





# ***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](http://www.iaen.edu.ec)

Información: [editorial@iaen.edu.ec](mailto: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 aprobadas<sup>1</sup>, 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).<sup>2</sup> 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 ocupan 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.<sup>3</sup>

#### **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 contemporáneos<sup>4</sup>

---

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».<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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).