

POLÍTICAS DEL SUMAK KAWSAY.

Diferencias con el neoliberalismo y el *welfare*, desafíos en el escenario global

Antón FERNÁNDEZ DE ROTA IRIMIA

Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)

anton.de.rota@gmail.com

SUMAK KAWSAY POLICIES. Differences with Neoliberalism and the Welfare State, Challenges in the Global Scenario

Resumen: El presente artículo discute el concepto del *sumak kawsay* (buen vivir) como filosofía vertebradora de las políticas públicas desde el año 2008 en la República del Ecuador desde el año 2008. Describe el *sumak kawsay* como un conjunto de derechos y políticas distinto del neoliberalismo y del Estado de Bienestar occidental. Analiza, no obstante, cómo el discurso del *sumak kawsay* está atravesada por piezas de estas otras dos *gubernamentalidades*, y cuáles son los retos pero también las vulnerabilidades que enfrenta en el escenario global. De esta manera, presenta y dialoga con los primeros trabajos salidos del equipo que dirige el autor dentro del Programa Internacional de Investigación “Democracias en Revolución & Revoluciones en Democracia”.

Abstract: This paper discusses the concept of *sumak kawsay* (good living) as a backbone philosophy since 2008 for the public policies of the Republic of Ecuador. The paper describes *sumak kawsay* as a set of rights and policies different from neoliberalism and Western Welfare State. It also analyzes how the discourse of the *sumak kawsay* is however entangled with pieces of neoliberal and welfarist *governmentalities*, and what are the challenges but also the vulnerabilities that it faces today on the global scenario. In this way, doing so, this paper presents and dialogues with the early work coming out of the team led the author within the International Research Program “Democracies in Revolution & Revolutions in Democracy”.

Palabras clave: *Sumak Kawsay*. Neoliberalismo. Estado de Bienestar. Políticas públicas. interculturalidad.
Sumak Kawsay. Neoliberalism. Welfare State. Public policy. Interculturality.

“NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador.
 RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y
 hombres de distintos pueblos,
 CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que
 es vital para nuestra existencia,
 INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas
 de religiosidad y espiritualidad,
 APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como
 sociedad,
 COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las
 formas de dominación y colonialismo,
 Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,
 Decidimos construir:
 Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la
 naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”.

(*Preámbulo* de la Constitución de la República del Ecuador).

I. Comienzos de siglo.

El inicio del siglo XIX significó el comienzo del fin del dominio imperial europeo en América Latina. Con las guerras napoleónicas en el viejo continente y tras la primera promulgación de la independencia, por la Junta Soberana de Quito el 10 de agosto de 1809, los distintos países fueron constituyéndose en la región declarando su existencia al tiempo que su independencia. Cinco años atrás lo había hecho la isla bautizada por los conquistadores como la Española, renombrada bajo dominio francés como Saint-Domingue. Después de casi trece años de insurrección –los esclavos se levantaron en armas en 1791, a la estela de los acontecimientos revolucionarios parisinos– Haití inauguraba al sur de los Estados Unidos, recién constituidos, un periodo de luchas nacionales significativamente animado por los ideales liberales e ilustrados. Pero también exponía al desnudo, y de la forma más cruel, las contradicciones del universalismo europeo (Fischer, 2004)¹.

Tras repeler el ejército de sesenta mil hombres enviados por Napoleón para restaurar la esclavitud y el imperio en el Caribe, la república negra tuvo que enfrentar el peso de la deuda impuesta por las potencias del Atlántico Norte (James, 1980). No era poco lo que estaba en juego. A finales del XVIII la isla era un puerto capital en el comercio transoceánico de esclavos, y la colonia económicamente más rentable de todas. Santo Domingo exportaba tanto azúcar como Brasil, Jamaica y Cuba juntos; la mitad del café del mundo salía de sus puertos (Dubois, 2005. Mintz, 1985). Francia, al perder la guerra, declaró deudores a sus antiguos esclavos: debían reparar los costes de sus expediciones militares e indemnizarles por haber quemado y expropiado las plantaciones en las que, hasta entonces, desempeñaban su trabajo forzado. De esta manera terminaba por resolverse la tensión entre dos universales jurídicos europeos, el derecho a la propiedad y la igualdad.

¹ Esta contradicción entre la igualdad natural recogida en los textos legales y el regimen esclavista, heredado por las élites criollas gobernantes de las nuevas naciones americanas, pervivirá durante los primeros tiempos de la independencia hasta la victoria de las demandas abolicionistas. A este respecto, y más en general, acerca de la cuestión de la raza y la nación en perspectiva histórica en América Latina, véase: Appelbaum; Macpherson; Roseblatt, 2003. De la Cadena, 2007. Restrepo, 2010.

Todavía en 1898 Haití dedicaba la mitad de su presupuesto nacional a pagar las deudas con la ex metrópolis. La suma llegó hasta el ochenta por ciento en el 1914. Y solamente un siglo y medio después de haber alcanzado su independencia política, en el 1946, la república logró saldar la cuenta abierta con Francia, pagando un monto renegociado (Dubois, 2012).

Los comienzos del siglo XXI volvieron a ser convulsos en América Latina. Se vivieron cambios políticos inesperados y de amplio alcance. En pocos años las tres cuartas partes del continente giraron hacia la izquierda. Venezuela lo hizo a partir del 1998; Brasil y Argentina en el 2003; Uruguay en el 2004; Bolivia en el 2006; Nicaragua y Ecuador, al año siguiente. Se hablaba de socialismos hechos para el siglo XXI y de socialismos endógenos, de revoluciones ciudadanas, de revoluciones en democracia y de un nuevo proyecto bolivariano que, sin embargo, ya no podía ser como el primero. Entre ambos mediaban doscientos años. La emergencia del movimiento indígena y la crítica decolonial tornaba la brecha entre los dos proyectos americanistas inevitable. Fuese reivindicado o no el Aby Yala, se aceptasen o no las consecuencias críticas de la constatación de una idea de América Latina conflictivamente inventada (Mignolo, 2005), los ecos precolombinos ya no podían ser obviados, ni fácilmente sepultados bajo la indistinción del mestizaje², a menudo funcional a un proceso de *nation building* tan pacificador como incapaz de enfrentar el problema estructural del racismo.

El *sumak kawsay*, objeto de indagación en este monográfico, como discurso y como transversalidad vertebradora de una serie de políticas públicas ecuatorianas –que van del ámbito de las políticas sociales a la constitución plurinacional del estado; del pluralismo jurídico a la ordenación urbana o la revisión de las métricas económicas– debe entenderse en el contexto del nuevo siglo, en el que las razones e intereses geopolíticos de un nuevo bolivarianismo se cruzan con los levantamientos populares, teniendo que enfrentar, otra vez más, las políticas de la deuda. No en vano la llegada al poder de Rafael Correa, electo al final del 2006, fue precedida en Ecuador por la crisis financiera del 1999 y la mala gestión de la misma en los años subsiguientes (Prieto del Campo, 2012). Quiebras de bancos, rescates financieros por parte del estado, recortes y despidos masivos de funcionarios, transferencia de capitales del sector público al privado, evacuación del país mediante flujos emigratorios intensificados. La escena es conocida.

En un libro cuyo título pretende resumir la historia de su país previa a la victoria en las urnas de la “Revolución Ciudadana”, *Ecuador: de Banana Republic a No República*, el propio Presidente enfatizaba la importancia de este suceso hasta el punto de definir la singularidad y los logros de su política nacional e internacional en contraposición con las razones –ortodoxas– a las que acusaba de haber gestado y prolongado la situación crítica³. En verdad, con respecto a la deuda proponía lo que consideraba una inversión de paradigma: “de acuerdo con la lógica financiera, si un país tiene problemas es prioritario cobrarle más caro porque es más riesgoso, cuando la lógica de desarrollo nos plantearía exactamente lo

2 Esto es cierto para la región andina, para Ecuador en cierta medida –por más que no haya podido ser desbancaado el discurso nacionalista del mestizaje– y muy especialmente en Bolivia, donde, si hacemos caso a Andrew Canessa (2006), tras la llegada de Evo Morales y el MAS, del “todos somos mestizos” se está dando paso un “todos somos indígenas”, aumentando notablemente la auto-identificación como indígena en los censos de población.

3 Por supuesto, Correa (2013: 71) identificaba a lo largo de los años noventa diversas causas de la crisis: la guerra con Perú y el consecuente aumento de las tasas de interés para evitar la salida de capitales; los efectos de El Niño; la caída de precios del petróleo; y los efectos de contagio derivados de la crisis de los llamados Tigres Asiáticos a partir de 1997. Pero también una serie de medidas que o bien crearon las condiciones, o bien intensificaron sus efectos, o que, acaecida la quiebra financiera, agravaron la crisis durante los siguientes años. Entre otras, la firma en 1992 del Tolling Agreement –por la cual Ecuador renunciaba unilateralmente a la prescripción de su propia deuda externa; también razones de política tributaria; malas renegociaciones de la deuda a partir del 1999; y en especial, la actuación de los bancos, incluido el Banco Central que en la Constitución del 1998 había declarado autónomo (a este le acusará Correa de sumar a una crisis financiera una segunda crisis monetaria).

contrario” (Correa, 2013: 202). Correa abogaba por la creación de un Tribunal Internacional de Arbitraje de Deuda Soberana donde además de juzgarse las “deudas ilegítimas” se tuviesen en cuenta deudas no reconocidas, como la “deuda ecológica” (sobre la que volveremos al final de este artículo).

Junto a la crisis financiera, para explicar la victoria electoral de Alianza País y otros partidos de izquierdas en la región, el rol de los movimientos sociales tampoco puede ser minusvalorado. En toda América Latina la década de los años noventa supuso la victoria de las medidas de ajuste estructural recetadas por del FMI y el BM, y con ello el avance de las racionalidades de gobierno económico neoliberales y neoclásicas. El laboratorio neoliberal se extendía de sus primeros espacios auspiciados por la extrema derecha –primero por el Chile pinochetista, luego con el Perú de Fujimori– hasta colonizar los proyectos popular-nacionalistas del PRI en México y del peronismo argentino, y al fin las distintas socialdemocracias, como la venezolana y chilena (Sader, 2009: 56). Pero la década final del siglo XX fue asimismo testigo del avance de fuertes movimientos sociales. 1994 fue el año de la firma con Estados Unidos del NAFTA. El mismo día que este acuerdo de libre comercio entraba en vigor, se levantaba en Chiapas el EZLN aprovechando la ocasión para desatar un proceso “mitopoiético” de alcance no sólo regional sino global (Wu Ming, 2002).

A lo largo de los años ochenta y noventa los partidos de izquierda fueron desapareciendo, o volviéndose marginales, o viraron hacia postulados económicos neoliberales y neoclásicos. Los movimientos asumieron entonces el protagonismo tanto en lo que atañe a la iniciativa política como en lo que tiene que ver con la producción de conocimientos y conceptos⁴, entre los que se encuentra el discurso y la noción del *sumak kawsay*, que aquí nos compete.

II. *Welfare*, neoliberalismo y *sumak kawsay*.

El escrito de Francesco Salvini en este monográfico, se acerca al *sumak kawsay* precisamente desde la perspectiva de los movimientos sociales. Puede leerse como un diálogo con el Artículo 31 de la Constitución del Ecuador (Capítulo Segundo: “Derechos del Buen Vivir”), en el que se reconoce el “derecho a la ciudad” y al pleno disfrute de la misma en función de un ejercicio de la ciudadanía y una gestión democrática de la trama citadina que opere según los principios de sustentabilidad, justicia social y respeto a la distintas culturas urbanas. Salvini centra su atención en el punto de unión entre las prácticas de los gobernados y de los gobernantes para problematizar la noción de *gobierno*. Articula las aportaciones de Chatterjee (2004) con las de Negri (1994) y otros autores *operaistas* enfatizando la irresoluble y permanente tensión asimétrica, constitutiva de cualquier política pública y forma de gobierno, entre la modalidad constituyente de las políticas de los gobernados y el poder constituido en nombre del cual actúan los gobernantes. Esta tensión es la que en modo alguno, sugiere el autor, debe obviarse.

He señalado la importancia de los movimientos sociales para el cambio de rumbo político a comienzos del siglo XXI. En efecto, la llegada al gobierno de los partidos izquierdistas o progresistas en América Latina, su mantenimiento en el gobierno, su estilo comunicacional y las políticas implementadas, no son comprensibles sin tener en cuenta las políticas de los gobernados, y en especial la conducida por movimientos sociales protagonizados por los indígenas desde los años ochenta (Yashar, 2005. Tsing, 2007), y por los activistas por una globalización alternativa –desde las Marchas del Quinto Centenario y la insurrección en Chiapas, hasta el Foro Social Mundial de Porto Alegre (véase: Sen; Anand; Escobar; Waterman, 2004)–, así como reiteradas movilizaciones de marcado carácter *destituyente* –las asambleas y piqueteros argentinos en el 2001 y 2002, en Ecuador “los forajidos” (Acosta,

4 Sobre los movimientos sociales como productores de conocimientos, véase el trabajo del antropólogo Arturo Escobar y su equipo de investigación en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill: Casas-Cortés, 2005. Casas-Cortés; Osterweil; Powell, 2008. Escobar, 2008.

2005)–, y un buen número de protestas en torno a la protección ambiental y el acceso a los recursos naturales, los derechos de las minorías, etc.

El *sumak kawsay* o buen vivir, elemento protagonista del discurso de la “Revolución Ciudadana”, se nutre de todas estas experiencias movimentistas, como también lo hace el *suma qamaña* (vivir bien), expresión boliviana de igual origen *kichwa* (véase, Medina, 2001. Huanacuni, 2010). Salvini, en su aproximación al concepto desde las políticas urbanas, define esta noción como un *altrove* o lugar *otro* del pensamiento político, que tiene por virtud lograr cruzar tradiciones intelectuales heterogéneas con las que forjar formas de vida más allá de lo público y de lo privado. En este sentido y frente a la creciente estatalización y patrimonialización del concepto por parte del partido en el gobierno, Salvini le reserva al *sumak kawsay* un sentido que bebe de la fuente originaria de su historia reciente, entendida en un sentido amplio, es decir, no solo el indigenismo sino que también otros movimientos sociales, y en cualquier caso, largas tradiciones de pensamiento y acción de los gobernados en América Latina.

Ese espacio mencionado por Salvini, que siendo político no es ni del Estado (público) ni del mercado (privado), tiene que ver con lo que otros autores han denominado el *común* (Negri; Hardt, 2009). Es el espacio de los Caracoles zapatistas (Haiden, 2002; Muñoz, 2004), por ejemplo, y de las ocupaciones piqueteras en Argentina (Situaciones, 2003), o de los ayllus movilizados en Bolivia desde las protestas por el agua y del gas (Zibechi, 2006), fenómenos en cuya trayectoria Salvini sitúa la emergencia del discurso político del *sumak kawsay* recogido en la Constitución ecuatoriana. Son también las formas a partir de las cuales –junto a las dinámicas de resistencia e innovación cotidiana, a lo De Certeau (1999)– busca pensar la implementación del artículo 31 de la Constitución desde el punto de vista de los gobernados.

Por su parte, David Vila analiza en este monográfico el concepto desde una perspectiva socio-jurídica y en contraste con otros dos regímenes de derecho y gobierno: el *welfare* y el neoliberalismo. En su disección analítica del buen vivir, sigue las notas genealógicas aportadas por Cortez (2010) para ayudarse a deshilar la madeja del concepto.

El *sumak kawsay* se introdujo en la Constitución de Montecristi del 2008 sorprendiendo a varios asesores y autoridades del gobierno ecuatoriano, cercanos al proceso constituyente, que en mi propio trabajo de campo he podido entrevistar. Pues, según me comentaban, las más altas instancias políticas se oponían a ello. Las campañas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), reportadas por Cortez, favorecieron la incorporación de este concepto al texto constitucional junto con el de plurinacionalidad y la interculturalidad, dos características del nuevo estado respectivamente enfatizadas en sus manifiestos por la CONAIE (2007) y la CODAE (2008)⁵. Como consecuencia de largos debates entre diversos actores en la Asamblea Constituyente, el *sumak kawsay* fue incluido finalmente, pero asimismo se modificó, al ser puesto en relación con otras políticas y conceptos en pugna.

Vila se adentra en las aristas conceptuales que componen la geometría del *sumak kawsay* con el objetivo de diferenciar el buen vivir del régimen del bienestar (*welfare state*) y del neoliberalismo. Cercano en sus conclusiones a las tesis defendidas en el *reader* editado recientemente por Goodale y Postero (2013), considera que la aparición de este nuevo régimen político significa una suspensión de la evidencia de los dogmas neoliberales y una expansión del *welfare*.

Con respecto al neoliberalismo, Vila defiende que lo que en la práctica ha ocurrido en Ecuador no es un completo abandono del mismo –no son pocos los mecanismos que perviven, como por ejemplo ciertas lógicas del crédito privado y la deuda. Pero sí que se trata de una sacudida de los cimientos neoliberales. Con esta sacudida se da por terminado el

5 A este respecto, véase también: Becker, 2011. Walsh, 2012.

ciclo histórico en el que la racionalidad neoliberal era la única matriz de inteligibilidad y de formulación positiva de las políticas públicas, con sus acciones idealmente destinadas a la constitución de un ciudadano transformado en un empresario-de-sí-mismo, implementadas a su vez por un estado-empresa cuyo ecosistema interno se organizaba como un mercado en el que competían unidades o departamentos constantemente auditados (véase Power, 1999. Foucault, 2007. Rose, 2007. Dardot; Laval, 2013).

En su *reader* Goodale y Postero hablaban de “interrupciones al neoliberalismo” en América Latina, así como en su momento otra antropóloga, Aihwa Ong (2006), analizó en el sudeste asiático, especialmente en China, “el neoliberalismo como excepción”. Con este juego de palabras Ong describía como en aquél país, considerado como una de las excepciones al neoliberalismo global, la distinta zonificación de su territorio nacional –con regiones de administración, constitución política y reglamentación económica especial– establecía grandes áreas en las que imperaba una excepcionalidad neoliberal en materia laboral y de regulación del mercado, por ejemplo. Del mismo modo, el libro editado por Goodale y Postero recoge excepciones al neoliberalismo en lo que son sus actuales bastiones en América Latina –Colombia y México– y persistencias neoliberales en sus supuestos contrarios. Unos y otros autores ofrecen así un cuadro complejo donde se cruzan y conviven sobre los mismos territorios distintas racionalidades de gobierno.

El mismo escepticismo hacia las simples dicotomías y uniformizaciones nacionales –neoliberal/socialista, izquierda/derecha– tan comunes en los apasionados debates sobre las transformaciones en curso en el subcontinente, recorre las páginas del escrito de Vila.

En la teoría y en la práctica, el *sumak kawsay* no es solo el reverso del neoliberalismo, tampoco el cacareado “retorno del Estado”, pues éste nunca se ha ido (Negri; Hardt; Mezzadra, 2013). En cierto sentido, y sin obviar sus rasgos neoliberales, se trata de una reformulación expandida y descentrada del estado welfarista. Expandida, por cuanto que va más allá de la anterior centralidad de lo social y la exclusividad del humano en tanto que sujeto de la política. Descentrada, por cuanto al cuestionar –aunque sea en pocos puntos y muy restringidos– la separación de lo social y lo natural por un lado, y de lo humano y sus *otros*, el “buen vivir” se aparta del “bienestar” europeo para crear algo diferente.

El Capítulo II de la Constitución del Ecuador recoge como “Derechos del Buen Vivir” los relativos a: el acceso universal al agua y a los alimentos producidos localmente en correspondencia con las tradiciones e identidades culturales; la soberanía alimentaria; el derecho a disfrutar de un ambiente sano; el derecho a la comunicación y la información descentralizada, incluido el derecho a los *media* comunitarios; también a la cultura y a la ciencia; a la educación; a la vivienda; a la salud; a la seguridad social. La formulación de este último resulta indistinguible del *welfare* europeo. El Artículo 33 de la Constitución define el trabajo como un derecho y como un deber, fuente de la realización personal. Los principios que articulan la seguridad social son los clásicos, anteriores incluso al *welfare* keynesiano, es decir, los del Estado Social defendido a finales del XIX por *solidaristas* como Durkheim, Duguit y Bourgeois (Castel: 2004. Donzelot, 2007). A la solidaridad, la obligatoriedad y la universalidad, tan sólo se le añaden otros elementos que se han vuelto típicos a partir de los años 1960 y 1970: la transparencia, la participación y –con la crisis del *welfare*– el énfasis en la eficiencia.

La soberanía alimentaria, la interculturalidad vinculada al derecho al alimento, así como la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico y la articulación de distintos tipos de democracia –representativa, participativa, comunal– tal y como se recogen en otras partes del articulado, responden a un régimen de derechos y a una arquitectura institucional distinta tanto a los solidarismos y fabianismos finiseculares como al *welfare* del periodo de la Guerra Fría. A este conjunto normativo distinto hay que añadir muy especialmente el Capítulo 7 sobre los “Derechos de la Naturaleza”. La Pacha Mama adquiere derechos y estos se hacen inseparables del resto, pues todos han de ser articulados para crear –tal y como está escrito

en el Preámbulo de la Constitución- un modo de “convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Más aún, la Pacha Mama deviene sujeto político en tanto que sujeto de derecho, y conquista –por decirlo con Arendt (2006) – el *derecho a tener derechos*.

Vila, al igual que lo había hecho Salvini en su artículo, reconoce en este capítulo de la Constitución una clara confrontación con las tradiciones del derecho europeo. Sin embargo, no hay que ver en ello una oposición entre “pachamámicos” y “modérmicos”, parafraseando a Arturo Escobar (2011), como si la Constitución se decantase por los primeros en contra de los segundos. Los Derechos de la Naturaleza son más bien un “híbrido jurídico”, expresión que utiliza Boaventura de Sousa Santos (2012) para explicitar que se trata de una construcción a varias voces, la del pensamiento indígena y la del ecologismo occidental, con sus mutuas contaminaciones. Una mezcla, en fin, de las “cosmopolíticas andinas” (De la Cadena, 2010) y el derecho occidental.

La propia Pacha Mama, tal y como es presentada en el texto constitucional, ha de entenderse como un *compuesto*, en el sentido de Latour (2013). Algo así como la figura de “Gaia” o “Gea” utilizada en las teorías científicas de James Lovelock (1985) y Lynn Margulis (en Thompson, 1989). Lejos de una incursión premoderna en una Constitución moderna estaríamos más bien delante de una de las muchas mezclas de sociedad y naturaleza, de ciencia y política, que, si hacemos caso a Latour, dejan atrás lo moderno. Y es que la Pacha Mama portadora de derechos no es sólo mitológica. En su definición legal se cuela todo el entramado conceptual de la biología y la ecología. Está escrito en el texto legal que la Pacha Mama o naturaleza tiene derecho a que se respete “sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos”; y que el Estado velará por el respeto a “todos los elementos que forman su ecosistema” (Artículo 71). La Pachamana de la Constitución Ecuatoriana es algo así la figura de Gaia o de Gea que emplea Latour para explicar e imaginar constituciones no-modernas, lo que en otra ocasión denominó “la proliferación de los híbridos (Latour, 2007).

“Gea, extraña figura doblemente compuesta, hecha de ciencia y mitología que sirve a ciertos especialistas para designar a la Tierra que nos aprisiona y a la que aprisionamos, esa cinta de Moebius de la que formamos a la vez el exterior y el interior” (Latour, 2013: 25).

En virtud de este tipo de derechos, que escapan tanto de lo neoliberal como del *welfare*, David Vila define el aparato conceptual del *sumak kawsay* como una des-antropologización –parcial– de la política, un descentramiento del individuo y del derecho de raíz europea, que establece nuevos modos de *veridicción* de la práctica gubernamental, por cuanto las métricas han cambiado, y han de tener en cuenta *compuestos* como la Pacha Mama para promover positivamente las formas deseadas de ciudadanía.

José Ruiz y Eleder Piñeiro, en este monográfico, siguen profundizando en lo que hay de diferente entre el *sumak kawsay* y las tradiciones occidentales. Si Vila y Salvini contrastaban el *buen vivir* con el *bienestar* atendiendo a la ley y el espacio (el *nomos*), Ruiz y Piñeiro lo sumergen dentro de un campo específico, reciente y en expansión, el de las “economías de la felicidad”, para identificar una especificidad política más, esta vez relacionada con el tiempo y las métricas temporales.

Las mediciones de la felicidad son, ciertamente, un campo en expansión, y cada vez más, piezas clave en la legitimación de la actuación global de un gobierno. La felicidad en política tiene una larga historia desde la *eudaimonia* aristotélica. A lo largo del siglo XVII y hasta finales del XVIII, la “felicidad del Estado” definía el objeto de la Ciencia de Policía (Fernández de Rota, 2014). En los inicios de la Revolución Americana, durante el Motín del Té en Boston, los rebeldes reivindicaron el derecho político a su propia felicidad. Más tarde los mandatarios de la Revolución Francesa tomaron como por cometido velar por la

felicidad del pueblo (Arendt, 2009). Hoy las mediciones de la felicidad se extienden a través de los índices de desarrollo humano de las Naciones Unidas y los *rankings* de ciudades organizadas según su puntuación en la variable compuesta “calidad de vida”.

La felicidad no es patrimonio de ninguna corriente política, y no son extrañas las colaboraciones más quiméricas en su nombre. Como nos recuerdan Piñeiro y Ruiz, intelectuales de izquierdas como Amartya Sen y Joseph Stiglitz ayudaron al conservador Sarkozy a formular sus propios índices en Francia.

La felicidad es un campo de batalla paradójico. En la propia definición de su métrica se juega buena parte de la partida. ¿Qué cuenta para producir el índice? Ruiz y Piñeiro contrastan dos modelos erguidos en las alturas. Por un lado, en el Himalaya, el caso de Bután y el régimen de felicidad decretado por su monarquía parlamentaria. La ausencia de semáforos, de vallas publicitarias y humo de los cigarrillos en la pequeña capital del país, Timbu, puntúa en su índice de Felicidad Interior Bruta (FIB), contrapunto budista del PIB, si bien entre uno y otro, lejos de haber contraposición, termina por darse cierta complementariedad que une en una misma ecuación budismo y capitalismo: invirtiendo en “autenticidad” (budista), la maximización del FIB refuerza el crecimiento del PIB, aumentando los ingresos provenientes del consumo de la autenticidad producida (turismo), y por tanto los recursos disponibles para seguir implementando las políticas de la felicidad.

En el caso ecuatoriano, en lo alto de los Andes, la lucha por nuevas mediciones de la felicidad se da en el seno de Alianza País, el partido en el gobierno. Piñeiro y Ruiz traen a colación las propuestas de René Ramírez, economista y actual responsable de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT).

Principal promotor de las economías de conocimiento libre dentro del gobierno, auspiciador del proyecto Free/Libre Open Knowledge Society (<http://flokksociety.org>), Ramírez se ha destacado al proponer formas alternativas de medición de cara a construir una economía de la felicidad enredada en la madeja del *sumak kawsay*. Para ello apuesta por cambiar las mediciones basadas en el dinero por otras cuya unidad de valor y análisis sea el tiempo. El objetivo ya no es maximizar la utilidad sino aquello que, basándose en Aristóteles, denomina *bienes relacionales*: además de la amistad, el amor y la participación en la *polis*, señalados por el griego, la actividad creativa en todas sus formas y las relaciones ecológicas del humano con la naturaleza (Ramírez, 2012a, 2012b). Esta sustitución del par dinero/utilidad por el tiempo y los bienes relacionales llegó a proponerla incluso para transformar las maneras de operar y contar del Banco Central (institución importante, por más que debilitada tras la dolarización de la economía ecuatoriana).

A diferencia de Bután, estas mediciones no han sido todavía llevadas a la práctica. Todo Estado y todo partido es un campo de fuerzas conflictivo con pugnas constantes entre proyectos que son bloqueados o que se abren camino entre sus opositores dentro y fuera del partido. No obstante, estos esfuerzos por crear una economía de la felicidad propia, nos dan una imagen del tipo de propuestas que pueden florecer y encontrar fértil el campo del *sumak kawsay*. Un campo rico, cuya vitalidad sin embargo está ahora puesta en entredicho.

Justo en el momento en el que Correa llegaba a la presidencia del Ecuador, el antropólogo Claudio Lomnitz criticaba desde las páginas de *Public Culture* lo que consideraba los fundamentos de la nueva izquierda latinoamericana. Ajena a la poética del *realismo mágico*, la izquierda latinoamericana parecía caer presa de los fantasmas del pasado y de un populismo corto de miras que sólo podía acercarse a la realidad al modo documental, recurriendo una y otra vez al retrato desnudo del sufrimiento de los pobres, del cual quería hacerse interlocutor sino ventrílocuo. De un lado, los fantasmas: Bachelet evocaba a Allende; Chávez decía seguir el camino de Simón Bolívar; los zapatistas invocan el espectro de Zapata y Evo Morales al indio precolombino. Del otro, el pueblo sufriente, la realidad documentada, la verdadera patria, la verdadera realidad, “la realidad”, patria exclusiva de la izquierda, de sus dirigentes, los patriotas verdaderos.

La izquierda buscaba apropiarse el discurso nacionalista al tiempo que el audiovisual latinoamericano pasaba del realismo mágico de los años 60 y 70, con su ensoñación e imaginativa, a un filmografía que se contentaba con un realismo brutal, dedicado a producir “la realidad” interpelada por la izquierda mediante técnicas de *shock* (como en el neoliberalismo de Klein, 2007, pero con fines opuestos). Este anclaje en los tiempos pretéritos y este mimetismo y documentalismo desnudo, no evidenciaba para Lomnitz otra cosa que la pobreza de la imaginación de la izquierda. Un veredicto que en verdad pretendía hacer diána en gobernantes como Chávez y Morales, pero que difícilmente podía hacer justicia a las poéticas y políticas zapatistas (Fernández de Rota, 2011). Tampoco, según lo expuesto a lo largo de este epígrafe, a la “Revolución Ciudadana”, cargada de ideas nuevas. No obstante, la creatividad de la experiencia ecuatoriana hasta aquí reportada, bien pudiese estar agotándose. Cuando menos, se haya ahora en un evidente *impasse*.

III. *Impasse* de la teoría, desacoplamiento con la práctica.

Con su aparición en el texto de la Constitución ecuatoriana del 2008, el Buen Vivir o *sumak kawsay* propició un creciente debate en el país, generalizando su presencia en la vida cotidiana, atrayendo la atención de buena parte de la comunidad académica internacional interesada por las innovaciones en el repertorio de la política latinoamericana. Aunque de reciente acuñación como concepto político, desde las mencionadas campañas impulsadas por los movimientos indígenas para que fuese incorporado en la ley máxima de la República, el *sumak kawsay* ha ido ganando sentidos, expandiéndose por distintas esferas de la política –no sin polémica–, desbordando, como hemos visto, el marco kichwa al que responde su etimología.

Su homólogo boliviano, el *suma qamaña*, de no menor importancia, durante estos años se ha mantenido principalmente en el orden de los principios éticos y los valores normativos (Gudynas, 2011). El Buen Vivir ecuatoriano además de ser el sustrato del cual brota toda una nueva serie de derechos, ha sido empleado para connotar un buen número de políticas públicas que van de las políticas sociales a las económicas, pasando por las culturales y las medioambientales. Ahora bien, a pesar de ello, hasta el presente la mayor parte de los escritos de activistas y académicos se han contentado con discutirlo en el plano de lo discursivo o ideológico⁶. Así, enredados entre la posición ontológica del *ser* y la prescriptiva del *deber ser*, el *hacer* del buen vivir tiende a quedar en un segundo plano, cuando no en el olvido. Esta es, quizás, la principal razón del *impasse* en la producción discursiva del *sumak kawsay*, y la crisis de legitimidad que empieza a padecer (crecientemente reemplazado en el discurso oficial por el término que venía a suplir: desarrollo).

A este problema habría que añadir uno más, que aflora de igual modo en la disyunción de la teoría y la práctica. Y es que incluso los protagonistas de la “Revolución Ciudadana” coinciden en diagnosticar una creciente inflación de la retórica jurídica, propositiva y enunciativa, de la cual el *sumak kawsay* no se salva.

A lo largo de los últimos años ha sido generado un creciente hiato que escinde lo establecido en la *constitución formal* con respecto de las transformaciones esperadas en la *constitución material*. Un claro ejemplo es lo expuesto en este monográfico por Sofía Zaragoza en su análisis de las Fuerzas Armadas del Ecuador (y de Bolivia). Aquí también aplican las políticas del buen vivir, relacionadas con medidas de discriminación positiva hacia las minorías y decálogos normativos con los que tratar la cuestión del género. La reestructuración del ejército ecuatoriano se inició en el 2008. No obstante, los avances obtenidos por las “minorías” y las mujeres son escasos –con respecto a los hombres el ejército sí se ha transformado notablemente al facilitar en mayor medida el acceso de las clases bajas. En

⁶ Para una reseña del debate en torno al buen vivir: Houtart, 2011. También, desde una perspectiva ecosocialista que busca establecer tipologías discursivas: Le Quang; Vercoutère, 2013.

el 2008 las mujeres en el ejército no representaban más que el 0,58% del total; cinco años más tarde esta cifra solo se había elevado hasta el 2,74%. Aún más drástico es el balance que se desprende del análisis de la composición demográfica de los oficiales, y más aún si la variable género se cruza con la étnica.

De 40.000 efectivos, señala Zaragocín, a día de hoy no hay más que una mujer indígena en el ejército ecuatoriano —o eso responden las autoridades militares al ser preguntadas—, lo cual le lleva a plantear el problema fondo⁷. Si tan solo hay una mujer indígena en las Fuerzas Armadas, esto es debido a dos razones: (1) que la política de género y de buen vivir no ha procedido a decolonizar la práctica y subjetividad asociada con la institución militar del país; y (2) que las políticas de género implementadas han prescindido de una *interseccionalidad* de las variables etnia, género, sexualidad y clase, sin la cual el problema no puede ser atajado (sobre la cuestión del feminismo, la interseccionalidad y la crítica colonial, VV.AA., 2004).

El hiato que problematiza de esta manera Sofía Zaragocín va más allá de la identificación de un desfase entre las intenciones y la velocidad de consecución de objetivos de la política deseada. Dicho desfase existe, pero en el caso que Zaragocín analiza observamos a la vez que este desajuste, el otro que anteriormente afirmamos que caracterizaba la situación actual de la “Revolución Ciudadana”. Aquí el *impasse* teórico consecuencia de la disyunción de la teoría y la práctica, nace de la ambivalencia de los textos legales y los discursos políticos en los que conviven formas propias de modelos irreconciliables, como el multiculturalismo liberal y la interculturalidad-interseccionalidad (Walsh, 2009).

Así, hablando supuestamente en nombre de la interculturalidad y de la alternativa autóctona que representa el *sumak kawsay*, prescindiendo de la *interseccionalidad* y los aportes de los feminismos del Sur, en verdad lo que se reproducen son los esquemas del multiculturalismo y de las políticas de género de corte liberal y occidental. El hecho de que desde el 2007 hayan sido tres mujeres las máximas responsables del Ministerio de Defensa, no cambia sustancialmente las cosas.

De alguna manera, el artículo de Maka Suárez redunda en esta apreciación al acercarse al problema de la vivienda. Su etnografía *multisituada* (Marcus, 1998) sigue un objeto, la vivienda, desde Ecuador hasta España, y de ahí a su regreso, comparando las historias inmobiliarias de los dos países y registrando el cambio de las subjetividades en la marcha de un país a otro, de una crisis de la deuda a otra, de un enfrentamiento con los bancos a otro, incluyendo los procesos de politización de quienes se ven privados de hogar o atezados por la combinación letal del desempleo estructural —en España llegó hasta el 27%— y unos intereses hipotecarios en aumento.

Ahora bien, de nuevo aquí podríamos identificar el mismo problema doble: el rezago de la práctica frente a la inflación discursiva, y el *impasse* teórico. Suárez estudia al detalle la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) en España, en la que participan numerosos migrantes ecuatorianos. Considera que, así como los migrantes se pueden beneficiar de los procesos de aprendizaje político en la PAH, los activistas de la plataforma en general tienen mucho que aprender de las reflexiones acerca de la vivienda y el hábitat que se han dado en el marco del buen vivir; más en concreto, las redefiniciones de la vivienda como un proceso colectivo o comunitario iniciado con la misma construcción de la casa, diseñada para encajar en el ecosistema de ese colectivo o comunidad. Pero esta riqueza teórica señalada por Suárez es la que viene, fundamentalmente, de los movimientos sociales y de las comunidades que enarbolan el *sumak kawsay*, y no tanto del Estado y de las políticas públicas de la “Revolución Ciudadana”.

El Artículo 321 de la Constitución garantiza el “derecho a la propiedad en sus formas

⁷ El dato en sí no consta en los registros oficiales, pues no llegan a la desagregación contemplando la variable indígena, sino que es más bien un dato informal que repiten las autoridades.

pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta”, apostillando que ésta “deberá cumplir su función social y ambiental”. No obstante, como señala Suárez en otro lugar (2014), la campaña iniciada en el 2007 viajó en una única dirección. Siendo su objetivo materializar el derecho a la vivienda, y especialmente el acceso a una vivienda digna para los más pobres, el programa se limitó a alentar la propiedad privada mediante ayudas y facilidades crediticias a través del BIESS (banca pública) y la banca privada, generalizando así la deuda y la forma-mercancía de la vivienda, eludiendo las otras alternativas imaginables y programables a partir de la pluralidad recogida en el texto constitucional.

IV. Estado, colonialidad y globalización: desafíos del *sumak kawsay* y vulnerabilidades.

Los artículos en este monográfico de John Antón y François Houtart concluyen con un balance favorable pero precavido de los resultados hasta ahora obtenidos en Ecuador. John Antón discute desde una perspectiva afro lo que ha sido la historia étnica del Estado ecuatoriano. En el presente artículo, comencé mis reflexiones recordando la lucha haitiana conducida por los esclavos traídos de África, la primera rebelión exitosa en alcanzar la independencia. En Ecuador la esclavitud no fue abolida hasta 1851, más de cuatro décadas después de haberse separado de la corona española. Lejos de haber consenso en torno a la abolición, el constante conflicto desatado por los partidarios de la restauración de la esclavitud –comandados por los grandes terratenientes– al juntarse con el malestar por las negociaciones que se estaban realizando para cancelar la deuda con Inglaterra, la llamada “deuda de la independencia” –a cambio de tierras baldías, ingresos mineros y peajes–, desembocó en 1859 en una de las crisis nacionales más profundas que ha sufrido el país⁸.

El racismo, por supuesto, jamás ha desaparecido ni se ha convertido siquiera en un fenómeno marginal en Ecuador. La propia tradición estatal monoidentitaria, criticada en el artículo de Antón, refleja lo que con Stuart Hall (1996) podríamos considerar una “racialización de la formación social”, que en este caso intenta borrar su huella bajo el discurso unitario del mestizaje. Antón señala que el proyecto de construcción nacional y de ciudadanía jamás estuvo al margen de una jerarquización racial en cuya cúspide estaba lo blanco, justo abajo, por tener algo de blanco, lo mestizo y lo mulato; más abajo lo indígena y lo negro, y al fin el zambo, por además de carecer de “blanquitud” ser una mezcla de oscuros. Esta pirámide fue declinada de distinta manera a lo largo del tiempo. Su desmantelamiento es lo que está en juego.

Antón clasifica tres tipos de estado: el monocultural, con distintas formas y grados de exclusión de la ciudadanía de las “minorías” étnicas, y que se extiende desde comienzos del XIX hasta los finales del siglo XX; el pluricultural, instaurado por la Constitución de 1998; y finalmente, el plurinacional e intercultural que establece formalmente la Constitución de Montecristi. Estos dos últimos modelos estatales van en la dirección de desarmar políticamente la pirámide racial, pero mientras que el estado multicultural se limita al ámbito de las políticas del reconocimiento, el estado plurinacional y multicultural posibilita crear formas autogobierno y diversificar culturalmente los sistemas jurídicos, al tiempo que establece derechos colectivos y cuotas de representación, instrumentos, todos ellos, para facilitar lo que todavía es un trabajo por hacer: poner fin a la racialización de la formación social y política existente.

Houtart, por su parte, contempla el problema de la subalternización ya no desde la perspectiva nacional –en la que tanto afro-ecuatorianos como indígenas padecerían lo que se ha venido a llamar el *settler colonialism* (Wolfe, 2002. Pilkington; Bateman, 2011)– sino desde

⁸ La historia nacionalista conservadora a menudo ha querido borrar de este conocido episodio el componente esclavista, dando por sentado que la historia del esclavitud termina de una manera más o menos tranquila en el 1851; véase por ejemplo: Lara, 2010.

la perspectiva global, en la que Ecuador se encuentra subalternizado en el tablero geopolítico por potencias de mayor envergadura.

El tablero es algo que tener en cuenta. Dejado atrás en América Latina el periodo nacional-desarrollista con su modelo cepalino, dejadas atrás la Teoría de la Modernización que en Ecuador cuestiona la política del *sumak kawsay*, dejado atrás el momento de las dictaduras y luego de la hegemonía neoliberal y el Consenso de Washington, la situación que enfrenta el país es la de elegir alianzas en un mundo crecientemente interdependiente y multipolar. Podría decirse que las guerras de G.W. Bush significaron el último intento de imprimir al orden del mundo un carácter monárquico, es decir, orquestado por una única superpotencia (Negri; Hardt, 2006). Desde la caída del Mundo de Berlín, cuando esto parecía posible, año a año dicha pretensión se ha vuelto más difícil de mantener, dada la emergencia de los BRICS.

Houtart analiza la constitución del espacio-BRIC y sus procesos de integración, en especial económica, con la creación de un nuevo sistema financiero alternativo a Washington y al dólar. Encuentra en dicho espacio un lugar no carente de problemas y contradicciones. De hecho, EEUU y los BRIC se atraviesan mutuamente de múltiples maneras. Así como el gobernador del Banco Central de India es un Chicago Boy ex economista en jefe del FMI, por ejemplo, los BRICS han aumentan su contribución al fondo internacional para comprar peso decisivo en él. Houtart no duda en afirmar que, además, los mismos criterios poco ecológicos de una economía cortoplacista movida por el interés inmediato, rigen por igual en ambos bloques. No obstante, en la situación multipolar contemporánea, el espacio BRIC establece la posibilidad de una cooperación Sur-Sur que equilibre los pesos con el Atlántico Norte. Para Ecuador esta posibilidad podría ser determinante.

Después de reportar mejoras significativas en lo referido a la educación y la disminución de la pobreza durante los años del gobierno de Correa, insistiendo en la necesidad de reforzar las alianzas Sur-Sur, Houtart advierte acerca de la vulnerabilidad del actual modelo ecuatoriano. Su enorme dependencia del precio del petróleo es bien conocida (Acosta, 2012). La consigna del gobierno es “salir del extractivismo a través del extractivismo”. Pero muy poco se ha avanzado en lo que se ha convertido en un mantra: el cambio de la matriz productiva. No ha habido reforma agraria ni se ha disminuido el peso del sector primario. La universidad está sumida en un proceso de drástica y ambiciosa transformación, pero todavía sin cosechar frutos. Las expectativas ecológicas albergadas por el *sumak kawsay* se ven amenazadas, como apunta Houtart, por la promoción de las minas a cielo abierto, la explotación intensiva en químicos de grandes monocultivos, y ahora también, por la explotación de los yacimientos de crudo del Yasuní en la Amazonía.

Yasuní-ITT fue, precisamente, uno de los “proyectos emblemáticos” con los que la “Revolución Ciudadana” se dio a conocer al mundo. Quizás no tuvo tanto eco mediático como el asilo concedido al fundador de WikiLeaks Julian Assange, o las medidas con las que el gobierno de Correa reaccionó antes los acreedores internacionales para renegociar la deuda externa. Y sin embargo, no era menos importante. En nombre del buen vivir se reivindicaba por primera vez “el valor de no hacer nada” (Ramírez, 2010: 62), el valor de no extraer el crudo para así dejar que la fábrica amazónica siguiese produciendo principios activos y aire respirable, entre otras cosas. Y el derecho, por consiguiente, a recibir por este beneficio del que todo el planeta disfruta, una renta proveniente de otros estados ricos en capital, pero pobres en bosques y altamente contaminantes.

Aquí, el *sumak kawsay* superaba las fronteras nacionales para devenir global e incidir en el derecho internacional con medidas que apuntaban al disfrute ecológico común y la disminución de las desigualdades económicas en nombre de la “deuda ecológica” (pues – prosigue el discurso– los países que más consumen, quienes más tienen, más contaminan y privan a los que menos tienen de un entorno planetario saludable). Claro que la fuerza de las ideas por sí misma no es suficiente. La República del Ecuador estableció una cifra mínima

que debía recibir, 3600 millones de dólares, como condición para no remover el suelo amazónico. Solo la comunidad internacional parecía poder salvar la selva. Pero, entre ingresos y compromisos de pago, Ecuador no obtuvo nada más que la décima parte. La respuesta internacional no fue la esperada. Sin embargo, el entusiasmo despertado en el país era enorme. La decisión final de comenzar a explotar el Yasuní propició protestas en Ecuador y la reivindicación de una consulta popular –siguiendo la tradición de referéndums instaurada por el propio gobierno– que presumiblemente diría no a la extracción con un amplia mayoría. Pero en este caso el ejecutivo se opuso a dar la voz al pueblo.

El ejemplo del Yasuní no demuestra otra cosa que para salir del *impasse* de la teoría es necesario desatascar las prácticas, y que para ello el *sumak kawsay* ha de seguir renovando sus fuerzas tanto en lo local como en lo global, enfrentado todas las paradojas.

Bibliografía.

ACOSTA, Alberto

2012 “El retorno del estado”, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=148524> (Consulta: 05-01-2014).

2005 “Ecuador: Ecos de la rebelión de los forajidos”, en *Nueva Sociedad*, 198: 42-54.

APPELBAUM, Nancy; MACPHERSON, Anne; ROSEMBLATT, Karin (eds.)

2003 *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

ARENDT, Hannah

2009 *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

2006 *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

BECKER, Marc

2011 “Correa, Indigenous Movements, and the Writing of a New Constitution in Ecuador”, en *Latin American Perspectives*, 176, 38: 47-62.

CANESSA, Andrew

2006 “Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity”, en *Bulletin of Latin American Research*, 25, 2: 241-263.

CASAS-CORTÉS, María Isabel

2005 “Reclaiming Knowledges/Reclamando Conocimientos: Movimientos Sociales y la producción de saberes”, en *Latin American Studies Association Forum*, 36, 1: 14-17.

CASAS-CORTÉS, María-Isabel; OSTERWEIL, Michal; POWELL, DANA

2008 “Blurring the Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in Social Movement Research”, en *Anthropological Quarterly*, 81,1:17-58.

CASTEL, Rober

2004 *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.

CHATTERJEE, Partha

2004 *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*. New York: Columbia University Press.

CLARK,

2007 “Raza, «cultura» y mestizaje en el primer censo de Ecuador”, en De la Cadena, M. (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*: 153-176. Papoyán: Enviñón.

CODAE

2008 *Propuesta de los afroecuatorianos a la Asamblea Constituyente*, en <http://issuu.com/codae.siet/docs/name63cb24> (17-02-2014).

CONAIE

2007 *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y linea-*

mientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico. Quito: CONAIE.

CORREA, Rafael

2013 *Ecuador: de Banana Republic a No República*. Bogotá: Random House Mondadori.

CORTEZ, David

2010 “Genealogía del «buen vivir» en la nueva constitución ecuatoriana” en Fornet-Betancourt, R. (ed.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute: 227-248*, <http://repositorio.uasb.edu.ec> (17-02-2014).

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian

2013 *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.

DE CERTEAU, Michel

1999 *La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

DE LA CADENA, Marisol

2010 “Indigenous Comopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond «Politics»”, en *Cultural Anthropology*, 25, 2: 334-370.

DE LA CADENA, Marisol (ed.)

2007 *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Papoyán: Enviñón.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

2012 “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en Sousa Santos, B. y Jiménez G., *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador: 13-50*. Quito: Abya Yala.

DONZELOT, Jacques

2007 *La invención de lo social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

DUBOIS, Laurent

2012 *Haiti: The Aftershocks of History*. New York: Metropolitan Books.

2005 *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

ESCOBAR, Arturo

2011 “¿«Pachamámicos vs. Modernicos»?”, en *Tabula Rasa*, 15: 265-273.

2008 *Territories of Difference: Place. Movements. Life. Redes*. Durham, NC: Duke University Press.

FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón

2014 *Deus ex machina. Animales, dioses y máquinas en la génesis de la soberanía moderna, la economía y el liberalismo político*. Barcelona: Melusina.

2011 “Las políticas de la multitud. De la antropología reflexiva al movimiento por una democracia real”, en *ETNICEX*, 2: 53-76.

FOUCAULT, Michel

2007 *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FISCHER, Sybille

2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC: Duke University Press.

HAIDEN, Tom (ed.)

2002 *The Zapatista Reader*. New York: Nation Books.

HALL, Stuart

1996 “Race, articulation and societies structured in dominance” en Baker, H.; Diawara, M. y Lindeborg, R., *Black British Cultural Studies: A Reader: 16-60*. Chicago: The Chicago University Press.

- HOUTART, François
2011 “El concepto de *sumak kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, en <http://alainet.org/active/47004&lang=es> (Consulta: 05-01-2013).
- HUANACUNI, Fernando
2010 *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- GUDYNAS, Eduardo
2011 “Buen Vivir: Today’s Tomorrow”, en *Development*, 54, 4: 441-447.
- GOODALE, Mark; POSTERO, Nancy
2013 *Neoliberalism, interrupted. Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.
- JAMES, Cyril Lionel Robert
1980 *Los jacobinos negros*. Madrid/México: Fondo de Cultura Económica.
- KLEIN, Naomi
2007 *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós.
- LARA, Jorge Salvador
2010 *Breve historia contemporánea del Ecuador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LATOUR, Bruno
2013 *Investigación sobre los modos de existencia*. Buenos Aires: Paidós.
2007 *Nunca fuimos modernos*. Madrid: Siglo XXI.
- LE QUANG, Matthieu; VERCOUTÈRE, Tamia
2013 *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- LOMNITZ, Claudio
2007 “Foundations of the Latin American Left”, en *Public Culture*, 51, 3: 23-28.
- LOVELOCK, James
1985 *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Orbis.
- MARCUS, George
1998 *Ethnography Through Thick & Thin*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- MEDINA, Javier (ed.)
2001 *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: Proyecto de Apoyo a la Planificación y Gestión Participativa Municipal.
- MIGNOLO, Walter
2005 *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MINTZ, Sidney
1985 *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria
2004 *EZLN. EL fuego y la palabra*. Buenos Aires: Tinta de Limón.
- NEGRI, Antonio
1994 *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael
2009 *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
2006 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debolsillo.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael; MEZZADRA, Sandro
2013 *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO.
- PILKINGTON, Lionel; BATEMAN, Fiona
2011 *Studies in Settler Colonialism: Politics, Identity and Culture*. New York: Palgrave Macmillan.

- POWER, Michael
1999 *The Audit Society*. Oxford: Oxford University Press.
- PRIETO DEL CAMPO, Carlos
2012 “Ecuador, el fulgor de la complejidad”, en <http://www.universidadnomada.net/spip.php?article387> (Consulta: 05-01-2014).
- RAMÍREZ, René
2012a *La vida (buena) como riqueza de los pueblos*. Quito: IAEN.
2012b *La felicidad como medida del buen vivir en Ecuador*. Quito: SENPLADES.
2010 “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, en *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*: 55-73. Quito: SENPLADES.
- RESTREPO, Eduardo
2010 “Independencia, ¿para quién? Esclavización, raza y subalternidad”, en *Revista Textos y Sentidos*, 1: 27-38.
- ROSE, Nikolas
2007 *Powers of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SADER, Emir
2009 *El nuevo topo. Los cambios de la izquierda latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.
- SEN, Jai; ANAND, Anita; ESCOBAR, Arturo; WATERMAN, Peter (eds.)
2004 *El Foro Social Mundial: Desafiando imperios*. Barcelona: El Viejo Topo.
- SITUACIONES
2003 *Argentina. Apuntes para un nuevo protagonismo social*. Barcelona: Virus Editorial.
- SUÁREZ, Maka
2014 “La vivienda más allá de la propiedad privada”, en prensa.
- THOMPSON, William Irwin (ed.)
1989 *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Kairós.
- TSING, Anna Lowenhaupt
2007 “Indigenous Voice” en De la Cadena, M. y Sartn, O. (eds.), *Indigenous Experience Today*: pp. 33-67. Oxford/New York: Berg.
- YASHAR, Devorah
2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VV.AA.
2004 *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WALSH, Catherine
2012 “The Plurinational and Intercultural State: Decolonization and State Re-founding in Ecuador”, en *Kult 6*, Special Issue: 65-84.
2009 *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- WOLFE, Patrick
2002 *Settler Colonialism*. New York: Bloomsbury Academic.
- WU MING
2002 *Esta revolución no tiene rostro*. Madrid: Acuarela.
- ZIBECHI, Raúl
2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta de Limón.