es un ejemplo típico de las diferencias encontradas dentro de las corrientes del Buen Vivir. La crítica de Pablo Stefanoni se concentra sobre las contradicciones dentro del gobierno boliviano y sus posiciones durante la Cumbre de Cochabamba que tuvo lugar en Bolivia en abril de 2010. Culpa a una parte del gobierno, especialmente a Evo Morales y al canciller David Choquehuanca, de hacer discursos en la arena internacional a partir de la imagen esencialista del indígena necesariamente ecologista. Según él, los «pachamámicos» no llegan a emitir una alternativa posible al capitalismo, al Estado colonial, a la crisis ambiental, etc. Además, estos disocian la imagen ideal del indígena de la realidad socioeconómica de estas poblaciones, lo que hace que «el pachamamismo impida discutir seriamente — entre otras cosas— qué es ser indígena en el siglo XXI». Estos últimos niegan la influencia del mercado en las comunidades indígenas mientras que la realidad nos

13 Pablo Stefanoni publicó dos columnas en pocos días sobre el mismo tema: «¿A dónde nos lleva el pachamamismo?» el 28 de abril de 2010 e «Indianismo y pachamamismo» el 4 de mayo de 2010. Estos dos textos están disponibles en www.rebelion.org.

muestra que el capitalismo desarticuló el modo de vida, la organización social y productiva de las comunidades. Una consecuencia de eso es la fuerte migración de poblaciones indígenas hacia la periferia pobre de las grandes ciudades.

El tono irónico de estos dos textos así como el uso de la palabra «pachamámico» suscitaron varias reacciones. Antes de volver sobre esto, es necesario retomar la definición de esta palabra. Según su autor, Félix Encinas, «pachamámico» no es un insulto sino una categoría política que critica las prácticas discursivas de Evo Morales y del MAS y su acción política. Según él, «el pachamamismo es la expresión política del indianismo, los mismos que se definen «ni de izquierda, ni de derecha» y que reivindican su etnonacionalismo, optan por el culto fundamental a la Pachamama, es el punto de vista indio que no encuentra diferencia entre pobres y ricos, entre *q' amires*-burgueses e indígenas pobres, entre la oligarquía y la patria, el pachamamismo es entonces una posición de soporte al capitalismo» (Encinas, 2011). Félix Encinas se une a Pablo Stefanoni con su crítica de los defensores del pachamamismo dentro del partido de Evo Morales, sobre todo su discurso lírico de defensa de la Madre Tierra sin cuestionar las estructuras capitalistas que transforman a la naturaleza y la destruyen.

Algunas reacciones demostraron su falta de discernimiento entre la crítica de un cierto sector indígena y no indígena llamado «pachamámico» (Stefanoni se refiere a los intelectuales no indígenas que hablan

en nombre de los indígenas) y el resto de los movimientos indígenas. Hugo Blanco, intelectual peruano, y en menor medida la quebequense Mélanie Bélanger, calificaron a Stefanoni de racista y de persona llena de prejuicios insultantes y degradantes sobre las culturas indígenas y particularmente sobre el concepto de Pachamama.

La crítica del colombiano Arturo Escobar (2011) propone una discusión a partir de los conocimientos y de los saberes. Según él, Stefanoni adopta una posición situada socialmente como intelectual argentino no indígena que defendería la modernidad desde una visión dominante eurocéntrica. Stefanoni defendería el hecho de que solo los conocimientos modernos serían válidos mientras que los de los pachamámicos serían deficientes. Según Escobar, la crisis ecológica actual es la consecuencia de uno de los modelos de conocimiento y de destrucción de mundos, de ahí el hecho de que los conocimientos pachamámicos estarían en mejores condiciones para darnos soluciones contra lo que llama «la euromodernidad». Sin embargo, destaca que «no quiere decir que los [conocimientos modernos] sean innecesarios ni que los [conocimientos pachamámicos] sean todos beneficiosos o estén libres de problemas». Apuesta más bien en la coexistencia de estos dos tipos de conocimientos para pensar en «una política que asevere que muchos mundos son posibles —una política para el pluriverso— requiere de epistemologías que acepten que muchos conocimientos son posibles» (Escobar, 2011).

En este debate, podemos resaltar, según Eduardo Restrepo, que tanto Stefanoni como Escobar «nos invitan a considerar cuáles son los criterios con los cuales podemos considerar la relevancia de determinadas modalidades de conocimiento para enfrentar las problemáticas que nos aquejan hoy en día. La idea que parecen rechazar ambos autores es la vuelta sobre un relativismo epistémico» (Restrepo, 2011).

El ecosocialismo como alternativa política, social y ecológica al capitalismo

Aunque el Buen Vivir sea cada vez más estudiado en Europa, no podemos olvidar que, desde los años 1960, otras teorías, con autores como André Gorz, Ivan Illich o Cornelius Castoriadis, habían empezado a cuestionar el desarrollo basado en el crecimiento ilimitado de las riquezas, que deja de lado el carácter finito de los recursos naturales.

Entre estas teorías se encuentra el decrecimiento que cuestiona el mito capitalista del crecimiento ilimitado y propone decrecer en ciertos sectores (energías, desechos, alimentos, objetos, etc.), lo que permitiría crecer en otros que toman más en consideración la vida como tal (la participación política, las relaciones sociales, la contemplación, la creatividad, la imaginación, etc.).

Alain Caillé nos dice que el punto común de todas estas alternativas dispersadas es el convivialismo, ideología política que el autor propone para superar las cuatro grandes corrientes políticas del siglo XX (liberalismo, comunismo, socialismo y anarquismo) y «salvar el ideal democrático liberándolo de la economía en lugar de reducirlo a ella» (Caillé, 2011: 8). Sin embargo, en este trabajo, elegimos restringirnos al estudio del ecosocialismo porque consideramos

que es con este movimiento que el Buen Vivir puede dialogar mejor.

1. La crítica del capitalismo

El ecosocialismo se basa en la crítica del modo de producción y de consumo capitalista, pero también del concepto de progreso que compromete la salvaguardia del ambiente y amenaza a mediano plazo la sobrevivencia de la especie humana. Una primera afirmación del ecosocialismo es que el capitalismo es incompatible con la ecología y la protección de la naturaleza en la medida que la expansión del capital, a través del aumento de los beneficios, supone necesariamente el consumo de recursos naturales que son finitos, sobre todo aquellos no renovables como el petróleo y el gas, sobre cuyo consumo se ha construido nuestra sociedad.

La crítica del productivismo y de la sociedad de consumo

La crisis actual está ligada al sistema capitalista y a sus valores basados en el productivismo y el consumismo, cuyas consecuencias se sienten fuertemente cada día a través del calentamiento climático, el individualismo, el crecimiento de las desigualdades, una socialización cada vez más informatizada, los crecientes niveles de estrés y depresión, muchas veces por la incapacidad de consumo, de alcanzar cierto estatus o cierta acepta-

ción en la sociedad, etc. La crisis desemboca en la pérdida de la biodiversidad.

La valorización del capital a través de la producción y venta de los bienes correspondientes a las necesidades “fabricadas” no representa solo un gasto innecesario de trabajo. Supone también un gasto innecesario de materias primas, de recursos del suelo y del subsuelo, así como una violación cada vez más grave a la biosfera y los ecosistemas, sin ninguna otra ganancia que no sea la valoración del capital (Chesnais, 2010: 30).

Las necesidades fabricadas sumadas a los altos niveles de consumo, pero también a la obsolescencia programada de los productos desembocan en una masiva producción de residuos sólidos y líquidos contaminantes, lo cual también genera graves afectaciones sobre los ecosistemas y la salud de las poblaciones.

Ante los resultados anteriores generados por las diferentes crisis, es imposible universalizar el modelo económico y social de los países del Norte. Entonces debemos volver a «la simplicidad voluntaria en contra del mito de la abundancia» (Ariès, 2011). Según André Gorz, el mejor medio para salir del todo-mercado pasa por «producir lo que consumimos y consumir lo que producimos» (Gorz, 2010: 17).

Encontramos en el Buen Vivir una crítica radical del capitalismo, presente también en los escritos de André Gorz (1978), como generador de necesidades

ilusorias para rentabilizar sus inversiones y maximizar sus beneficios en detrimento de la naturaleza. Si el capitalismo tiene como principios de base la producción y el consumo para llegar a la felicidad, el socialismo se diferencia de él tomando en cuenta la distribución equitativa de estas riquezas. Sin embargo, siguen siendo dos ideologías productivistas, «prolongaciones de un sueño prometeico de sumisión de la naturaleza al ser humano para producir indefinidamente recursos que permiten elevar el nivel de vida de todos» (Sas, 2010: 29). Se debe cuestionar también este socialismo productivista. Según los ecosocialistas, la crítica del modo de consumo debe estar acompañada de la del modo de producción, abogando por la lucha contra las desigualdades con una mejor repartición de las riquezas en respeto a la naturaleza y a sus ciclos de producción.

Es entonces necesario superar este productivismo preguntándose: ¿cómo y qué producir? Estamos frente a una problemática fundamental para la sociedad: la relación entre las necesidades y las condiciones que hacen posible su satisfacción; «la búsqueda de un acuerdo general sobre lo que será suficiente para cada uno de tal manera que las necesidades correspondan a los recursos disponibles» (Gorz, 2010: 16). Y es imperativo tomar en cuenta la vulnerabilidad del planeta y la finitud de los recursos naturales. «La disminución del crecimiento es, por consiguiente, un imperativo de supervivencia. Pero esto supone otra economía, otro estilo de vida, otra civilización, otras relaciones sociales» (Gorz, 2010: 16).

Valor de uso y valor de cambio

La crítica de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría (1995, 1998, 2010), uno de los grandes intelectuales marxistas ecuatorianos y latinoamericanos, moviliza los conceptos marxistas de «valor de uso» y «valor de cambio», dos dimensiones propias a toda producción humana:

[e]n la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la «lógica del valor de uso», el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de los «bienes terrenales», a la «lógica» abstracta del «valor» como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y solo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de «valor de cambio» (Echeverría, 2011: 160).

Julio Peña y Lillo precisa esta idea de la manera siguiente:

el valor de uso «responde a la necesidad por la cual fue concebido, elaborado o construido tal objeto, bien o producto» y el valor de cambio es el que «responde al juego del mercado, [el] que se preocupa por saber cuánto puede costar ese producto, ese bien o ese objeto, y, sobre todo, en cuánto se puede multiplicar su valor dentro de las relaciones económicas de mercado y consumo» (Peña y Lillo, 2011: 36).

Según Echeverría, si el valor de uso permite una visión cualitativa de la sociedad, el valor de cambio tiene como único objetivo la acumulación del capital y, por ello mismo, va a controlar al valor de uso. Esta exigencia capitalista hace que este último esté obligado a multiplicarse y, así, valorarse, el concepto utilizado por Echeverría siendo el «valor valorizándose», mientras que el valor de uso se vería sacrificado.

Si se aplica esta lógica a la concepción de la naturaleza, esta se transforma en simple objeto para comercializar cuyo único valor no es el de su uso (la contemplación, la salud, la reproducción de la fauna y de la flora, etc.) sino el del mercado:

La modernidad capitalista no solo ha pretendido dominar la naturaleza (lógica antropocéntrica), sino que, en su lógica productivista, busca a toda costa rentabilizar al máximo el proceso de su explotación (Peña y Lillo, 2011: 37).

La contradicción ecologista del capitalismo

Existe un debate en el movimiento ecosocialista acerca de si Marx y Engels desarrollaron un análisis ecologista del mundo. John Bellamy Foster responde de manera afirmativa y llega incluso a hablar de un Marx ecologista (Bellamy Foster, 2011). Otros van a centrar sus críticas sobre el hecho de que el gran error de Marx sería el de no haber hablado de ecología, de no haber pensado suficientemente la relación entre los seres humanos y la naturaleza, incluso de no haber previsto el

calentamiento climático. Estas dos posiciones nos parecen exageradas y caen prácticamente en una visión ahistórica de Marx como ícono que hubiera analizado todo o hubiera debido analizar todo.

Sin entrar en este debate, podemos afirmar dos cosas al retomar los análisis de Ted Benton: Marx y Engels

siempre consideraron que la vida social del hombre dependía de condiciones materiales dadas naturalmente. El hecho de que la satisfacción de las necesidades del hombre pasa por su interacción con el ambiente natural representa una característica transhistórica de la condición humana (Benton, 2003: 25).

Además existe

una resistencia general, comprensible políticamente, que sentían Marx y Engels, a reconocer los límites impuestos por la naturaleza a las potencialidades humanas y a la creación de riqueza en particular (Benton, 2003: 27).

En sus trabajos, James O'Connor adopta lo que llama un «enfoque» a partir de la categoría de «condiciones de producción» que encontramos en los trabajos de Marx. A partir de ella, plantea una segunda contradicción a la primera contradicción del capitalismo desarrollada por Marx entre fuerzas productivas y relaciones de producción: se trata de la contradicción entre las fuerzas de producción y las condiciones de produc-

ción. O'Connor define las condiciones de producción como

todo lo que puede ser considerado como mercancía sin ser producido como tal conforme a la ley de la plusvalía o a la ley del mercado. Esta definición ampliada nos permite discutir sobre la fuerza de trabajo, la tierra, la naturaleza, el espacio urbano utilizando la misma categoría general (O'Connor, 2003: 57-58).

La primera contradicción del capitalismo es interna y se concentra en la dominación política y social del capital sobre el trabajo: en la lógica de acumulación capitalista, el costo del trabajo debe ser lo más bajo posible para que las ganancias generadas por este trabajo aumenten. La segunda contradicción es externa al sistema y concierne a los «costos de los elementos naturales» que entran en el capital.

La causa fundamental de la segunda contradicción es la apropiación y la utilización autodestructivas de la potencia del trabajo, del espacio, de la naturaleza y del ambiente exteriores (O'Connor, 2003: 60).

Según O'Connor, las diversas crisis actuales (salud, urbana, educación, familia, ecológica) son numerosos ejemplos de esta autodestrucción.

Por su parte, Jorge Riechmann nos habla de un conflicto de fondo entre el modo de organización socioeconómica imperante y las exigencias de protección ecológica y social, en el sentido de que la búsqueda

desenfrenada de ganancias económicas se impone sobre cualquier otra preocupación. Según él, «habría que buscar la causa fundamental de la crisis ecológica actual en el sometimiento de la naturaleza a los imperativos de valorización del capital» (Riechmann, 2006). Así, solo una transformación de esta organización socioeconómica, que ponga fin al capitalismo, puede detener la destrucción ecológica en curso, que es precisamente lo que propone el ecosocialismo.

2. Características generales del ecosocialismo

Según Michael Löwy, el ecosocialismo es una

corriente de pensamiento y de acción ecológica que hace suyos los logros fundamentales del marxismo, mientras que se deshace de su escoria productivista. Para los ecosocialistas, la lógica del mercado y de la ganancia [...] es incompatible con las exigencias de salvaguardia del ambiente natural (Löwy, 2011: 31-32).

La crítica marxista del sistema capitalista está reforzada por los aportes de la ecología política.

Aunque se posicione como heredero de la larga tradición socialista, también busca aprender de los errores del pasado y condena particularmente al llamado «socialismo real», es decir la aplicación de las tesis marxistas en la ex Unión Soviética. Por tanto, existe la voluntad de refundar este socialismo tomando en cuenta la ecología y liberándolo del productivismo

que lo caracterizaba. La urgencia ecológica no puede dejar de lado las grandes desigualdades sociales y las exigencias de equidad social no deben ser pensadas independientemente de los imperativos ecológicos.

Este programa ambicioso de cambio de sociedad no puede efectuarse sin una planificación que debe ser a la vez ecológica, social y democrática.

El desafío global de este proceso de transformación radical de las relaciones de los humanos entre ellos y con la naturaleza es un cambio de paradigma civilizatorio, que concierne no solo al aparato productivo y las costumbres de consumo, sino también a la vivienda, la cultura, los valores, el estilo de vida (Löwy, 2009).

La planificación tiene como objetivo pensar simultáneamente el corto y el largo plazo para efectuar una transición que sea lo más corta y lo menos dolorosa posible.

Una planificación ecológica

La planificación ecológica debe abandonar la noción de «control humano de la naturaleza» (Tanuro, 2012: 207) y reorganizar la producción en función de las necesidades sociales y la protección del ambiente. Esto obedecería a la subordinación del valor de cambio al valor de uso, contrariamente al capitalismo en el cual el valor de cambio destruye el valor de uso. Se trata de encaminarse hacia la reorientación ecológica de la economía y del aparato de producción a través de un

cambio radical de mentalidad que tendría como meta disminuir el consumo; esto tendría como consecuencia la reducción de la producción. Esta última es tanto más necesaria cuanto que la producción de nuevos objetos supone también la producción de desechos ligados a estos objetos. Si los tecnocientistas sostienen que el problema del calentamiento global va a ser resuelto gracias a las nuevas tecnologías y la ciencia, el pico petrolero nos demuestra que estas tecnologías no podrán reemplazar todo. Esto es aún más cierto cuando observamos que el pico petrolero empieza a enredarse con la disminución de las reservas mundiales de metales (oro, plata, uranio, cobre, zinc, etc.) (ver Auzanneau, 2012).

Una sociedad pospetrolera es una sociedad que ya no dependería de las energías fósiles, sin que ello signifique suspender completamente el uso de petróleo o de otro recurso natural no renovable. Parece necesario prepararse desde ahora para esta sociedad pospetrolera, más por los cambios climáticos drásticos —causados, en gran parte, por la utilización del petróleo— que por el inevitable agotamiento de las reservas de crudo. Sin eso, la adaptación va a ser cada vez más cara y puede implicar mayores riesgos. De ahí que exista la necesidad de una planificación ecológica que prepare las condiciones para una transición no traumatizante.

La reducción cada vez más importante de las reservas de materias primas exige una reducción drástica no solo del consumo de energía sino también del consumo de objetos materiales. El capitalismo se ba-

sa en la producción y el consumo de energías no renovables, y se ha desarrollado beneficiándose de un precio de explotación ínfimo aunque este es cada vez más elevado, en el caso del petróleo y del gas. La reorientación de la producción energética hacia el desarrollo de las energías renovables debería valorar el aporte de las mismas para el ambiente y los seres humanos al reducir las emisiones de gases de efecto invernadero por encima del costo económico suplementario. Importante sería diversificar estas fuentes de energías renovables (eólica, solar, bioenergía, geotermia, biomasa, agua, etc. según los países) para no depender de los riesgos posibles relacionados solo con una de ellas y planificar bien su complementariedad. La imprevisibilidad y la variabilidad natural de estas fuentes llevan a la generación de electricidad fluctuante. También hay que considerar los impactos de estas energías sobre el ambiente, la agricultura, el agua, la producción, el empleo y la planificación urbana. Existe una interacción entre todos estos sectores al momento de pensar la planificación energética. La descentralización de estos proyectos es un imperativo para no reproducir los grandes proyectos que a menudo son contraproductivos en términos ambientales.

Esta reorientación energética, que pasa también por la prohibición de las centrales nucleares (y por lo tanto, la planificación del cierre de las centrales en funcionamiento en los países en cuestión), permitiría la descarbonización de la economía y los transportes. En efecto, estos dos sectores están basados en la utili-

zación de las energías como el petróleo, el carbón o el gas, emisoras de gas invernadero. A nivel de los transportes, además de disuadir la utilización del carro individual en los desplazamientos cotidianos, la sociedad ecosocialista deberá promover los transportes públicos de bajo costo o gratuitos. La gratuidad de estos transportes deberá ser producto de una decisión democrática de la población.

Una planificación social

La planificación social supone la propiedad colectiva de los medios de producción, una igualdad social y el fin de las desigualdades económicas. Las diferentes crisis actuales nos obligan a pensar en nuevas emancipaciones colectivas de los dominados que se articulen con las exigencias de protección del ambiente. Como lo constata Hervé Kempf,

el sistema social que rige actualmente a la sociedad humana, el capitalismo, se resguarda de los cambios que es indispensable operar si se quiere conservar la existencia humana, su dignidad y su promesa (Kempf, 2007: 8).

La lucha contra la oligarquía demuestra que las clases sociales, por lo tanto la lucha de clases, no han desaparecido.

La reapropiación de los medios de producción y la transformación de las relaciones sociales es uno de los comienzos para la emancipación colectiva. Las formas

de propiedad pueden ser públicas, colectivas, cooperativas e incluso privadas. No se puede caer en el error cometido por los socialismos reales que entendieron «propiedad pública» como estatización de ciertas empresas, la mayoría consideradas como estratégicas. Sin embargo, el Estado también puede ser un potente instrumento de dominación.

Según Roger Rashi, el ecosocialismo debe

buscar revolucionar las relaciones sociales así como las fuerzas productivas. En otros términos, debe cambiar la manera de trabajar y de vivir (lo que constituye las relaciones sociales) así como la manera de producir y de influir en la naturaleza (dicho de otro modo, las fuerzas productivas) (Rashi, 2008).

Esta transformación de las relaciones sociales pasa necesariamente por un cambio radical de las fuerzas productivas que permita pasar del «trabajo muerto», simbolizado por la mecanización de múltiples sectores como la agricultura, a un «trabajo vivo» que permita crear empleos y humanizar las relaciones de trabajo. El aparato productivo no es neutral, ya que, además de apuntar a la expansión ilimitada del mercado, intenta controlar la vida de las personas organizando su tiempo de trabajo y hasta su tiempo libre. La lucha contra el trabajo que domina la vida no significa el fin del trabajo sino pensar en el trabajo solidario, en el trabajo libre con una voluntad de construir colectivamente las nuevas fuerzas de producción.

La transformación del trabajo muerto en trabajo vivo podría generar nuevas fuentes de empleo que deberán combinarse con una reducción del tiempo de trabajo, como posible respuesta al desempleo. Esta reducción del tiempo de trabajo tiene como corolario el aumento del tiempo libre. En una sociedad capitalista, la sociedad de consumo y el mercado se encargan del tiempo libre. Según Michael Löwy,

el ecosocialismo está basado en una apuesta, que ya era la de Marx: la predominancia, en una sociedad sin clases, del «ser» sobre el «tener», es decir la realización personal, a través de actividades culturales, lúdicas, eróticas, deportivas, artísticas, políticas, en vez del deseo de acumulación al infinito de bienes y de productos (Löwy, 2009).

Un indicador de riqueza alternativo del PIB y otros indicadores económicos capitalistas podría ser la medida del tiempo. Una parte del título del libro de René Ramírez Gallegos es *Hacia una socioecología política del tiempo*. Según él,

quizá el termómetro más adecuado para medir el Buen Vivir de una sociedad sea el que nos permita conocer cuánto tiempo vive saludablemente su población haciendo lo que desea hacer; o cuánto tiempo del día se dedica para producir socialización (estar con amigos y amigas, familiares, comunidad política), para contemplar arte, producirlo y deleitarse con él, para autoconocerse, para dar y recibir amor; o cuántos años de vida gana un territo-

rio al evitarse la pérdida de bosque nativo o gracias a la reforestación de su entorno natural (Ramírez Gallegos, 2012a: 15).

Con la medida del tiempo libre, bien vivido o vivido en plenitud, se sale de la lógica económica capitalista en la cual la riqueza se mide a partir de la acumulación de bienes materiales o inmateriales, para estudiar más específicamente la «generación/disfrute de *bienes relacionales*» (Ramírez Gallegos, 2012a: 16). Retomar el control de su tiempo es también retomar el control de su vida y emanciparse de las relaciones mercantiles, capitalistas para participar a actividades no mercantiles como la participación política, las relaciones sociales, la contemplación, los ocios, etc.

La planificación democrática

La planificación ecológica y social solo puede ser política y solo se puede efectuar de manera democrática para obtener el apoyo de la gran mayoría de la población. Michael Löwy afirma que el ecosocialismo implica una ética democrática que no deje el futuro de la sociedad y las decisiones importantes en manos de la oligarquía y de tecnócratas. Estas decisiones democráticas deben tomarse a partir de los objetivos de la sociedad, las metas y las necesidades de la población, para salir del productivismo:

Las grandes decisiones que conciernen a la producción y la distribución no son tomadas por los «mercados» ni por un Politburó, sino por la sociedad

misma, después de un debate democrático y pluralista, en el cual se oponen propuestas y opciones diferentes (Löwy, 2011: 124).

Esta transformación implica necesariamente un decrecimiento del consumo y, por consecuencia, el renunciar a un cierto número de bienes y costumbres anclados en la vida cotidiana de la población. Eso no se hará sin resistencia si estas necesidades creadas por el capitalismo no son remplazadas por otros deseos. El concepto de «socialismo goloso» desarrollado por Paul Ariès invita a una toma de consciencia de que la emancipación social y la transición hacia el socialismo no pueden efectuarse a menos que dejen de ser entendidos como sinónimo de carencia. Según él, «ya no se trata de llenar un vacío sino de desarrollar los vínculos sociales» a partir de un socialismo que quiere «cantar la vida en el presente» (Ariès y Lecomte, 2012: 10).

Un tema fundamental que merece reflexión es el de la gratuidad, en particular la de los servicios públicos básicos que constituyen necesidades sociales: agua, energía, salud, educación, etc. Según Paul Ariès, pensar en la gratuidad alteraría las conciencias y llevaría a comportamientos antiproductivistas y anticonsumistas siempre y cuando la misma no se aplique más que para el buen uso de estos servicios, es decir, el que corresponde a las necesidades humanas. El mal uso o el sobreconsumo serían penalizados mediante un encarecimiento e incluso una prohibición de su uso, si el pueblo así lo decide democráticamente (Ariès, 2007).

El ejemplo típico es la utilización del agua: el agua para beber y para la higiene cotidiana debería ser gratuita, no así el agua utilizada para llenar una piscina, siendo que esto último parecería como un desperdicio.

En definitiva, la sociedad ecosocialista solo puede basarse en una verdadera democracia que vaya más allá de la democracia representativa. Para ello, es necesaria la instauración de una participación activa dentro de una verdadera democracia participativa y directa y la instauración de diferentes mecanismos para que los que tienen un cargo público y político rindan cuentas a intervalos regulares, que los ciudadanos emancipados puedan participar en la elaboración de las leyes y proponer proyectos de ley y que estas leyes sean sometidas regularmente al voto a través del referéndum o consultas populares.

3. Dos ejemplos de políticas ecosocialistas

La problemática de la tierra y la agroecología

El problema de la tierra y sobre todo de la desconexión entre las zonas rurales y las zonas urbanas ya estaba presente en la obra de Marx que desarrolló el concepto de «metabolismo» o de «gestión racional de los intercambios de materias (o metabolismo) entre la humanidad y la naturaleza» (Marx, 1984: 855). Marx recurre a los trabajos del inventor de la química de los suelos, Liebig, quien había observado que, por la urbanización creciente, los excrementos humanos ya no

volvían al campo, lo que provocaría un grave empobrecimiento de los suelos. Esta ruptura metabólica poco a poco ha sido «compensada» por el desarrollo de los fertilizantes.

Así, esta problemática no es nueva en la medida en que, desde la primera Revolución industrial del siglo XIX y la fuerte migración del campo hacia la ciudad para proveer de mano de obra a la industria emergente, la brecha entre lo rural y lo urbano no ha hecho más que profundizarse. La situación empeoró con la llegada de la gran distribución y la multiplicación de grandes centros comerciales: ha desaparecido el contacto entre el productor y el consumidor que ya no se pregunta lo que representa su producto. Por el contrario, una sociedad ecosocialista debe fundamentarse en una relación directa entre productores y consumidores y una reducción de los intermediarios, lo cual permitiría, además, privilegiar el consumo local, reducir la brecha entre las ciudades y el campo, generar un precio justo y una mayor independencia de los productores hacia la gran distribución.

La problemática de la tierra se vincula de manera estrecha con la cuestión de la seguridad alimentaria. Los seres humanos pueden vivir sin la gran mayoría de los objetos que les rodean, pero no lo pueden hacer sin la alimentación y el agua. Esta problemática es, por lo mismo, central para pensar en una sociedad ecosocialista y vivir en armonía con la naturaleza, aun más en el contexto de la crisis ecológica actual. El concepto de seguridad alimentaria nos obliga a debatir sobre la

agroindustria y los organismos genéticamente modificados (OGM). En una sociedad ecosocialista, el cultivo, la producción y la comercialización de los OGM estarían prohibidos para el sector agrícola. Además de las amenazas para la salud humana todavía desconocidas, los OGM producen graves efectos sobre el medio ambiente a través de la contaminación de los cultivos, la reducción de la biodiversidad en las semillas (las semillas no OGM son dominadas por las semillas OGM, por lo que desaparecen poco a poco) e influye también en la extinción de las especies. A los problemas ecológicos se suman los problemas sociales, ya que las semillas modificadas son controladas por un oligopolio de algunas grandes empresas transnacionales, como Monsanto, que las han patentado. Los campesinos se ven obligados a comprarles estas semillas cada año. De esta manera, la relación del campesino con sus cultivos cambia radicalmente en la medida que el trabajo del campesino consiste en seleccionar naturalmente las mejores semillas.

Sin embargo, el cuestionamiento primordial no debe ser el de determinar si estamos a favor o en contra de los OGM; el verdadero debate debe centrarse en el modelo de desarrollo agrario que queremos en una sociedad ecosocialista. Es evidente que la agroindustria no es una opción que considerar. Este tipo de agricultura a gran escala, sobre áreas cada vez más grandes, permite rentabilizar las inversiones a través de las máquinas, pero es catastrófico desde el punto de vista ambiental, social y alimentario, especialmente porque favorece el monocultivo. El agricultor se transfor-

ma en chofer (de tractor) o en piloto (de avión para dispersar sus fertilizantes) y pierde sus conocimientos y sus saberes tradicionales. El desarrollo de los monocultivos empobrece los suelos y los agricultores dependen fuertemente de los precios volátiles del mercado. A la agroindustria concierne también la cría industrial que, además de contribuir de manera muy significativa a agudizar los cambios climáticos, la pérdida de la biodiversidad y la contaminación de suelo y agua, por su carácter masivo, posee prácticas crueles con los animales (hacinamiento, encerramiento permanente, etc.) lo cual genera también un impacto sobre la salud humana. Una sociedad ecosocialista debería tomar en cuenta el decrecimiento a nivel del consumo de carne para eliminar progresivamente la cría industrial.

Una alternativa a estos tipos de agriculturas ambientalmente y socialmente destructivas vendría de la agroecología (ver particularmente Altieri y Nicholls, 2000; y Altieri, 2002). Esta consiste en una agricultura basada en principios ecológicos, sociales, culturales y de producción. También se basa en el reconocimiento de los saberes y las capacidades de los campesinos en la producción, la selección de semillas, la rotación de cultivos, la conjugación de especies para el beneficio del ecosistema, el conocimiento de sus productos, etc. Esta agricultura apuesta a la diversificación de los productos agrícolas sembrados, lo que permite el enriquecimiento de los suelos, una reducción de los fertilizantes y químicos y un mejor equilibrio del sistema suelo-cultivo. La toma en cuenta de este equilibrio

conduce también a una mayor resistencia de cultivos a las condiciones hostiles, aun más en la época actual de multiplicación de los desastres naturales: sequías, inundaciones, empobrecimiento de los suelos, etc.

La agroecología cambia la lógica de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas en el sector rural porque reemplaza el trabajo muerto ligado a la mecanización por numerosos nuevos empleos. Esta fuerte demanda de mano de obra limitaría también la desertificación de las zonas rurales, la pérdida de los servicios públicos en estas zonas y la migración hacia la periferia pobre de las grandes ciudades. Según Philippe Desbrosses, todas las medidas a favor de la agroecología y del retorno a la tierra podrían crear más de un millón de empleos en un país como Francia (Desbrosses, 2012).

La iniciativa Yasuní-ITT en Ecuador

La iniciativa Yasuní-ITT (ver Le Quang, 2012) podría ser un ejemplo de aplicación del ecosocialismo a partir de una política pública nacional. Esta política propone la no explotación de 850 millones de barriles de petróleo, es decir el 20% de las reservas de petróleo del país, en una zona situada en el Parque Nacional Yasuní, una reserva natural que contiene una biodiversidad clasificada entre las más importantes del mundo y donde viven diversas poblaciones indígenas, entre las cuales están las nacionalidades waorani y kichwa, así como los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, los tagaeri y los taromenane. A cambio, Ecuador

pide a la comunidad internacional una contribución de USD 3.600 millones pagaderos en 13 años, el equivalente a la mitad de lo que hubiera podido percibir si hubiera explotado este petróleo con los precios de 2008, para evitar la emisión de más de 405 millones de toneladas de CO₂.

Estas contribuciones van a ir a un fideicomiso, un fondo financiero administrado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que apunta a invertir en las energías renovables para cambiar la matriz energética, luchar contra la deforestación, fomentar la reforestación, mejorar la eficiencia energética del país, pagar la deuda social hacia las poblaciones amazónicas e invertir en la investigación y la innovación. Los dos principales argumentos del Gobierno ecuatoriano para que los países del Norte, responsables del 80% de las emisiones de gas invernadero en el mundo, contribuyan a este proyecto son la responsabilidad común pero diferenciada de los países respecto de los problemas ambientales y climáticos globales¹⁴, y la deuda ecológica de los países del Norte hacia los países del Sur.

La iniciativa Yasuní-ITT nos propone otra visión de la sociedad en relación estrecha con la noción del Buen Vivir, especialmente atacándose al recurso natural de base del sistema capitalista: el petróleo. Nos obliga a pensar en una alternativa al desarrollo, en una

14 Este principio fue reconocido por el Protocolo de Kioto, pero los principales países contaminadores intentan quitarlo de los documentos en discusión para luchar contra el calentamiento climático.

sociedad pospetrolera que ya no estaría basada en la simple acumulación de riquezas, sino en la armonía de los seres vivos con la naturaleza. Constituye un ejemplo para la no explotación de los recursos naturales en cualquier lugar, especialmente en las zonas protegidas y de megabiodiversidad. La prioridad no es la obtención de recursos financieros a corto plazo, sino la conservación de sus recursos naturales para no hipotecar el futuro.

La iniciativa Yasuní-ITT, como ejemplo de política ecosocialista, desafía el choque entre el corto plazo impuesto por el proceso de valorización del capital y las condiciones de tiempos más largos de la sostenibilidad, es decir entre los tiempos de la naturaleza y los del capital. El gobierno ecuatoriano, a través de la elección de dejar el petróleo bajo tierra, decide proteger la importante biodiversidad de esta parte del Parque Nacional Yasuní, en lugar de disfrutar del capital económico de su subsuelo de manera casi inmediata.

La iniciativa Yasuní-ITT propone una visión no mercantil de la naturaleza porque no pone un precio a la biodiversidad del Parque Nacional Yasuní. En su lugar, le da un valor a esta biodiversidad que no es un valor de cambio, sino un valor de uso. Así, se eligió privilegiar el valor de uso de la biodiversidad y de los ciclos de vida de la naturaleza en detrimento del valor de cambio del petróleo. René Ramírez Gallegos va más allá porque, según él, uno de los grandes aportes de la iniciativa Yasuní-ITT es reconocer el valor de no hacer nada (Ramírez Gallegos, 2012b: 45). Se trata de evi-

tar producir aun cuando se sabe que se puede hacerlo y que resultaría provechoso hacerlo. Pero es mejor no hacerlo. El hecho de no hacer nada tiene un valor que sería el de la no-acumulación, opuesto a la lógica capitalista de acumulación del capital.

Así pasamos de la utilización de la biodiversidad como un bien mercantil a una visión que sale del capitalismo y que considera la biodiversidad como un bien común mundial. Pero, con la iniciativa Yasuní-ITT, se propone que el petróleo sea reconocido como un bien público mundial para que su gestión sea colectiva y así, en el caso del segundo, poder reducir los impactos negativos de su explotación. François Lille nos propone tres definiciones básicas:

El bien común es aquello que pertenece a todo el mundo en el presente y en el futuro. El bien público es a lo que todo el mundo debe tener derecho, aquí y ahora. El servicio público es la manera cómo deben ser gestionados, producidos y distribuidos esos bienes comunes y públicos (Lille, 2006: 11).

Para precisar la diferencia entre lo común y lo público, Lille explica que:

El bien público es para todo el mundo y para cada persona, en un uso libre y equitativo; el bien común pertenece a todo el mundo y no pertenece a nadie, trátase de donación de la naturaleza (la fuente) o construcción social (el pozo) (Lille, 2006: 35-36).

Lo *común* es *de* todos y lo *público* es *para* todos. La idea de bien común propone no sacrificar el futuro para alimentar el presente, la idea de bien público añade a esto que no se puede preservar el futuro sacrificando el presente con el objetivo de respetar la justicia intergeneracional.

Sin embargo, el petróleo es un bien público particular en el sentido de que tenemos una dependencia actual en relación al petróleo y tenemos que pensar en lo que sería una sociedad sin petróleo (lo que resulta inimaginable en el caso del agua). Desde un punto de vista económico, es un recurso finito y, por lo tanto, cada vez más escaso; desde un punto de vista ecológico y social, en cambio, hay demasiado petróleo si consideramos los efectos nocivos de su explotación. En términos globales hay un problema de repartición del petróleo y al mismo tiempo, su explotación y consumo tienen impactos en la atmósfera afectando a toda la humanidad. Estamos frente a un problema de articulación de soberanías —locales, nacionales, regionales e internacionales—, lo cual significa que hay un problema democrático. El objetivo sería entonces el reconocimiento del petróleo como un bien público mundial que en esa medida requiere una gestión global. Dejar una parte del petróleo bajo tierra evitaría la emisión de CO₂ y permitiría la protección de una rica biodiversidad, participando de esta nueva gestión mundial del petróleo. Estas dos acciones, al menos, no beneficiarían únicamente al Ecuador sino a todo el mundo.

Conclusión

El objetivo de este libro era permitir un diálogo constructivo entre diferentes propuestas que se inspiran de culturas y cosmovisiones diversas, promoviendo un enriquecimiento mutuo entre el Buen Vivir y el ecosocialismo. Acogemos la crítica hecha por Andrea Levy al ecosocialismo a partir de la distinción entre justicia ambiental y justicia ecológica:

La primera hace referencia a la justicia en lo que concierne la distribución de los bienes y los males ambientales entre los pueblos y las clases sociales. La segunda está definida como la justicia de las relaciones entre humanos y el resto del mundo natural (Levy, 2010).

Según ella, si la justicia ambiental constituye un punto fuerte del ecosocialismo, no es el caso en lo concerniente a la justicia ecológica. A nivel ecológico, a menudo el ecosocialismo está restringido a una crítica de consecuencias ambientales del capitalismo, pero

no ha integrado la reflexión ofrecida por las tradiciones de la ecología radical y de la ética ambiental [...] [lo que] pone un obstáculo, entre otros, a una toma de consciencia de la enormidad de la cuestión de la biodiversidad (Levy, 2010).

Las teorías del Buen Vivir podrían ayudar a reforzar este vacío ecológico, a tomar en cuenta al conjunto de

los seres vivos y a pensar el mejoramiento de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. El paso del antropocentrismo al biocentrismo, una de las características de todas las corrientes del Buen Vivir, permitiría al ecosocialismo integrar una mayor preocupación en torno de las cuestiones ambientales, ampliar la problemática del cambio climático a la de la crisis de la biodiversidad, fundamental para la calidad de vida de los seres humanos y para la preservación de las otras especies con las que convivimos. El hecho de que el Ecuador y Bolivia hayan reconocido a la naturaleza como sujeto de derechos abre paso a dejar de considerar a la naturaleza como un objeto, con lo cual se descartaría la concepción utilitarista de la misma, que ha sido causa profunda de la crisis ecológica. Presente en el ecosocialismo, esta última idea es ajena al Buen Vivir. El reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza por parte del gobierno ecuatoriano representa además un punto de inflexión a nivel internacional, ya que introduce la posibilidad de un cambio sustancial del derecho ambiental en cuanto a su alcance y exigibilidad, cuya lógica, hasta ahora, está basada en una subordinación de la naturaleza a las necesidades y deseos del ser humano y no en los valores intrínsecos de la misma.

Al contrario, el Buen Vivir podría ser reforzado por los aportes marxistas del ecosocialismo, especialmente para desarrollar su crítica al capitalismo y fortalecer los argumentos en torno a los cambios necesarios en las relaciones sociales y de producción. En efecto, queriendo insistir demasiado en los aspectos

tos culturales que pesarían en la definición del concepto, los «culturalistas» no abordarían la cuestión de las relaciones sociales en toda su complejidad. Si es verdad que los «culturalistas» expresan su rechazo a la explotación del ser humano por su semejante, base misma del capitalismo, la cuestión de la desigualdad entre estas relaciones parece a veces reducida a una herencia colonial que seguiría oponiendo el Occidente a los pueblos indígenas. Al acercarse al ecosocialismo, los «culturalistas» podrían analizar mejor y, de hecho, criticar las desigualdades dentro de los pueblos indígenas, y a la vez, repensar la oposición Occidente/pueblos indígenas sin invalidarla.

Esta crítica se relaciona con la desarrollada dentro del pensamiento ecofeminista, la cual denuncia el hecho de que «muy a menudo, en los discursos sobre el Buen Vivir, en un esencialismo cultural, se acaba por atribuir a las mujeres indígenas el rol de guardianas de su cultura, que conservan su traje tradicional, mientras que los hombres occidentalizan su aspecto para migrar hacia las ciudades. Esto, sin que se asuma el compromiso político de criticar todo lo que, al interior de las culturas, produce desigualdades de género» (Aguinaga *et al.*, 2011: 68). En definitiva, se trata de ver a las dinámicas económicas, sociales y políticas en marcha detrás de un discurso unificador de la identidad.

Es necesario precisar que, aunque hemos focalizado nuestro análisis sobre tres corrientes dentro del Buen Vivir —«culturalistas», «ecologistas»

y «ecomarxistas»— no desconocemos los valiosos aportes del pensamiento feminista en la construcción del concepto y los debates en torno a este sin que lleguen a constituir una «corriente», como las otras mencionadas. En efecto, como lo afirma Magdalena León (2009), tanto el pensamiento feminista como el Buen Vivir, consideran la vida como una categoría central a tomar en cuenta en la economía. Además, el enfoque feminista de la economía permitiría cuestionar la visión convencional de esta, en la medida en que propone reconocer las dimensiones reproductivas de la economía que son indisociables de sus dimensiones productivas. Así, preconiza un reconocimiento del trabajo doméstico no remunerado, el cuestionamiento de la división sexual del trabajo, etc.

Los aportes del pensamiento feminista tienen que ser incluidos en un conjunto de propuestas, junto con las de los extranjeros, las «minorías étnicas», el movimiento LGBTI, etc., valorando así su rol en la construcción de alternativas económicas, sociales y políticas. La finalidad es que estas mal llamadas «minorías sociales», encuentren su espacio en las sociedades plurales en tanto son «diversidades sociales» reconocidas.

En definitiva, osar pensar en una sociedad a partir de conceptos y teorías como el Buen Vivir y el eco-socialismo, es

[a]firmar la necesidad de producir y de consumir menos, es reivindicar el tiempo de vivir, y de [vivir bien]. Es abrir un debate fundamental sobre el control del tiempo social, sobre lo que es necesario pa-

ra quien, por qué y en qué cantidades. Es despertar el deseo colectivo de un mundo sin guerras, donde se trabaja menos y de otra manera, donde se contamina menos, donde se desarrolla las relaciones sociales, donde se mejora sustancialmente el bienestar, la salud pública, la educación y la participación democrática. Un mundo donde los productores asociados reaprenden a «dialogar» colectivamente con la naturaleza. Este mundo no será menos rico que el mundo actual —como dice la derecha, ni «tan rico por la gran mayoría de la población»— como dice una cierta izquierda. Será infinitamente menos fútil, menos estresado, menos apresurado, en una palabra: más rico (Tanuro, 2011).

Bibliografía

ACOSTA, Alberto

- 2011 «Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición». En Miriam Langy y Dunia Mokrani, comps. *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala: 83-118.
- 2010 «Solo imaginando otros mundos, se cambiará este». En Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, coords. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA: 189-208.
- 2008 «El Buen Vivir, una oportunidad por construir». En *Revista Ecuador Debate*, No. 75: 33-48.

AGUINAGA, Margarita, Miriam LANG, Dunia MOKRANI y Alejandra SANTILLANA

- 2011 «Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo». En Miriam Langy y Dunia Mokrani, comps. *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala: 55-82.

ALTIERI, Miguel

- 2002 «Agroecología: principios y estrategias para diseñar sistemas agrarios sustentables». En Santiago Sarandón, coord. *Agroecología. El camino*

hacia una agricultura sustentable. Buenos Aires, Ediciones Científicas Americanas: 27-34.

ALTIERI, Miguel y Clara I. NICHOLLS

2000 *Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sostenible*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

ARIÈS, Paul, y Simon LECOMTE

2012 «Entretien autour du socialisme gourmand». En *Le Sarkophage*, 17 de marzo-19 de mayo.

ARIÈS, Paul

2011 *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*. París: La Découverte.

2007 *Le mésusage, essai sur l'hypercapitalisme*. Lyon: Parangon.

Asamblea General de las Naciones Unidas

2009 Resolución A/C.2/64/L.24/Rev.1, del 3 de diciembre.

AUZANNEAU, Matthieu

2012 «Raréfaction des métaux : demain, le “peak all”». Disponible en línea: petrole.blog.le-monde.fr/2012/05/08/rarefaction-des-metaux-demain-le-peak-all.

BELLAMY FOSTER, John

2011 *Marx écologiste*. París: Editions Amsterdam.

BENTON, Ted

2003 «Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologique». En Jean-Marie

Harribey y Michael Löwy, dirs. *Capital contre nature*. París, PUF-Actuel Marx Confrontations: 23-54.

BOFF, Leonardo

2012 «La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos». En *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI): 1-3.

CAILLÉ, Alain

2011 *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont: Le bord de l'eau.

CHESNAIS, François

2010 «Écologie, luttes sociales et projet révolutionnaire pour le 21^e siècle». En Vincent Gay, coord. *Pistes pour un anticapitalisme vert*. París, Syllepse: 17-42.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David

2010 «Hacia la reconstrucción del Vivir Bien». En *América Latina en Movimiento*, Vol. 34, No. 452: 8-13.

CLAVERO, Bartolomé, y Carlos MAMANI

2012 «Derechos de la Madre Tierra en medios no indígenas». En *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI): 10-13.

DESBROSSES, Philippe

2012 *Manifeste pour un retour à la terre. Comment assurer la sécurité alimentaire pour demain?* Escalquens: Dangles.

DIEGUES, Antonio Carlos

- 2000 *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Quito: Abya Yala.

EACHEVERRÍA, Bolívar

- 2011 *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- 2010 *Modernidad y blanquitud*. México: Editorial ERA.
- 1998 *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- 1995 *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM-El equilibrista.

ENCINAS, Félix

- 2011 «Origen del Pachamamismo». En *Patria insurgente sol para Bolivia*. Disponible en línea: patriainsurgente.nuevaradio.org/index.php?p=432.

ESCOBAR, Arturo

- 2011 «¿“Pachamámicos” versus “modérnicos”?». Disponible en línea: www.politicayeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/#more-227.

FABIAN, Johannes

- 1983 *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University.

FIGUEROA, José Antonio

- 2004 «Edward Said, la periferia y el humanismo, o tácticas para trascender el posmodernismo». En *Íconos*, No.18: 100-108.

GORZ, André

2010 «La salida del capitalismo ya ha comenzado». En *Movimiento utopía, manifiesto utopía*. Barcelona, Icaria-Antrazyt: 11-18.

1978 *Écologie et politique*. París: Seuil.

[1975]

GUDYNAS, Eduardo

2012 «El largo recorrido de los derechos de la naturaleza». En *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI): 7-9.

2011 «Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa». En Miriam Lang y Dunia Mokrani, comps. *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala: 21-53.

HOUTART, François

2012 «El concepto de *sumak kawsay* (Buen Vivir) y su afinidad con el bien común de la humanidad». En Daiber Birgit y François Houtart, comps. *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá, Ruth Casa Editorial: 15-67.

2011 «Los desafíos de la integración de América Latina y el Caribe en un mundo cambiante». Ponencia en el Seminario Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores del

Ecuador y del Instituto de Altos Estudios Nacionales. Quito, 20-23 de junio.

ILLICH, Ivan

2003 *La convivialité*. París: Seuil.

JACKSON, Jean E., Warren KAY B.

2005 «Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions». En *Annual Review of Anthropology*, No. 34: 549-573.

JULIEN, Eric, Muriel FIFILS *et al.*

2007 *Les indiens kogis – La mémoire des possibles*. París: Actes Sud.

KEMPF, Hervé

2007 *Comment les riches détruisent la planète*. París: Seuil.

LANDER, Edgardo

2009 «Hacia otra noción de riqueza». En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comps. *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo*. Quito, Abya Yala: 31-37.

LEFF, Enrique

2010 «La esperanza de un futuro sustentable». Disponible en línea: www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-01/la-esperanza-de-un-futuro-sustentable-utopia-de-la-educacion-ambiental.

LEÓN, Magdalena

- 2009 «Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida». En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comps. *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo*. Quito, Abya Yala: 63-74.

LE QUANG, Matthieu

- 2012 *Laissons le pétrole sous terre! L'initiative Yasuní-ITT en Equateur*. París: Omniscience. (La traducción al castellano será publicada próximamente por el IAEN.)

LEVY, Andrea

- 2010 «L'écologie est-elle soluble dans le socialisme?». En *Nouveaux Cahiers du Socialisme*, 15 de mayo. Disponible en línea: www.cahiersdusocialisme.org/2010/05/20/!%e2%80%99ecologie-est-elle-soluble-dans-le-socialisme.

LILLE, François

- 2006 *A l'aurore du siècle, où est l'espoir? Biens communs et biens publics mondiaux*. Bruselas: Editions Tribord.

LÖWY, Michael

- 2011 *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*. París: Mille et une nuits.
- 2009 «Scénarios du pire et alternative écosocialiste». En *Nouveaux Cahiers du Socialisme*, 31 de agosto. Disponible en línea: www.cahiersdusocialisme.org.

cahiersdusocialisme.org/2009/08/31/scenario-du-pire-et-alternative-ecosocialiste.

MACAS, Luis

2010 «*Sumak kawsay*. La vida en plenitud». En *América Latina en Movimiento*, Vol. 34, No. 452: 14-16.

MARTÍNEZ NOVO, Carmen (ed.)

2009 *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO-Ministerio de Cultura.

MARTÍNEZ, Esperanza

2011 «Intervención». Ponencia presentada en la Conférence sur la décroissance d'ATTAC. Berlín, 21 de mayo.

MARX, Karl

1984 *Le Capital*. Moscú: Editions du Progrès.

MOLINA, Mama Catalina, Mama Rocío PATY y

Elizabeth LÓPEZ

2012 «La construcción del *suma qamaña*». En *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI): 18-21.

MURCIA RIAÑO, Diana

2012 «La Naturaleza, sus derechos y los derechos humanos». En *El horizonte de los derechos de la naturaleza*. Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI):13-15.

MUYOLEMA, Armando

- 2012 «Las poéticas del Sumak Kawsay en un horizonte global». En François Houtart y Virgit Daiber, comps. *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la Humanidad*. Panamá, Ruth Casa Editorial: 343-358.

O'CONNOR, James

- 2003 «La seconde contradiction du capitalisme: causes et conséquences» en Jean-Marie Harribey y Michael Löwy, dirs. *Capital contre nature*. París, PUF-Actuel Marx Confrontations: 57-66.

PEÑA y Julio LILLO

- 2011 «Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso». En *Revista letras verdes*, No. 9: 35-47.

PRADA ALCOREZA, Raúl

- 2011 «Elvivir bien como modelo de Estado y modelo económico». En Miriam Lang y Dunia Mokrani, comps. *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala: 221-256.

RAMÍREZ GALLEGOS, René

- 2012a *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN-INEC.

- 2012b «Izquierda y “buen capitalismo”. Un aporte crítico desde América Latina». En *Nueva Sociedad*, No. 237: 32-48.
- 2010 «Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano». SENPLADES - Documento de trabajo No. 2. Quito: SENPLADES.
- 2008 «La felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador. Entre la materialidad y la subjetividad». SENPLADES - Documento de trabajo No. 1. Quito: SENPLADES.

RASHI, Roger

- 2008 «Capitalisme de désastre ou écosocialisme». En *Nouveaux Cahiers du Socialisme*, 12 de marzo. Disponible en línea: www.cahiersdusocialisme.org/2008/03/12/capitalisme-de-desastre-ou-ecosocialisme.

RESTREPO, Eduardo

- 2011 Presentación del dossier. En revista *Tabularasa*, No. 15. Disponible en línea: www.revistatabularasa.org/numero_quince/presentacion_palestra.pdf.

RIECHMANN, Jorge

- 2006 «La crítica ecosocialista al capitalismo». En Ángel Valencia, coord. *Izquierda verde*. Barcelona: Icaria-Fundación Nous Horitzons.

SAID, Edward

- 1983 *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SAS, Eva

2010 *Philosophie de l'écologie politique. De 68 à nos jours*. París: Les petits matins.

SERVICIO DE INFORMACIONES AMBIENTALES (SENA)

2011 *Boletín No. 80 del FOBOMADE*, octubre.

SIMBAÑA, Floresmilo

2011 «El *sumak kawsay* como proyecto político». En Miriam Lang y Dunia Mokrani, comps. *Más allá del desarrollo (Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo)*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo-Abya Yala: 219-256.

STEFANONI, Pablo

2010a «¿Adónde nos lleva el pachamamismo?». Disponible en línea: www.rebellion.org/noticia.php?id=104803.

2010b «Indianismo y pachamamismo». Disponible en línea: www.rebellion.org/noticia.php?id=105233.

TANURO, Daniel

2012 *L'Impossible capitalisme vert*. París: La décou-
[2010] verte.

2011 «Les fondements d'une stratégie écosocialiste». En *Europe solidaire sans frontières*, 4 de abril. Disponible en línea: www.europe-solidaire.org/spip.php?article20954.

WALSH, Catherine

2010 «Development as *Buen Vivir*: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements». En *Development* Vol. 53, No. 1: 15-21.