

EL BUEN VIVIR ¿POLÍTICA NACIONAL O MODELO COMUNITARIO? LA VIABILIDAD DE IMPLEMENTAR UN MODELO DE BUEN VIVIR EN ECUADOR

BUEN VIVIR: NATIONAL POLICY OR COMMUNITY MODEL? THE FEASIBILITY OF IMPLEMENTING A MODEL OF BUEN VIVIR IN ECUADOR.

fecha recepción: 16 de marzo de 2022 / fecha aceptación: 31 de mayo de 2022

Juan Carlos Páez Vieyra¹ y Francisco Javier Leyva Ortiz²

Cómo citar este artículo:

Páez Vieyra, J. C. y Leyva Ortiz, F. J. (2022). El Buen vivir ¿política nacional o modelo comunitario? La viabilidad de implementar un modelo de Buen vivir en Ecuador. *Revista Pensamiento y Acción Interdisciplinaria*, 8(1), 73-89. <https://doi.org/10.29035/pai.8.1.73>

Resumen

La presente investigación analiza si, en el estricto sentido, es viable la adaptación de un modelo de desarrollo comunitario indígena del Buen vivir en el nivel nacional, como lo propuso el gobierno de Rafael Correa en Ecuador, comparando las medidas que se implementaron en este país con los modelos de Buen vivir de comunidades indígenas de Latinoamérica, tomando como caso de estudio empírico el de la comunidad de Pampahuasi, en Apurímac, Perú y usando como marco teórico las propuestas de extractivismo de Acosta y Gudynas.

Palabras clave: Buen vivir, desarrollo sostenible, pueblos indígenas, Gobernanza comunitaria.

Abstract

The present investigation analyzes if, in the strict sense, the adaptation of the indigenous community development models of Buen vivir in the national level is feasible, as the government of Correa proposed in Ecuador, comparing the policies that were implemented in this country with the Buen vivir models from indigenous communities in Latin America, taking as empirical case study the community of Pampahuasi, in Apurímac, Peru, using using as a theoretical framework of extractivismo proposals of Acosta and Gudynas.

Keywords: Buen vivir, sustainable development, indigenous people, community governance.

1 Mexicano, Doctor en Ciencia Política, profesor en el Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente (ITESO), investigador en la Comisión Estatal de Derechos Humanos. Guadalajara, Jalisco, México. Correo electrónico: jcpaez@iteso.mx.

2 Mexicano, Maestro en Relaciones Económicas Internacionales y Cooperación, por la Universidad de Guadalajara, actualmente investigador en la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco. Guadalajara, Jalisco, México. Correo electrónico: xj.leyva@gmail.com



A Trinidad Cruz Pérez
Defensor incansable del territorio tzeltal, en Chiapas

Introducción

Existen varias versiones del Buen vivir a lo largo de Latinoamérica, al punto que se le identifica de manera indiscriminada con aquella visión imbricada a la cultura de los pueblos indígenas; sin embargo, el Buen vivir como filosofía se fue convirtiendo poco a poco a inicios del siglo XXI en un concepto académico. Gracias a la reflexión teórica que más adelante se expone, que comenzó en este nuevo milenio, no solo se habría creado la visión de desarrollo sostenible en el seno de las Naciones Unidas sino que, paralelamente, ya se hablaba del Buen vivir en los congresos académicos latinoamericanos y mundiales; parte de ello tenía que ver con el importante empuje que autoridades gubernamentales de Ecuador y Bolivia habían hecho del concepto en sus respectivos países. El Buen vivir ha pasado por varias dimensiones, una primera que es un modo de vida indígena, que refiere a una visión propia del mundo quechua y aymara, una segunda que refiere al ecologismo, es decir, la construcción teórica de un discurso pro medio ambiente, y con una fuerte crítica al modelo del desarrollo económico, ahí se encuentran Gustavo Esteva, Alberto Acosta, Arturo Escobar y Eduardo Gudynas. De ahí se pasa una tercera dimensión del Buen vivir que es la de la política, particularmente en el concepto político ideológico, que Rafael Correa denominó el socialismo del Buen vivir, como modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo que en nuestros pueblos amerindios solo trajo pobreza y desigualdad. En esa construcción del Buen vivir como política pública fueron fundamentales Gudynas y Acosta, acompañando los esfuerzos por convertir este modo de sustento en un modelo de economía política.

Desde esta lógica, dicha ideología se basaba en la cultura tradicional de los pueblos para conseguir un desarrollo tanto sostenible como soberano. Sin embargo, ¿es eso posible? Por ende, la pregunta guía de este trabajo es: ¿se puede proyectar el modelo de desarrollo comunitario de Buen vivir a una política de dimensiones nacionales como eje del desarrollo de un Estado? Por tal razón este trabajo analizará dos casos: por un lado, el modelo implementado por Rafael Correa para llevar el Buen vivir a política nacional en el Ecuador, desde ahí revisaremos los pasos que se tuvieron que dar desde armonizar el marco jurídico, por medio de la Constitución de Montecristi, y posteriormente por medio de una política pública diseñada desde el Plan Nacional de Desarrollo y el Plan Nacional para el Buen vivir. Por otro lado, y justamente partiendo de la hipótesis de que el Buen vivir es factible como modelo de desarrollo comunitario, revisamos el caso de Pampahuasi, en el Departamento de Apurímac, en Perú. Hemos escogido este caso como una situación exitosa de implementación de Buen vivir, en tanto que es una comunidad que produce y consume racionalmente en equilibrio con la Tierra. Desde nuestra perspectiva, la acción comunitaria de Pampahuasi se ajusta



a un modelo de Buen vivir, y contempla justo las características de ser en un entorno local y comunitario, lo que le permite una aplicación óptima. Por lo tanto, describimos ambos casos, no con el afán de compararlos, dado que no tienen dimensiones para hacerlo, pero sí para analizar en virtud de la pregunta guía los elementos que facilitan la implementación del Buen vivir en un entorno local y los elementos que limitan la posibilidad de generar una política nacional de Buen vivir, dada la mayor dependencia al exterior que tiene una economía nacional.

Marco referencial: Definición del concepto de Buen vivir

Cuando se escucha el concepto de Buen vivir se vienen varias ideas a la cabeza: desde el asumir que se habla de un estilo de vida que llevará al bienestar y la felicidad a quienes tengan nociones de la relación de este término con los pueblos indígenas. Sin embargo, ¿qué es estrictamente el Buen vivir y por qué hoy en día, hay países, como Ecuador, que hasta lo elevaron a rango constitucional? ¿Y realmente se puede decretar esto en una Constitución?

Gudynas y Acosta ya identificaban la variedad de propuestas de Buen vivir en Sudamérica: “En el Ecuador se le expresa como Buen vivir o *sumak kawsay* en kichwa, mientras que en Bolivia se le invoca como vivir bien, *suma qamaña* en aymara, ñandereko en guaraní y *sumak kawsay* en quechua” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 71). Lo que hace que sea más incierto el poder encontrar una definición homogénea, donde todas compartan rasgos en común.

Incluso, hay casos de modelos de desarrollo indígenas que se siguen descubriendo a los ojos occidentales. Por ejemplo, en México un servidor realizó una visita a la Sierra Wixárika³, lugar donde viven indígenas del pueblo del mismo nombre con la misión de dar un taller sobre la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible a dicha población. Sin embargo, ¿cómo hablarle a un grupo de líderes comunitarios indígenas sobre desarrollo sostenible? Sabiendo que las comunidades indígenas ya llevan en su vida cotidiana prácticas de sostenibilidad, cuidado y salvaguardia de la Madre Tierra, ¿cómo se les iba a enseñar algo que el mundo occidental había descubierto hace apenas unas décadas atrás? Así que, en ocasión de esa charla, se les preguntó a dos colegas de trabajo, ambos wixárikas, y se comenzó a discutir cuál sería el término más cercano al desarrollo sostenible en la Sierra wixárika. Llegaron a una conclusión: que en lengua wixárika también existía un concepto denominado: *tepuku'tet+kani Aix+iyari* y que significa “estemos viviendo de un modo feliz” cercano al de buena vida. Es decir, puede ser que también tengan su propio modelo de desarrollo de Buen vivir; pero ¿tendría similitud con los conceptos del *sumak kawsay* de las etnias quechuas de la región andina?

3 La etnia wixárika o huichola, son el grupo étnico mayoritario en el estado de Jalisco, y cuenta con un territorio ancestral (previo a la conquista española) que circunda los estados de Nayarit, Durango, Zacatecas, Jalisco y San Luis Potosí, habitando en el oeste central de México. Su mayoría habla lengua wixárika y es una de las culturas que se ha conservado más pura a lo largo de 500 años.



Cardoso-Ruíz, Gives-Fernández, Lecuona-Miranda y Nicolás-Gómez (2016) argumentan que, como tal, no hay un origen claro y definido por parte de un grupo indígena sobre qué es el Buen vivir y, por ende, puede ser difícil determinar si existen similitudes entre un modelo y otro:

El origen del concepto es incierto, a tal punto que la antropóloga británica A. Spedding afirma que “el suma qamaña no existe en la realidad etnográfica ni popular; no existe fuera de la cabeza de algunos intelectuales ilusos; [...] es una especie de fantasía de puros valores de uso, donde el valor de cambio está ausente” (Spedding, 2013). De acuerdo a sus afirmaciones y otras voces críticas –dice Andrés Uzeda (2009)– se trataría de una manifestación o discurso culturalista de las elites intelectuales aymaras, formadas en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica. (p. 4)

Como bien se vio, están tomando el ejemplo del *suma qamaña* ya que, cuando se investiga a fondo el concepto de Buen vivir, se puede notar que este nombre es una forma en la que se ha englobado a aquellos modelos de desarrollo indígenas, específicamente latinoamericanos, puesto que es en Bolivia y en Ecuador justamente donde nace esta intención de reivindicación indígena en el siglo XXI elevada al rango presidencial: suma qamaña es desde la perspectiva aymara, en Bolivia, mientras que *sumak kawsay* es en quechua y fue el usado en la política ecuatoriana. Por este motivo, ambos modelos son, hasta ahora, los más difundidos en Latinoamérica y es que, según Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara:

Las emergencias discursivas del Buen vivir pueden considerarse como fenómenos top-down, que irían desde las élites intelectuales de las sociedades latinoamericanas hasta las bases de los movimientos sociales de la región y, en algunos casos, desde los gobiernos de corte revolucionario (Ecuador, Bolivia, Nicaragua...) hasta el conjunto de la población de sus países. (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017, nota 6)

Es decir, este concepto es más bien usado como una propuesta contrahegemónica frente al neoliberalismo y a Occidente, lo que queda entredicho por Cortez (2011):

La construcción discursiva del *sumak kawsay* ocurre en el marco de la consolidación del capitalismo en términos de globalización y los consiguientes efectos negativos generados por la aplicación de programas neoliberales en la región. En este contexto, se destaca el protagonismo alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano, entre otros, así como también un contexto internacional que agudizó los debates en torno al sentido



histórico y político de la celebración de los 500 años en 1992, especialmente respecto a las poblaciones originarias. Además, es una época en la que se articula una cierta sensibilidad ambiental que se expresó en eventos como la cumbre de Río en 1992, impulsando una agenda internacional que buscaba alternativas ante el fracaso de programas de desarrollo inspirados en los viejos postulados del industrialismo. (p. 5)

Entonces, más allá de esta parte discursiva, ¿qué elementos se pueden identificar verdaderamente como propios del Buen vivir en los pueblos indígenas y que sean considerados como valores compartidos entre la mayoría de ellos? Una definición muy general nos la proporcionan Cardoso-Ruiz, Gives-Fernández, Lecuona-Miranda, Nicolás-Gómez (2016):

El Buen vivir es vida en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del Cosmos y de la existencia, entendiendo que todo está en equilibrio. El Buen vivir significa saber existir y cohabitar, que no hay vida más que en relación con todas las formas de vida animada e inanimada, ya que la humanidad misma es naturaleza. Como todo está en equilibrio, no se puede vivir bien si los demás o alguien vive mal, o si para satisfacer necesidades vanas se deteriora o destruye la Madre Naturaleza. (p. 6)

Volvemos nuevamente a esta concepción de que el Buen vivir es la sabiduría indígena, haciendo especial énfasis en su relación armónica con la Madre Naturaleza, sin importar lo diferente que pueda ser entre un pueblo indígena u otro debe proponer este elemento, un desarrollo sostenible basado en el profundo respeto por la Madre Naturaleza y buscar que las acciones de explotación de recursos no sean desde esta perspectiva neoliberal extractivista.

El extractivismo lo define Acosta como “aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación” (Acosta, 2011, p. 5). Por otro lado, Gudynas lo complementa argumentando que es “una extracción de recursos por medios que implican mayores impactos sobre el ambiente, tales como deforestar la selva para la ganadería o la megaminería a cielo abierto” (Gudynas, 2015, p. 11) y, finalmente, Machado hace la observación de las consecuencias de la relación entre ser humano y naturaleza en este proceso de extracción de recursos, catalogándolo como: “un profundo proceso de des-territorialización, transformaciones ecológicas, desplazamientos de poblaciones junto con sus prácticas productivas y culturales que hacen parte inescindible de este permanente proceso de reproducción del capital” (Machado Aráoz, 2017, p. 276).



Es así como el Buen vivir se ha ido identificando como aquella respuesta a estas prácticas, pero ¿es solo una perspectiva ecológica o cuenta con mayores elementos sociales y culturales? Existen casos, como el del pueblo tzeltal⁴ de Chiapas, México, con el concepto *lekil kuxlejal* que se refiere a la vida buena, y está ligado a su vez al concepto de la paz, una paz sagrada (*slamalil k'injal*) que está unida al *kuxlejal*, nos dice Antonio Paoli (2010, p. 71), dicho concepto es traducido como paz, pero que su significado es un conjunto de varios elementos: *lamal* que significa silencio y *kinal* que significa medio ambiente, por lo que el pueblo tzeltal lo traduce como la paz en el medio ambiente. Ese medio está constituido por entes, personas y objetos, es decir la posesión de *slamalil kuxlejal* es un “sujeto colectivo, una congregación de personas [...] (que) [...] se influyen mutuamente y conforman la comunidad”. (Paoli, 2010, p. 72). Por lo tanto, es un estado de armonía del ecosistema y de la propia comunidad de personas, dice Paoli (2010), realidad colectiva donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas en el *lekil kuxlejal*, “como un conjunto de condiciones ecológicas y morales, donde ambos factores se interdeterminan” (p. 77). Ejemplo de ello son sus cantos tradicionales, en los que sus madres y padres decían que “si maltratamos el trabajo de Dios” no durará nuestra vida.

Es decir, un modelo de Buen vivir no basta únicamente con las propuestas ecológicas, debe complementarse con una serie de valores compartidos comunitarios de solidaridad y apoyo entre las propias personas. Es una conexión con la naturaleza, pero también entre las personas que habitan el mismo territorio. Un sentido de pertenencia a la naturaleza y a la comunidad.

Es así como los mismos Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara argumentan que “existen al menos tres maneras de entender el Buen vivir: una indigenista y *pachamamista* (que prioriza como un objetivo la identidad), otra socialista y estatista (que prioriza la equidad), y una tercera, ecologista y posdesarrollista (que prioriza la sostenibilidad)” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017, párr. 3).

En este sentido, pareciera que es importante diferenciar el Buen vivir auténticamente indígena de aquel que fue ya propuesto por gente que no proviene propiamente de un pueblo o comunidad indígena y que ha sido llevado como una adaptación para Occidente del concepto mismo, traducido en políticas de corte más político y ambientalista que las que están acostumbradas tradicionalmente en Latinoamérica. Es decir, estamos tratando con dos modelos de Buen vivir y, justamente, el que se intenta aplicar a nivel constitucional en Ecuador va de la mano con el segundo.

Esa pregunta sobre si el Buen vivir se trata de sabiduría ancestral o de propuesta filosófica reciente y, al final de todo, cuál es la definición más apropiada, podría

4 El pueblo tzeltal es uno de los 7 grupos étnicos que habitan en el estado de Chiapas, al sur de México, este se cuenta como uno de las culturas heredadas de la antigua civilización maya, es el principal idioma maya de Chiapas, relacionado con las lenguas cholán de las tierras bajas, en el Clásico Maya, que habitó ciudades importantes como Toniná. Su población actual es de 278,000 habitantes en los municipios de Ocosingo, Las Margaritas, Palenque, Tenejapa y Altamirano.



ser respondida como: un conjunto de saberes tradicionales que han sido pasados de generación en generación entre los pueblos indígenas, pero que apenas en años recientes se intentó aglutinar en una serie de normas, conocimientos y prácticas, en un solo modelo de desarrollo homogéneo y estructurado. Desde el punto de vista de la epistemología del sur de Boaventura de Sousa sería el hecho de querer traducir la sabiduría ancestral indígena a la ciencia occidental, bajo las categorías cartesianas que justamente dividen el conocimiento entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza, y aun así estas las dividen en ecología, tecnologías, agricultura, geografía y economía, entre otras, en una epistemología de la ceguera (De Sousa, 2009, p. 62) donde la sabiduría antigua se ha desdeñado, y es que el Buen vivir armoniza el estilo de vida, la producción agrícola, el uso de suelos y tierras, la protección y cuidado de la madre Tierra y la felicidad colectiva de los pueblos, en un concepto.

Por lo tanto, para analizar si ambas propuestas de Buen vivir son compatibles, la estatal, como la propone Ecuador, y la comunitaria, se propone tomar como caso de estudio a una comunidad indígena quechua, justamente aplicando un estilo de vida o *kawsay*, como el que Ecuador intentó implementar a nivel nacional basado en esta misma sabiduría quechua, para identificar sus elementos de Buen vivir y ver si son compatibles, por lo que se seleccionó el caso de Pampahuasi, en Perú.

El Buen vivir, el problema de las dimensiones de aplicación

Primeramente, hay que volver a recalcar que, por un lado, el Buen vivir como práctica es comunitario por naturaleza, es una práctica que se puede dar en comunidades campesinas e indígenas, donde el componente cultural es diferenciado al de Occidente, es decir, al productivista. Ello, en función de que el aprovechamiento irracional de los recursos naturales de un territorio se lleva a cabo debido a la ganancia económica que se da en una lógica de mercado. En las comunidades indígenas y campesinas cuya culturalidad es distinta, es decir donde se aprovechan recursos naturales con el fin de autoconsumo, o en todo caso de trueque, es decir, una práctica tradicional de los pueblos indígenas latinoamericanos que refiere al intercambio de productos y que era una práctica común incluso en los pueblos europeos previo a la Revolución Industrial.

Por lo tanto, primero se expondrá el caso de Pampahuasi, en Perú, una comunidad donde apenas se implementó hace menos de una década este modelo de desarrollo en clave de Buen vivir o *Sumak Kawsay*, se identificarán los elementos que hicieron que se pudiera considerar un caso exitoso, basados en la teoría extractivista mencionada anteriormente, para compararlos, después, con los elementos que el presidente Correa realmente pudo implementar en la realidad ecuatoriana.



Aplicación del modelo de Buen vivir en un entorno comunitario: El Caso de Pampahuasi, en Apurímac, un caso exitoso de Allin Kawsay

Este es un caso relevante de implementación del Buen vivir en el sur del Perú en el Departamento de Apurímac, provincia de Grau, Distrito de Pataypampa. Llama la atención, por su interesante ejecución, misma que duró 8 años en tres fases y en la que participaron dos organizaciones de la sociedad civil: por un lado, la organización no gubernamental Madre Coraje y, por otro, CEPRODER. Sin embargo, es importante ahora mismo mencionar algunas características de esta comunidad andina donde se implementó: como antecedente cabe señalar que dicho territorio ha sufrido los embates propios de la agricultura de todo nuestro continente, como la erosión causada por la agricultura, pero también efectos producidos por el cambio climático que ha ido generando sequía, desertificación, acortamiento de las lluvias y disminución de la capacidad productiva de la tierra. No obstante, del análisis del proyecto mismo (Rojas, 2012) se observa que los campesinos aún conservan, por un lado, su racionalidad productiva, es decir, no se exceden en la producción y cuidan la rotación de sus tierras por medio de la diversidad productiva, herencia sabia del uso de la tierra, seguramente desde épocas prehispánicas, de los pueblos andinos. Por otro lado, la población del territorio donde se implementó oscila entre los 3,000 habitantes (otro rasgo que permite pensar en un buen desempeño del Buen vivir), siendo hablantes tanto de quechua como de español.

En el antecedente directo de la sistematización a la que tuvimos acceso del proyecto de la Cuenca de Pampahuasi, se observa que la organización comunitaria campesina se encontraba fuertemente destruida desde la década de 1970's y muchos gobiernos posteriores hicieron lo propio por mantenerles desunidos; sin embargo, es claro que la organización comunitaria es clave para la consecución positiva del Buen vivir, por ello el proyecto que aquí analizamos tuvo como su primer objetivo el fortalecimiento del tejido comunitario y la gobernanza de bienes comunes. En su análisis se consideraron no solo factores ambientales como afectaciones a la ganadería, sino también otros como son “el decaimiento progresivo del sistema social andino, debido a la pérdida de eficiencia de la agricultura y la ganadería”. (Rojas, 2012, p.34)

El proyecto, al que ellos mismos denominan como *Allin Kawsay* –que quiere decir: gobernanza para la vida–, implementó dos procesos importantes. Por un lado, regresar poco a poco a los sistemas tradicionales de agricultura y de manejo sostenible del agua, como se hacía antiguamente y, por otro lado, la planificación del desarrollo local. Ello llevó a un segundo proyecto sobre manejo y gestión del agrosistema de la microcuenca del Pampahuasi. Desde la lógica del desarrollo sostenible, se buscó empatar con el desarrollo rural, abordando los temas ambientales con los sociales, mejorando la producción sostenible de la ganadería y haciendo buen uso de las parcelas integrales. Ello requiere poner



reglas al uso de la tierra, cercado de áreas de pastoreo, aumentar la reforestación y la conservación de manantiales y veneros de agua. Todo ello no hubiese sido posible si no se intencionaba un fuerte componente de capacitación individual y colectiva de los campesinos, fortaleciendo tanto capacidades individuales como colectivas para la organización y la producción. A esto le denominaron “manejo y gestión del *ecoagrosistema* de la microcuenca” (Rojas, 2012, p. 49).

Dentro de los grandes resultados del proyecto, se logró que 120 familias diversificaran su producción agropecuaria, eso es fundamental para el Buen vivir, lo que incluso estaba plasmado en el Plan Nacional del Buen Vivir de Ecuador, pero no llegó a realizarse de forma exitosa, como se verá a continuación. El proyecto del Pampahuasi enfatizó más educación, más recursos y poner atención sobre el manejo sostenible de los recursos, como los hídricos (generando nuevas formas organizativas de gestionar el agua, como comités de riego), se mejoraron los sistemas de agua potable, de drenajes y se mejoró la calidad de las viviendas en dichas comunidades, con la masiva participación de los jóvenes y las mujeres, poniendo el ejemplo de que la transferencia de administración de bienes y servicios a las comunidades locales sí puede ser benéfico, como se intentó hacer en la Constitución de Montecristi en el Ecuador. Se reactivó la organización comunal y ello mejoró la gestión pública local. Es importante destacar que, a tres años del proyecto, se superó la seguridad alimentaria de dicho territorio, lo que hubiera sido impensable antes de su inicio. Entre los beneficios directos está el que las familias puedan comer de lo que producen, que tengan excedentes para venta, ese recurso económico les sirva para mejorar sus casas y su educación, y eso les genere, además, otros aspectos fundamentales: disminución de conflictos intracomunitarios, reducción de la violencia intrafamiliar, repoblamiento de territorios que fueron abandonados en tiempos de la lucha armada y, al tiempo, disminución de población migrante expulsada por la pobreza.

Cada día más las familias de ese territorio se fueron involucrando en los proyectos, diversificando sus formas de producción, por ejemplo con invernaderos, hortalizas a campo abierto, mejorando su alimento de autoconsumo y de venta en el mercado local. Dinamizando, además, su relación con el mercado, unos venden verduras y otros venden productos del ganado vacuno. Ahí un elemento clave fue el asociativismo que se fue dando entre campesinos para la producción y venta de sus productos. Mientras, estos continuaban su capacitación en temas como comercialización y mercado, para mejorar su incidencia local y a la vez ser más eficientes en su administración. Todo ello llevó a que las familias vivieran la transformación de sus condiciones de vida, lo que influyó en la transformación de la comunidad: por vez primera en muchos años esta población volvió a pensar en el futuro, en una planeación a largo plazo.

Un componente fundamental de este proyecto, que no podemos dejar de mencionar, es la amplia participación de organismos de la sociedad civil



en conjunto con la población y, particularmente, con los comuneros; ello es importante mencionarlo en una lógica de gobernanza de los bienes comunes, pues esta señala que, a mayor participación de las personas en el ámbito local y a mayor administración de bienes públicos por los comuneros, mejor y más justa será su distribución, es decir, el proyecto aquí mencionado no involucró la participación directa de instituciones gubernamentales para ser eficiente. Ello, que en sí mismo representa un proyecto de gobernanza comunitaria (*Allin Kamachiquc*), representa como señalamos anteriormente, desde su propia visión, el *Allin Kawsay*, es decir, gobernanza para la vida.

Ahora bien, este componente social de gobernanza y el componente ecológico serán clave para analizar si la propuesta de Correa pudo hacerse efectiva frente a las prácticas extractivistas neoliberales, o qué elementos hicieron falta para poder dar este giro hacia un gobierno comunitario en clave de Buen vivir.

Aplicación del modelo del Buen vivir a nivel nacional, el caso Ecuador

Lo que hemos descubierto de los ejemplos más conocidos actualmente como la Constitución de Montecristi ecuatoriana y el modelo boliviano es que el Buen vivir tiene límites cuando de políticas nacionales se refiere. Aunque el hecho de que una Constitución considere los derechos de la Madre Tierra es positivo, ello, no obstante, debe conllevar a una lógica de modificación del sistema de aprovechamiento agroindustrial en torno a los recursos naturales del Ecuador. Esto es un primer nivel de implementación nacional, lo que incluye, o debería incluir, a recursos estratégicos como el petróleo, los minerales. Como justamente dice la propia Constitución: el mismo Plan Nacional de Desarrollo 2007–2010 de Ecuador consideró la ruptura con el Consenso de Washington debido a que el gobierno de Rafael Correa consideraba, en 2007, la alternativa del *socialismo del Buen vivir* como opción de política económica a las políticas estabilizadoras, de reducción de las instituciones del Estado y de ajuste financiero que las instituciones del Consenso plantean. En principio, ello es positivo; sin embargo, la práctica vuelve a complejizarse dada la necesidad de explotar las *commodities* para el mercado de exportación de bienes primarios que requiere Ecuador y, sobre todo, de su mayor bien primario de exportación del que depende su economía: el petróleo. Las exportaciones petroleras en dicha nación son superiores al 50 % del valor total de estas a nivel nacional (esto a partir del boom petrolero que tuvo el país desde mediados de la primera década del siglo XXI). Otras *commodities* del sector agroalimentario representan un 23 % (café, plátano y cacao), así como el pescado y otros productos del mar representan un 14 %. Lo anterior aunado al modelo de dolarización de su economía que heredó la primera administración de Correa en 2007. El dato más contundente es que al 2012 al menos el 90 % de las exportaciones eran bienes primarios y petróleo.



La Constitución de Montecristi, tiene varios aciertos, como por ejemplo: *“Que transforme a las instituciones, sus relaciones con la sociedad y el mercado y los procesos de elaboración de políticas públicas”* en una lógica de Buen vivir y respeto a los derechos humanos (Constitución 2008, Art. 280). El modelo de esta Constitución fue muy relevante *“como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza”* (Acosta, 2010, p.13).

Uno de ellos ha sido el modelo de descentralización de funciones federales al ámbito local (gobiernos autónomos descentralizados, los denominados GAD); ello representó una oportunidad para el modelo de desarrollo sustentable que preveía la Constitución y el Plan Nacional de Buen Vivir (que en la práctica es el Plan Nacional de Desarrollo de Ecuador), como vimos en el caso exitoso de Apurímac, como ese elemento ha sido fundamental para el éxito de implementación del Buen vivir en un proyecto comunitario.

La Constitución generó procesos poniendo énfasis *“en continuar y “profundizar los procesos de desconcentración de las instituciones públicas prestadoras de bienes y servicios principalmente aquellos relacionados con el cumplimiento de los derechos, generar la coordinación necesaria entre los procesos de desconcentración y descentralización y procurar que exista una distribución territorial equitativa y sostenible de recursos en todo el país”*. (Almeida y Ayala, 2014, p.26)

Es interesante el modelo que plantea para las empresas públicas para procurar el uso eficiente de los recursos nacionales públicos en una lógica de modificación de las matrices productivas y energéticas de Ecuador, por ello se generaron cambios en la forma como operaban dichas empresas. Otro elemento importante en lógica de generar una de gobernanza de los recursos en dicha nación refiere a la Ley Orgánica de Participación Ciudadana que data de 2010, en la que se dieron lineamientos para crear Consejos Ciudadanos Sectoriales para la generación de políticas públicas sectoriales, y para darle seguimiento y continuidad al Plan Nacional de Buen Vivir (Almeida y Ayala, 2014, p. 28). El empoderamiento ciudadano y de las autoridades locales es fundamental en un plan de implementación de Buen vivir, como se verá más adelante.

Si bien el texto de la Constitución de Montecristi hace un planteamiento general para modificar las características de los bienes públicos, no solo siguiendo el modelo neoclásico de intervención gubernamental, sino haciendo un planteamiento democratizador, donde se apunta al régimen de desarrollo como *“el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio culturales y ambientales que garantizan el Buen vivir”* (art. 275), su objetivo era modificar la estructura económica tradicional en la que se mueven las relaciones de producción, venta y consumo dentro del Ecuador, basado en *“la*



distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de trabajo digno” (art. 276). Todo ello fue un planteamiento audaz hacia el cambio de estructuras, y planteado con mucha claridad, por ejemplo el hecho de identificar y promover las formas de organización que promovieran el Buen vivir y, a la vez, que desincentivara (al menos en papel) a aquellas que atentaran contra los derechos de la población (art. 319).

Es importante, en el análisis hecho a la Constitución, la forma en la que se da tratamiento a la forma y dotación de los bienes y servicios públicos por parte del gobierno ecuatoriano, y en ello el tema de los derechos humanos. El *sumak kawsay*, según Gudynas (2013), es presentado en dos niveles: como marco para un conjunto de derechos y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos, no solo desde el Estado, sino en toda la sociedad. Estos derechos, donde se incluye el derecho del Buen vivir, tienen una similitud fundamental con los denominados DESCAs (derechos económicos, sociales, culturales y ambientales) que forman el cuerpo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, de 1977, así como del Protocolo de San Salvador, de la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) y que, a la vez, forman parte de varios de los objetivos de desarrollo sostenible, contenidos en la Agenda 2030:

- El derecho al agua
- El derecho a un medio ambiente sano
- El derecho a la comunicación libre y el acceso a las tecnologías de información
- El derecho a la identidad cultural
- El derecho a la educación a lo largo de la vida
- El derecho a un hábitat seguro y saludable, en plena consonancia con el derecho a la ciudad
- El derecho a la salud y al trabajo digno

Ahora bien, diversos estudiosos internacionales (entre ellos Acosta y Gudynas, quienes le apoyaron en 2007 en la transición del Buen vivir entre una filosofía indígena, el ecologismo y un proyecto político para Ecuador) que han analizado las dos administraciones correistas llegaron a la conclusión de que el modelo del Buen vivir no fue implementado, en principio y entre otras cosas, pues el tema es multifactorial (no obstante nosotros nos centraremos en el tema de las *commodities*). Lo anterior, porque se dieron cuenta de la dependencia que se tiene con respecto a estos productos de exportación y, luego, el papel que tienen en las exportaciones, es decir, en los ingresos del Estado. No obstante, Acosta (2017) señala varias acciones que configuran los 10 años de Correa, como un neo-neo-liberalismo, o un neoliberalismo transgénico, es decir, en su fase superior, y son las siguientes:



- Mayor explotación del petróleo, incluyendo el que se explotara en el mismo Amazonas, como lo fue el territorio del Yasuní.
- Abrir a la explotación de mineras transnacionales el territorio ecuatoriano, con ello generando mayor maldesarrollo (Svampa 2014), es decir, está comprobado que las mineras a gran escala no solo criminalizan y persiguen a quienes se oponen, como en el caso de Máxima Acuña en Perú, sino que además no generan desarrollo en los territorios que explotan.
- Entrega de campos petroleros a empresas transnacionales extranjeras, particularmente a europeas y chinas.
- Apertura a grandes empresas transnacionales de alimentos para los agronegocios, monocultivos y agrocombustibles, minando la capacidad productiva de los agricultores ecuatorianos en pro de la soberanía alimentaria.
- Promover la privatización de empresas como las hidroeléctricas, gasolineras, programas de alimentación, instituciones del sector salud y educativo.

Los elementos aquí presentados refieren a la imposibilidad operativa orgánica que tuvo la administración correista en plasmar la Constitución de Montecristi y el Plan Nacional del Buen Vivir. Insistimos en ello debido a que representa un gran salto pasar del discurso ideológico (socialismo del Buen vivir) a una política pública concreta. Diversos factores pueden influir en ello, entre otros los económicos y los internacionales, y no debemos olvidar que el mercado de *commodities* se regula a nivel mundial y las economías agroexportadoras difícilmente tienen injerencia en los vaivenes del valor comercial de sus productos, ya que la matriz de ingresos de una nación es dependiente de las *commodities* y, por lo tanto, del neoextractivismo (Schavelzon, 2020). El propio Gudynas (2010) trae a colación el término de neoextractivismo al señalar que es parte de una versión contemporánea del desarrollismo propia de América del Sur, donde se mantiene el mito del progreso y del desarrollo bajo una nueva hibridación cultural y política y una centralidad de los recursos estratégicos por parte del Estado.

Conclusiones

El Buen vivir puede entenderse de diferentes formas y dimensiones. Ha pasado de ser una práctica comunitaria a un concepto académico, a un discurso ideológico y, posteriormente, se intentó llevar a una política nacional en dos pasos: con un andamiaje jurídico (Constituciones de Ecuador y Bolivia) y en política pública y programa gubernamental (Plan Nacional de Buen Vivir, Ecuador). No obstante, el Buen Vivir no es viable como política nacional, en virtud de que el modelo depende de una dimensión de la economía local; en cambio, en las economías nacionales, la dependencia del exterior es plausible, es el caso de la dependencia de la economía del Ecuador a las *commodities* agroindustriales y al petróleo.



Por ello, Correa intentó transformar un proyecto de extracción de crudo por una sustitución financiera de la cooperación internacional que le permitiera un desarrollo nacional y ecosistémico a cambio de no extraer petróleo, llamado la Iniciativa Yasuní, la que intentó hacer ese modelo sustentable para el Amazonas; no obstante, este proyecto tenía una dependencia del exterior, la iniciativa fracasó por el poco interés de cooperar entre las contrapartes europeas con Ecuador.

Por otro lado, se identificó que, aunque existen muchas versiones distintas de Buen vivir en América Latina, la mayoría tienen en común tres elementos. Primeramente, un arraigo bastante importante en las comunidades indígenas y en su práctica cultural generalizada para los pueblos originarios de todo el continente. Segundo, que se da en contextos campesinos, es decir, pueblos ligados a la agricultura y muy enraizados a la tierra, de modo tal que el Buen vivir en origen refiere el contexto de la producción agrícola y el uso de recursos de la Madre Tierra, como agua, clima, aire, diversidad biológica, entre otros. Desde la lógica de los pueblos se da un aprovechamiento racional de los recursos naturales, pudiéndose usar para autoconsumo, intercambio de productos e, incluso, la venta comunitaria, pero siempre y cuando se produzca de forma racional, no devastando bosques para sembrar o utilizando agroquímicos que aumenten la producción pero dañen el medio ambiente y la salud, sino utilizando sistemas tradicionales de rotación de suelos o usos combinados de productos, lo que es contrario a un modelo extractivista capitalista neoliberal. En tercer lugar, una dinámica de gobernanza comunitaria local campesina e indígena, donde puede existir una variedad de actores, incluyendo organizaciones de la sociedad civil, pero, justamente, el gobierno nacional casi nunca está presente.



Es por ello que también, a pesar de que el Buen Vivir se intentó llevar a una política nacional por parte del gobierno ecuatoriano en 2007, establecido en la Constitución y que se intentó llevar a política pública por medio del Plan Nacional del Buen Vivir y el Plan Nacional de Desarrollo, fracasó. Este modelo no fue posible implementarlo de forma positiva, en virtud de la complejidad que representaba escalar a dimensiones nacionales un programa que, desde nuestro punto de vista, es factible en entornos comunitarios, con pueblos con arraigo a la Tierra, en territorios de poca población y con estructuras comunitarias sólidas. Llevar a la práctica el Buen vivir a nivel nacional implica acciones de gobierno, como son la desincorporación de bienes y servicios nacionales al ámbito doméstico y generar leyes antimonopolio para quienes gestionan la compra-venta de productos primarios de la agricultura, con el fin de que la distribución de la riqueza sea más equitativa y el campesino pueda recibir mejores ingresos por sus productos. Pero las dinámicas del mercado global lo impiden, tan claro como que en las tres principales *commodities* de Ecuador –plátano, café y cacao– su valor y demanda son determinados en el mercado internacional.

Por otro lado, también implica desincorporar el manejo de recursos naturales de los gobiernos nacionales hacia las autoridades locales, en lo que se denomina

gobernanza comunitaria. El ejemplo de Pampahuasi es iluminador al respecto: al dejarle la administración de bienes públicos a las autoridades locales, se mejoró la calidad del agua y los pobladores entraron en una lógica de administración eficiente del recurso hídrico. Otro elemento fundamental, desde el análisis que hicimos de una experiencia exitosa, es que es requisito un reforzamiento eficiente de las autoridades locales: a mayor capacidad operativa de las autoridades locales, sean ejidales o comunitarias, mayor será la posibilidad de implementar el Buen vivir. Es decir, a mayor *allin kamachicuq*, mayor *allin kawsay* y, por ende, mayor *sumak kawsay*.

Ello nos lleva a pensar dos elementos más: por un lado, la gobernanza comunitaria de bienes públicos se presenta con autoridades locales más fortalecidas y empoderadas y, al tiempo, se requiere mayor participación de organizaciones civiles y población civil en general. Por otro lado, que la participación cada vez más organizada de la población, como es el ejido, el municipio, la asamblea de bienes comunales, por mencionar algunas formas, debería estar intencionada a una constante capacitación de los equipos que implementan proyectos agrícolas o comunitarios. Ello quiere decir que día con día se debe dar una profesionalización de las autoridades locales, sea en temas administrativos, de política pública, de gestión de recursos, de sustentabilidad, de herramientas tecnológicas para el desarrollo, de derechos humanos, de igualdad de género, de innovaciones para el aprovechamiento integral de recursos. El proyecto de Pampahuasi así nos lo señala en su sistematización.

Se pueden desarrollar modelos de implementación de Buen vivir, pero siempre y cuando se cuente con similitudes étnico-culturales de los pueblos campesinos o indígenas en donde se lleve a cabo. Por ejemplo, en el caso de Pampahuasi se considera un modelo andino de desarrollo campesino y rural, dadas también las similitudes en el entorno natural, es decir, mismas condiciones climáticas y de aprovechamiento de recursos naturales. Los grandes modelos de otra escala serán más difíciles desarrollarlos: en el caso de las comunidades indígenas chiapanecas, en el sur de México, la implementación de modelos se ha dado a partir de regiones étnicas, siguiendo el camino que la propia Diócesis de San Cristóbal marcó hace 50 años de distribuirla por grupos étnicos –Zona Chol, Zona Tzotzil, Zona Tzeltal y Zona Tojolabal o Selva Baja–, de modo tal que se compartan tanto características étnico-cultural-lingüísticas como similitudes del territorio, bosque, selva, producción agroalimentaria, entre otras cosas.



Referencias bibliográficas

- Almeida, G. y Ayala, M.E. (coords). (2014). *El rol del Estado para el Buen Vivir: Marco conceptual del caso Ecuatoriano*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES).
- Acosta, A. (Febrero 2017). Correa, un neo-neoliberal. *Revista Rebelión*. <https://rebellion.org/correa-un-neo-neoliberal/>
- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En M. Lang y D. Mokrani (coords), *Más allá del desarrollo*, (pp. 83-118). Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Policy Paper 9*. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- Cardoso-Ruiz, R. P., Gives-Fernández, L. C., Lecuona-Miranda, M. E., & Nicolás-Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/ Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, (31). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017005>
- Cortez, D. (2011). La construcción social del “buen vivir” (sumak kawsay) en Ecuador. genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos: Revista de derechos humanos*, (28), 1–23.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. CLACSO Coediciones, Siglo XXI.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. *Revista Quehacer*, (181), 70-83.
- Gudynas, E. (2010). La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda, *Sin Permiso*, (8), 147-167.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir; Germinando alternativas al desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, ALAI, (462), 1-20.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2017). Deconstrucción y genealogía del “buen vivir” latinoamericano. El (trino) “buen vivir” y sus diversos manantiales intelectuales. *Revue internationale de politique de développement*, (9). <https://doi.org/10.4000/poldev.2517>
- Juncosa, J. (1987). Abya-Yala: una editorial para los indios. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (23), 39-44. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i23.3036>



Machado Aráoz, H. y Rossi, L. J. (2017). Extractivismo minero y fractura sociometabólica. El caso de Minera Alumbreira Ltd., a veinte años de explotación. *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10(10), 273-286. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=553559586020>

Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Rojas, H. (2012). *Pampahuasi, Una experiencia innovadora de desarrollo rural sostenible en la región Apurímac*. Universidad Simón Bolívar.

Schávelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. CLACSO /Abya Yala. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw3vx>

Svampa, M. (2009) *Maldesarrollo, La Argentina del extractivismo y el despojo*.



Dirección de correspondencia:

Juan Carlos Páez Vieyra

Contacto: jcpaez@iteso.mx



Esta obra se encuentra bajo una Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional