

Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica

Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Universitat de Lleida
FLACSO Ecuador

Abstract: Ethnicity, Development and the ‘Good Life’: Critical Reflections within a Historical Perspective

The objective of this article is to reflect on the binomial ethnicity-development within a historical perspective and from the vantage point of the Andean world. It seeks to visualize the ambivalences and contradictions around which the discourses on development have circulated, including those of conventional applications regarding Buen Vivir or *Sumak Kawsay*. The text also addresses four remarkable aspects of this process: a) the period in which cultural difference or ‘otherness’ was conceptualized as an obstacle to so-called ‘modernization’; b) the establishment, under neoliberalism, of discernible standards regarding the perceived potentialities of ethnicity in view of generating processes of endogenous or internal development; c) the difficulty of being able to precisely define what is referred to as Buen Vivir or Good Life, depending upon the viewpoint taken from positions of the government or of the opposition; and d) to what extent does Sumak Kawsay constitute (or does not constitute) a form of alternative paradigm that could potentially lead to a scenario of empowerment for subaltern groups in whose name they are said to be acting. *Keywords:* Good Life, *Sumak Kawsay*, development, post-neoliberalism, Andes, Ecuador, Citizens’ Revolution.

Resumen:

El propósito del artículo es reflexionar sobre el binomio etnicidad-desarrollo en perspectiva histórica y desde la atalaya del mundo andino. Pretende visibilizar las ambivalencias y contradicciones por las que han circulado los discursos sobre el desarrollo, tanto los de corte convencional como los del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. El texto aborda cuatro aspectos remarcables de ese proceso: a) el tiempo en el que la alteridad cultural fue conceptualizada como un obstáculo a la llamada ‘modernización’; b) el establecimiento, bajo el neoliberalismo, de lineamientos sensibles a las potencialidades percibidas en la etnicidad de cara a generar procesos de desarrollo endógenos; c) la dificultad de definir con precisión a qué se refiere el Buen Vivir según se ubique el punto de mira desde posiciones de gobierno o de oposición; y d) en qué medida el del Sumak Kawsay constituye o no una suerte de paradigma alternativo potencialmente conducente a un escenario empoderativo de los grupos subalternos en nombre de quienes se dice actuar. *Palabras clave:* Buen Vivir, *Sumak Kawsay*, desarrollo, postneoliberalismo, Andes, Ecuador, Revolución Ciudadana.

Pocos años atrás, muchos intelectuales críticos – tanto de los llamados Nortes como de los llamados Sures– quedaron fascinados ante la irrupción en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) del ‘Buen Vivir’ (*Sumak Kawsay* en quichua, *Suma Qamaña* en aymara), una forma alternativa de entender el desarrollo presuntamente anclada en los saberes ‘ancestrales’ y las cosmovisiones indígenas que habría de orientar la acción del Estado y los poderes públicos. Tal reconocimiento alcanzó su máxima expresión en el establecimiento, por parte de la Constitución ecuatoriana, del derecho ‘de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*’, explicitando además que ésa es la finalidad última del desarrollo.¹ De manera similar, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia subraya la asunción y promoción de los ‘principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)’.²

Tras seis largos decenios de predominio del discurso hegemónico del desarrollo convencional y, muy especialmente, después de más de un cuarto de siglo de sometimiento a las políticas neoliberales, el giro que los nuevos regímenes impulsaban en países como Ecuador y Bolivia fue interpretado como una ruptura conceptual en relación a las interpretaciones tópicas del progreso y el crecimiento, tal vez como ‘una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo’ (Acosta 2009: 6).³ Entendida como el resultado de décadas de luchas sociales, la audibilidad constitucional de esos grupos subalternos devino en una luz al final del túnel de una modernidad excluyente y unilineal. Los movimientos étnicos portadores de la bandera del *Sumak Kawsay* fueron así revestidos de un aura de radicalidad epistémica que llegó a ser calificada como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial (Escobar 2010).

El propósito de las páginas que siguen es reflexionar sobre el binomio etnicidad-desarrollo en perspectiva histórica y desde la atalaya del mundo andino, con especial énfasis en los Andes equinocciales.⁴ Considero que ello es importante en un doble sentido. En primer lugar, para visibilizar las ambivalencias y contradicciones por las que han circulado los discursos sobre el desarrollo, tanto los de corte convencional-hegemónico como los contestatarios o explícitamente *alter* como los del Buen Vivir. En segundo lugar, porque puede valorar desde otro ángulo las propuestas vehiculadas alrededor del *Sumak Kawsay*. Una mirada desde la larga duración, desde los procesos de destilación de esos discursos, permite tener nuevas pistas

sobre la solidez de constructos conceptuales que muchos dan por aferrados a esos sectores sociales secularmente racializados e inferiorizados, pero que pocos han rastreado de manera etnográfica exhaustiva. Para ello he estructurado el texto en cuatro acápite, en los que quiero revisar: a) el tiempo en el que la alteridad cultural fue conceptualizada como un obstáculo a la deseada (por las élites y el *establishment* desarrollista) 'modernización'; b) el establecimiento, bajo el neoliberalismo, de lineamientos 'sensibles' a las potencialidades percibidas en la etnicidad de cara a generar procesos de desarrollo endógenos y no cuestionadores del *status quo*; c) la dificultad de definir con precisión a qué se refiere el Buen Vivir según se ubique el punto de mira desde posiciones de gobierno o de oposición; y d) en qué medida el del Sumak Kawsay constituye una suerte de paradigma alternativo potencialmente conducente, más allá del discurso, a un escenario posdesarrollista o empoderativo de esos grupos subalternos en nombre de quienes se dice actuar.

Con todo ello me propongo argumentar – y ese es mi marco analítico – que tal vez el discurso del Buen Vivir se esté convirtiendo en parte de un dispositivo de poder, de encuadramiento, de administración de poblaciones⁵ con no pocos elementos de continuidad en relación a los modelos que le precedieron. Sin entrar en los diferentes componentes que permitieron su ensamblaje, estimo que nos hallamos ante una suerte de retórica que ha servido para construir una imagen esencializada y estática de las culturas andino-amazónicas. Una imagen que ha proporcionado a los llamados gobiernos posneoliberales un barniz de alternatividad discursiva que encubre unas prácticas económicas y un tratamiento real de la diversidad cultural que recuerdan mucho, por paradójico que parezca, a determinados aspectos de los regímenes nacionalistas y tecnocráticos de la década de los setenta.

La alteridad como obstáculo a la modernidad

Hubo un tiempo, entre las décadas de 1950 y 1980 del siglo XX, en que 'lo étnico', habitualmente identificado en América Latina con 'lo indígena', fue asimilado a lo 'atrasado', lo refractario al desarrollo. Era el tiempo de las *teorías de la modernización*, tiempo en el que la Economía del Desarrollo diagnosticaba el subdesarrollo latinoamericano como la consecuencia de la estructura dual de muchos de los países de la región (Lewis 1965). Tal estructura dual suponía la existencia, en el interior de cada país, de un subsector económico y social 'moderno', abierto al mundo, dotado de valores 'universales' (occidentales) que estaba llamado a protagonizar el *take off* que, desde una perspectiva rowstoniana (Rostow 1961), tenían que experimentar tarde o temprano las economías de la región de cara a su ulterior

desarrollo económico y social. Éste, sin embargo, se encontraba lastrado por el peso abrumador que sobre él ejercía el otro subsector constitutivo de la realidad nacional: el sector ‘tradicional’, cargado de una serie de atavismos culturales que le impedían entender y seguir la senda trazada por los teóricos del desarrollo (Hoselitz 1960). La alteridad cultural era así clasificada como una barrera a la ‘modernización’ que había que superar. De ahí el recurso a profesionales de la Antropología y la Sociología rural para dotar al aparato del desarrollo de herramientas con que incidir exitosamente en el establecimiento de pautas y políticas susceptibles de inducir el cambio en esos grupos subalternos identificados como causa *ex machina* del ‘atraso’ y el subdesarrollo. De la mano de los modelos nacional-desarrollistas latinoamericanos clásicos – los *cepalinos*⁶ –, esa conceptualización tomó cuerpo en las políticas de corte indigenista y en las reformas agrarias que, con mayor o menor fuerza según el país, se pusieron en marcha durante ese período.

El indigenismo de ese tiempo debe ser entendido, pues, como un conjunto de iniciativas impulsadas por los poderes públicos para estimular la ‘modernización’ de los colectivos ‘atrasados’ o ‘tradicionales’ y su integración en la ‘sociedad nacional’, convirtiéndolos así en sectores proactivos desde el punto de vista del perseguido desarrollo nacional. En el fondo, las políticas indigenistas pretendían desindianizar a los indígenas, negar al final del proceso la alteridad cultural en aras de la construcción de una comunidad nacional imaginada (e imaginaria), a través de la inversión en una gama de insumos que podía abarcar (a veces) desde la dotación moderada de tierra hasta la escolarización, vías de comunicación, centros de asistencia sanitaria o capacitación técnica y profesional. Ese tipo de indigenismo, conviene subrayar, estaba íntimamente relacionado con y emanaba de las teorías de la modernización entonces al uso. Más allá de la innegable originalidad del pensamiento indigenista latinoamericano, y muy especialmente del mexicano, lo cierto es que coincidía en el fondo con la versión más culturalista del campesinado presente en la obra de antropólogos norteamericanos de corte funcionalista. Estos enfoques ofrecían una visión de las sociedades rurales ‘tradicionales’ como si de realidades aisladas, autárquicas y cerradas se tratase: la tecnología ‘secular’, las costumbres ‘ancestrales’, la endogamia, la autosuficiencia social y el estado de equilibrio respecto a las características del medio geográfico, serían algunas de sus peculiaridades. El proceso de modernización supondría, desde esta perspectiva, la apertura al exterior, la pérdida de la autonomía y, por fin, la liquidación de las propias formas de vida ‘tradicional’.⁷

Fruto de estos planteamientos fue la Misión Andina del Ecuador (MAE), la intervención más ambiciosa de cuantas se implementaron en esa época en el medio indígena-campesino serrano de ese país.⁸ Esta iniciativa, fue la primera en defender en Ecuador la necesidad de impulsar un desarrollo armonioso de los diversos aspectos que constituían la vida de las comunidades indígenas. El seguimiento de las realizaciones de la MAE revela, sin embargo, su contenido tecnocrático. La inversión en caminos, escuelas comunales, infraestructuras sanitarias, viviendas rurales y el énfasis en la introducción de la revolución verde, marcaron los límites de su intervención. Poco es lo que fructificó de aquel esfuerzo desde el punto de vista de la exclusión social y de la marginación económica de la población indígena. Desde el momento en que se abstuvo de cuestionar la concentración de la tierra y que poco hizo por facilitar el acceso de los campesinos a una parcela o por combatir la pervivencia del régimen de hacienda – aún a pesar del ambiente reivindicativo que se respiraba en la sierra en los años previos a la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria (1964) –, buena parte del quehacer de Misión Andina estaba condenado a diluirse en el contexto de las luchas agrarias y el acoso al latifundismo que sacudió al callejón interandino ecuatoriano entre los años sesenta y ochenta (Bretón 2001).

Aún a riesgo de simplificar en exceso, soy consciente de que utilizo una acepción muy amplia del término 'indigenismo' y 'políticas indigenistas'. Es verdad que dentro del paraguas de los modelos cepalinos no todos los autores eran culturalistas, o al menos no en la misma medida. Hubo ardientes defensores de las medidas de carácter estructural, como la reforma agraria, que entendían la situación de la población indígena como una consecuencia de la dominación a la que estaba sometida por el régimen terrateniente y sus corolarios.⁹ De ahí su propuesta de una vía campesina de desarrollo, a través del reparto agrario. En el fondo de esos planteamientos, sin embargo, estimo que hay un punto en común con la vertiente culturalista, y es la consideración, en última instancia, de las formas de vida de la población indígena-campesina como usos atrasados ('de otro tiempo') que habrían de entrar en los parámetros de la modernidad.¹⁰ La opción de una estrategia culturalista de intervención o de la defensa de medidas políticas de carácter estructural no es un tema menor, desde luego, pero no debe impedir constatar la convergencia en la consideración implícita de esas formas de alteridad como expresiones propias de un estado de cosas a trascender en nombre del desarrollo. Es más, descendiendo al mundo de la *praxis*, sabemos cuáles fueron los estratos más beneficiados por las reformas agrarias implementadas en ese tiempo – a trazo grueso, no precisamente el campesinado indígena ubicado en situaciones de mayor precariedad (Kay 1998) –,

y cuáles fueron las consecuencias del modelo desarrollista para las comunidades indígena-campesinas andinas.¹¹ La migración a las ciudades fue tan importante que, efectivamente, parecía que la modernidad acabaría liquidando para siempre el ‘problema indígena’ (Favre 1996, 105), aunque en el caso ecuatoriano constituyó un elemento clave en la construcción de un sujeto político colectivo, un ‘nosotros indígenas’ articulado a partir de la segregación y el racismo experimentado por esos colectivos en los nuevos escenarios de migración (Lentz 1997; Pallares 2002).

Por otro lado, y más allá de una lectura puramente economicista de las reformas agrarias, lo cierto es que en la sierra ecuatoriana confluyeron en ese proceso diferentes actores – desde militantes de izquierda hasta sacerdotes y obispos alineados con la Teología de la Liberación – que contribuyeron de forma notabilísima a la toma de conciencia y a la articulación de una élite de intelectuales indígenas portadora de un discurso en aquel momento marcadamente contra-hegemónico. Ellos y ellas fueron quienes, partiendo de la canalización de las luchas contra el régimen de hacienda, construyeron de los años setenta en adelante las plataformas organizativas que acabarían conformando la espina dorsal del que fuera, ya en los noventa, uno de los movimientos étnicos más renombrados de América Latina.

Neoliberalismo y políticas de reconocimiento

Con la crisis del modelo nacional-desarrollista a inicios de la década de los ochenta y la consolidación del neoliberalismo como nuevo dogma en materia de políticas macroeconómicas, las cosas cambiaron sustancialmente en el tema que nos atañe, derivando la situación hacia un reconocimiento paulatino de la alteridad cultural como insumo potencialmente inductor del desarrollo en las áreas calificadas como marginales. En ese tránsito concurrió un conjunto de circunstancias que conviene tener presente desde una perspectiva analítica.

Por un lado, se asistió a la aparición y fortalecimiento de plataformas organizativas de corte étnico-identitario que, frente a la crisis histórica de la izquierda clásica, demostraron – sobre todo a partir de 1990 – una gran capacidad de vehicular la acción colectiva de algunos de los sectores sociales más golpeados por los ajustes neoliberales: desde los neozapatistas chiapanecos en México a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), pasando por los cocaleros bolivianos, las organizaciones pan-mayas guatemaltecas o las plataformas amazónicas de ámbito continental. Por el otro, y en parte como consecuencia de lo anterior, se fue fraguando un amplio consenso entre analistas, técnicos y políticos sobre la conveniencia de practicar políticas de reconocimiento desde los poderes

públicos. Un escenario distinto, en suma, que se consolidaba al palio de la rápida superposición de 'novedosos' paradigmas de intervención desde las más altas instancias del aparato del desarrollo (del 'capital social' al 'empoderamiento', pasando por el 'etnodesarrollo' o 'desarrollo con identidad', el 'enfoque de género' y la 'gobernanza', por citar sólo algunos de los más trillados). Tal superposición incidía en la revalorización de la alteridad cultural desde la óptica de generar procesos de desarrollo centrados en las peculiaridades societales de cada grupo.

Todo ello fue conduciendo al establecimiento de lo que algunos autores calificamos como regímenes de *multiculturalismo neoliberal*,¹² una estrategia política y económica que ha discurrido en una triple dirección: a) asumir y apoyar – incluso a través de modificaciones constitucionales – determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los pueblos y nacionalidades al reconocimiento y visualización de su diferencia); b) dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos alternativos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación dominante; y c) profundizar, en paralelo, la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades. Esa vía proyectista presenta la virtud aparente de amortiguar el costo social del modelo neoliberal, al tiempo que, convenientemente manejada, ha permitido encauzar las expectativas de las dirigencias étnicas (y de sus bases) hacia el único espacio *posible* de negociación: el número y monto de los proyectos a implementar.

En este punto vale la pena reflexionar sobre la manera en que ese multiculturalismo neoliberal centró la mirada en el potencial de la alteridad cultural como recurso (vale añadir: como recurso inocuo en términos de poder). En un escenario en que las 'ventajas comparativas' devinieron en eje vertebrador de la integración de los Sures a los mercados globalizados, las exportaciones de productos étnicos y el turismo cultural se (re)significaron como oportunidades (Gascón 2009). Eso sin contar con el hecho constatado de que la etnicidad se convirtió, en esa época, en un importante polo de atracción para los recursos invertidos por la cooperación internacional en proyectos de desarrollo (Bretón 2001). Ahí conviene distinguir a dos actores que, aunque convergentes en esa línea, son cualitativamente distintos: la tecnocracia neoliberal, que buscaba (y busca) convertir a los pueblos indígenas en exportadores de ventajas comparativas 'étnicas'; y los supervivientes de la crisis de la izquierda que empezaron a descubrir, junto a los propios intelectuales indígenas, las oportunidades de la revalorización identitaria para sostener un movimiento inicialmente de resistencia al neoliberalismo. En el proceso ecuatoriano, el encuentro de las dos tendencias se dio en el giro etnicista de la CONAIE y en el impulso desde el *staff* del desarro-

llo de unas estrategias de cooptación (etnófagas) que terminaron fagocitando a aquella.¹³ Fue como un movimiento de péndulo que saltó, en pocos años, desde el fervor por la reforma agraria y unos planteamientos ideológicos enraizados aún en discursos de corte clasista, hasta posicionamientos identitarios esencializados en sintonía con los encuadramientos de las políticas neoliberales de reconocimiento; movimiento que comportó la substitución paulatina de los antiguos liderazgos del tiempo de la lucha por la tierra por nuevas élites tecnocráticas incrustadas en – o con buenas relaciones con – el aparato del desarrollo. El acceso potencial a proyectos de diferente cuantía, orientación y naturaleza, fue el único campo de lucha en el que el modelo hegemónico terminó circunscribiendo, en los Andes equinocciales, a una población indígena cada vez más pauperizada, subproletarizada y con unas plataformas organizativas plenamente inmersas en ese juego.

Ese fue el humus sobre el que se construyó en Ecuador la arquitectura (Constitución de 2008) y la praxis del régimen de la Revolución Ciudadana, un tiempo nuevo en el que, al parecer, se voltea la mirada hacia las llamadas culturas ‘ancestrales’ en la búsqueda de un paradigma – el Sumak Kawsay – capaz de orientar el tránsito hacia una forma cualitativamente distinta de entender el desarrollo.

Las tribulaciones discursivas del Sumak Kawsay

En trabajos anteriores incidí en algunos de los resultados políticos y sociales que el multiculturalismo neoliberal acarreó para las plataformas étnicas ecuatorianas y que, de alguna manera, constituyeron una de las claves explicativas de la crisis de representatividad por la que transitan organizaciones como la CONAIE desde la primera década de este siglo XXI. Sin ánimo de entrar en la valoración de la profundidad de dicha crisis, sí quiero remarcar que el movimiento indígena que tuvo voz y presencia en la Asamblea Constituyente de 2007-2008 ya no era, ni mucho menos, el actor político poderoso e indispensable de la década de 1990. El descalabro electoral de la candidatura indígena en 2006, año del primer triunfo de Rafael Correa, es en este sentido muy ilustrativo: a pesar de presentar como cabeza de lista a un prestigioso intelectual (Luis Macas, uno de los líderes históricos de la CONAIE), los resultados obtenidos en la primera vuelta fueron escuálidos (Báez y Bretón 2007). Ello no fue óbice para que la nueva Carta Magna continuara profundizando, en consonancia con su antecesora de 1998, en el reconocimiento de los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades, convirtiéndose junto a la Constitución boliviana de 2009 en uno de los textos legales más avanzados del continente en esos rubros. A decir

de René Ramírez, ex-responsable de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo:¹⁴

La actual Constitución utiliza como base de información el 'Buen Vivir', que se sustenta no solo en el 'tener' sino sobre todo en el 'ser', 'estar', 'hacer' y 'sentir': en el vivir bien, en el vivir a plenitud. Sabiendo que la definición del Buen Vivir implica estar conscientes que es un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo tanto está en constante resignificación, podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o Sumak Kawsay: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o Sumak Kawsay supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros y a la naturaleza, entre diversos pero iguales, a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido (2010, 61).

Ese mismo autor reconoce en un texto posterior que se trata de una acepción del Buen Vivir que rompe con la perspectiva utilitaria habitual en la economía neoclásica y que bebe de la noción aristotélica de la *eudaimonía*. Si el grueso de la disciplina económica 'no ha abordado temas fundamentales de la vida que – siguiendo a Aristóteles – se refieren a cómo alcanzar la *eudaimonía* o el florecimiento humano', el objetivo del Buen Vivir 'consiste en – luego de haber satisfecho las necesidades materiales de una manera ambientalmente sustentable y expandiendo las capacidades humanas y de los colectivos – la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de *bienes relacionales*, así como en el incremento de la *posibilidad de contemplación* (en sentido aristotélico) que cada ser humano tiene a lo largo de su vida' (Ramírez 2012, 26-27). A tal fin, se propone la elaboración de instrumentos de medición del Buen Vivir de una población en un territorio determinado: un novedoso

‘índice de vida saludable y bien vivida’, y la esperanza de vida (en años) de la naturaleza por habitante y kilómetro cuadrado (2012, 29-30).¹⁵ Más allá de las inquietudes que pueden suscitar tales cavilaciones metodológicas, una pregunta emerge con fuerza de la propuesta de Ramírez: si estamos hablando de una acepción del Buen Vivir que se reivindica emparentada con concepciones de corte aristotélico, ¿por qué aludir a vocablos quichuas como Sumak Kawsay?; ¿Qué tienen que ver los pueblos indígenas de la región andina con esta forma de conceptualizar la Buena Vida?

Ramírez trata de ligar su propuesta con el mundo indígena señalando la enorme importancia que en éste tiene el tiempo – ‘una variable más valorada que el dinero’, llega a afirmar –, aunque reconoce que ‘si bien buscamos establecer puentes de diálogo (...), no podemos afirmar que el Buen Vivir defendido en estas páginas sea el que forma parte de la cosmovisión indígena’ (2012, 28 y 29). Se trata, en definitiva, de una construcción discursiva formalmente crítica con la economía neoclásica y el desarrollismo convencional pero firmemente asentada sobre la *episteme* occidental y con voluntad aparente de ‘abrirse’ al diálogo intercultural de saberes. En cualquier caso, parecería que los y las indígenas de carne y hueso son a efectos prácticos convidados de piedra a todo ese sofisticado aparataje teórico.

Desde posiciones esencialistas procedentes de intelectuales filo-indianistas, las críticas a este tipo de conceptualización han sido muy beligerantes. Es importante remarcar aquí el papel de autores como Javier Medina (2001, 2010) o Atawallpa Oviedo (2012) que, desde Bolivia y Ecuador respectivamente, publicitan una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una ‘civilización andina’ portadora de ontologías vitalistas y relacionales que, de manera misteriosa – en cualquier caso nunca explicada por los autores – han permanecido incontaminadas por la cultura occidental, como preservadas en frascos de formol, una suerte de ‘Tao andino’ en expresión de Andreu Viola.¹⁶ Es en esos espacios de resistencia donde se encontraría la verdadera esencia del Sumak Kawsay / Suma Qamaña, tergi-versada y diluida por los discursos y prácticas oficialistas que, por igual en el Ecuador de Correa y en la Bolivia de Morales, tratan de encauzar las demandas de los pueblos originarios en andariveles neo-desarrollistas. De ahí el reto y el desafío – las ‘amenazas’ al ‘genuino’ Sumak Kawsay –, pues al plantear ‘una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas’, rompe ‘con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora’ (Acosta 2011, 51). Sirvan de muestra algunas afirmaciones de este argumentario, irónicamente calificado

como *pachamamista* desde visiones anti-esencialistas (Stefanoni 2010; Sánchez-Parga 2011):

...[E]l Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es sólo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del Sumak Kawsay andino. (...) El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un 'champús' como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un 'mejunje' de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del Sumak Kawsay, y a todo lo cual le llaman el Buen Vivir o Sumak Kawsay: de esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina (Oviedo 2012, 203-204).

Por el otro lado, el de los regímenes políticos actuales de Ecuador y Bolivia, los esfuerzos desplegados para tratar de legitimar la adecuación de su visión del Buen Vivir a los presupuestos de una *real politik* basada en la intensificación del extractivismo y una versión más o menos *sui generis* del desarrollismo de corte nacionalista, no han sido desdeñables. En el caso ecuatoriano contamos con un documento que, también de la autoría de René Ramírez y significativamente titulado *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (2010), plantea un modelo evolucionista a dos décadas vista. En esta suerte de visión neo-rostowniana, Ramírez defiende la inevitabilidad del extractivismo en la necesidad de atravesar una primera etapa 'de transición' en la que la dependencia de los bienes primarios permitirá, junto a políticas estatales redistributivas, afianzar una estrategia de sustitución selectiva de importaciones y de 'impulso al sector ecoturístico comunitario, agroecológico y de inversión pública estratégica que fomente la productividad sistémica con énfasis en la conectividad', poniendo las bases de un venidero cambio en la matriz energética del país. Más adelante, en la segunda fase, 'el peso relativo de la nueva industria nacional se incrementa[rá] frente a la de base primaria, y se busca[rá] consolidar un superávit energético, principalmente a través de la producción y consumo de energía limpia y bioenergía'. Todo ello, apoyando simultáneamente la 'generación de riqueza a través del ecoturismo comunitario', fortaleciendo 'la economía popular, social y solidaria' y estableciendo 'una alianza virtuosa tripartita: universidades, industria (pública o privada) e institutos públicos de investigación o centros tecnológicos de investigación'. Esto facilitará consolidar 'una estrategia de diversificación y sustitución de exportaciones' (tercera fase) en la que 'la industria nacional satisfaga la demanda interna y

genere excedentes para exportación’, liberándose paulatinamente la economía del peso de los procesos extractivos. Finalmente, en la última etapa, se esperaría ‘el despegue de los bioservicios y su aplicación tecnológica’, buscando ‘que el tamaño relativo de este tipo de servicios principalmente de bioconocimiento y de los servicios turísticos tenga un peso superior al generado por el sector primario’ (Ramírez 2010, 70-71). En una audaz piqueta dialéctica, pues, el extractivismo deviene en una suerte de necesidad coyuntural de cuya intensificación transitoria dependerá su superación y, con ella, la posibilidad de alcanzar el anhelado Buen Vivir de la vida plena maximizadora de bienes relacionales.¹⁷ De esta manera, el Sumak Kawsay acaba transformándose – o devaluándose, según se mire – en una suerte de redistribución del desarrollo que ‘conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos’, con lo que el concepto se banaliza, siendo utilizado ‘como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres’ pero presentado ‘como una reivindicación meramente indígena’ o reiterado por doquier ‘como un eslogan que finalmente pierde sentido’ (Houtart 2011, 71-72).

Todo ese énfasis discursivo por tratar de mostrar la cuadratura del círculo, sin embargo, no puede enmascarar la enorme brecha entre los principios biocéntricos (Ecuador) o los reconocimientos constitucionales de la plurinacionalidad y los derechos de pueblos y nacionalidades (Ecuador y Bolivia) y la política económica del Estado. En ambos casos nos hallamos ante modelos moderadamente redistributivos – pero redistributivos al fin y al cabo –, que comportan un fuerte rearme del aparato público, amarrados a un discurso nacional-desarrollista reiterado – en el caso boliviano, alrededor de una ‘bolivianidad’ (re)constituida en torno a lo que Canessa (2012) denomina una ‘indianidad’ transformada en lenguaje de gobierno y en el ecuatoriano en torno a la ‘Revolución Ciudadana’ – y que tienen su fundamento económico, se mire por donde se mire, en la profundización de su inserción en el sistema-mundo en calidad de suministradores de hidrocarburos y minería. Podría hablarse, en suma, no tanto de experiencias posneoliberales (mucho menos posdesarrollistas), como de una suerte de patrones neo-cepalinos-nacional-desarrollistas.¹⁸

Más allá de los discursos

En Ecuador, y a diferencia de Bolivia, se constata la ruptura casi radical del régimen de Rafael Correa con el movimiento indígena y el verdadero rostro civilizador de la Revolución Ciudadana. Vale la pena subrayar, a título de ejemplo, la tendencia constatada en los últimos años hacia la eliminación de todas las instancias de poder y de gestión autónomas (dentro del aparato del Estado) conquistadas por las organizaciones étnicas durante las dos dé-

cadass precedentes. El hecho de que el presidente Correa haya podido acabar con la autonomía de entidades estatales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) o la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), dos de las instituciones-ícono percibidas como 'conquistadas' por las organizaciones indígenas y controladas por ellas desde su creación,¹⁹ es una manifestación incontestable de la tendencia (re)centralizadora y enemiga de la pluralidad (percibida como riesgo o amenaza) y la autonomía real al ínterin del aparato público.

Muchas de las políticas redistributivas orientadas al entorno indígena-campesino, además, suelen ser implementadas bajo un *modus operandi* marcadamente clientelar. El esfuerzo desplegado en el país desde 2007 por materializar un rearme efectivo del Estado ha implicado también una mayor presencia de éste en el medio rural andino, tras décadas de ausencia y de externalización de las intervenciones en manos de ONG y financieras multilaterales. El detallado examen de Luis Alberto Tuaza (2011) sobre la plasmación de estas directrices en la provincia de Chimborazo (la de mayor porcentaje de población campesina quichua y de indicadores más elevados y recurrentes de necesidades básicas insatisfechas), pone de manifiesto de qué manera ese 'retorno' del Estado a las áreas rurales de predominio indígena se ha traducido en programas de gran impacto social en rubros tan importantes como la construcción de viviendas; la consolidación de un 'bono de desarrollo humano' dirigido a paliar situaciones de recurrente pobreza; los repartos de canastas de alimentos, semillas e insumos agrícolas entre las unidades campesinas; la apertura de líneas de microcrédito en la banca pública; el apoyo en los procesos de tramitación de títulos de propiedad de fincas y parcelas; así como una mayor inversión en ítems como la educación y la sanidad. A pesar de la observación de que no se benefician sólo los estratos poblacionales más necesitados, Tuaza constata la valoración positiva que de estas iniciativas tiene una parte importante de las bases indígenas y de los cabildos comunitarios, al tiempo que advierte sobre las peculiaridades que va adquiriendo el nuevo sistema generado a tenor de la intervención gubernamental:

...las políticas de gobierno son consideradas como las dádivas que vienen de lo alto, por lo que los beneficiarios están en la obligación de demostrarle la gratitud y lealtad. (...) En esta situación de intercambio de dones y práctica de la reciprocidad entre gobierno e indígenas y viceversa, al parecer no hay opción al debate en torno a los derechos. Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos ecuatorianos. Dado que es un favor que se recibe, no pueden reclamar o cuestionar,

porque en el momento en que esto ocurra corren el riesgo de quedarse al margen de la providencia presidencial (Tuaza 2011, 146).

Por otra parte, mayor inversión en las comunidades no significa que éstas se encuentren en una situación comparable en términos de redistribución estatal a los sectores urbanos o a las cabeceras cantonales o parroquiales. Me explico: existe en la sierra ecuatoriana una franja muy extensa de población – digamos, a trazo grueso y sin ánimos de exhaustividad, que la ubicada en las tierras más altas, por encima de los 3.500 metros de altura – que enfrenta unas dificultades ímprobos para garantizar, simplemente, su propia reproducción social. Se trata de una masa de población indígena-campesina sobre la que se implementan medidas de corte asistencialista – y sólo de esa naturaleza, subrayo – pero que, en realidad, no parece tener una representación política real por parte de nadie (ni de las élites y dirigencias étnicas enquistadas en ayuntamientos, prefecturas o instancias estatales, aún en el marco de la Revolución Ciudadana, ni en muchos casos de las mismas organizaciones indígenas a escala nacional), que enfrenta una situación alarmante en términos de degradación de los recursos naturales (pérdida de suelos cultivables, asalto y desertización de los pisos ecológicos más altos, semi-proletarización de la fuerza de trabajo) y que percibe ese retorno del Estado en base a unos *habitus* que vienen del tiempo de la dominación de los terratenientes.²⁰ Su historia de subordinación, el abandono reiterado por parte del Estado y la constatación de que ni la reforma agraria ni la afluencia de agencias de cooperación hayan podido hacer realidad el mundo de oportunidades prometido por el discurso del desarrollo, convierte a esas poblaciones en blanco fácil del ejercicio de nuevas formas de dominación a través de políticas asistencialistas.²¹

Ese tipo de política clientelar no es nuevo en el Ecuador, desde luego. Las medidas populistas de cooptación directa – a través de la entrega masiva de herramientas, insumos o lo que fuere, en contextos de una gran precariedad en el acceso a los recursos – fueron hábilmente manejadas durante la Presidencia de Gutiérrez (2003-2005) como un mecanismo eficaz de división del movimiento indígena en un momento en el que el alejamiento de los líderes en relación a las demandas y expectativas de las bases era ya bastante notorio (Sánchez-Parga 2007, 155). Después de eso, la puesta en marcha de un proyecto con vocación nacional y con tendencia a ocupar todas las instancias de poder caracterizadas por una cierta autonomía en relación a la toma de decisiones centralizada del aparato del Estado, ha entrado en colisión con los intereses de federaciones que, como la CONAIE, hicieron suyos esos espacios. A ello hay que añadir los conflictos generados alrededor del control y la explotación de bienes estratégicos como la minería,

el agua y los hidrocarburos, cuyos respectivos proyectos legislativos fueron diseñados, a decir de la CONAIE, 'sin la participación de los movimientos sociales', reforzando 'el papel del Estado central en el manejo de los recursos naturales a expensas de las comunidades' (Martínez Novo 2011, 175).

Desde otro ángulo, es interesante ver cómo el régimen de la Revolución Ciudadana ha jugado la carta de la división. Por un lado, resucitando organizaciones prácticamente muertas desde la década de los ochenta (es el caso de la Federación Ecuatoriana de Indios)²² o lidiando la baza de la alianza con otras federaciones de alcance nacional pero más pequeñas que la CONAIE, a fin de erosionar el piso de ésta. Por el otro, recuperando la interlocución directa con comunidades y asociaciones de productores para concretar determinados proyectos (pasa con los programas de acceso a la vivienda o el de distribución de alimentos), fortaleciendo a las juntas parroquiales como entes de mediación con el Estado y el aparato del desarrollo, y desgastando así el rol protagónico que desempeñaron las organizaciones de segundo grado indígenas (OSG) durante los años ochenta y noventa del siglo pasado, piezas clave en aquel momento del andamiaje organizativo étnico.²³ Todo ello sin menoscabo de que un porcentaje significativo de esas OSG han buscado su reforzamiento anclándose estratégicamente al proyecto clientelar de Correa.

Una última cuestión a comentar. El advenimiento de Rafael Correa como Primer Mandatario de la República fue posible, en buena parte, por el cúmulo de luchas sociales precedentes en un contexto de descrédito absoluto del sistema político y de los partidos que formalmente encarnaban la representación de la ciudadanía. Y en ese acumulado de luchas sociales, el movimiento indígena jugó un rol activo e indispensable, al menos desde finales de la década de 1980. Resulta paradójico que, en términos discursivos – pero de unos discursos que generan prácticas sociales desde el poder –, una vez en la Presidencia, Correa se ha reivindicado explícitamente heredero y continuador de la revolución liberal de Eloy Alfaro (1895-1912): desligándose de los procesos de organización y movilización popular articulados en las décadas inmediatamente precedentes, se vincula con una lejana revolución acontecida cien años atrás. La cosa va más allá de lo meramente anecdótico. Por una parte, porque identifica a la Revolución Ciudadana como un intento más o menos extemporáneo – discursivamente hablando – de culminación de una revolución liberal a la que se percibe como inconclusa. Por otra, y acaso más importante, porque independientemente de las retóricas y las palabras vacías – sin contenido político específico, práctico y contundente – sobre la plurinacionalidad y la interculturalidad, el actual proceso se autodefine como portador hasta su concreción final de la ciudadanía,

pero de una noción de ciudadanía que recuerda mucho, precisamente, a la enarbolada por los liberales de finales del siglo XIX y principios del XX: una idea que, como hidra de dos caras – la expresión es de María José Vilalta (2007) – tiene un rostro universalista de derechos y deberes que esconde un reverso excluyente y elitista que deja entrever una altivez eurocéntrica y monoétnica que pretende, en última instancia, consolidar un modelo societal homogeneizador y poco respetuoso *de facto* con las demandas de reconocimiento y autonomía. Un proyecto, de hecho, emparentado en verdad con el liberalismo clásico y que ha llegado a ser calificado como de ‘modernización conservadora’, en tanto ‘el poder político impulsa la modernización del aparato burocrático o de alguno o varios dominios de la vida social o económica imponiéndose, e incluso silenciando a la sociedad y apelando a valores de orden del pasado para legitimarse’ (León 2012, 399).

En este sentido, cabría preguntarse hasta qué punto las políticas direccionadas hacia el mundo indígena y afrodescendiente están tan lejos como se publicita del tipo de intervención ‘de reconocimiento’, asistencialista y ajena al abordaje de las causas estructurales de la exclusión que caracterizaron en su día al multiculturalismo neoliberal. ¿Estaremos asistiendo, en nombre del Buen Vivir, a una suerte de reedición de esa clase de dispositivo de control político y social de la mano de los regímenes (presuntamente) revolucionarios de la región?

Algunas inquietudes, para terminar ...

La historia del binomio desarrollo / etnicidad examinada en los primeros acápites de este trabajo pone de manifiesto, ciertamente, que la segunda siempre fue contemplada como variable dependiente del primero. Llamam la atención, por ejemplo, los puntos de contacto entre los paradigmas de corte neoliberal enarbolados por el aparato del desarrollo como respuesta a la emergencia étnica de las últimas décadas del siglo pasado – la agenda cultural del neoliberalismo, como la calificó en su día Willem Assies (2000) –, y que hacían gala de un gran respeto por las culturas indígenas como insumos potencialmente impulsores de su empoderamiento, y las viejas teorías de la modernización en boga hasta los años setenta. La diferencia estriba en que entonces se consideraba su cultura (tildada de ‘tradicional’) como la rémora que impedía su tránsito a la modernidad y que después, por el contrario, son las especificidades culturales de las sociedades indígenas las que se supone que les proporcionan ventajas comparativas de cara a insertarse en la globalización neoliberal (Andolina, Laurie y Radcliffe 2009). En uno y otro caso, considérese la cultura indígena como traba o como trampolín, lo cierto es que se trata de concepciones esencialistas y estáticas

que comparten un denominador común: el no plantear los problemas estructurales que están en la base de la persistencia de la pobreza rural en América Latina. En el entorno de las teorías de la modernización clásicas, se trató de un paradigma que trataba de llevar las mieles del desarrollo a los marginados rurales sin necesidad de una transformación radical de las estructuras de poder. En el marco neoliberal, estamos ante recetas posreformistas insensibles a la reconcentración de la tierra y a la ausencia de espacio a que el modelo condena a los pequeños productores.

En este sentido, podría ser factible considerar que el deslumbrante (re)surgimiento de la voz de los pueblos indígenas en las vigentes constituciones ecuatoriana y boliviana no pase de un recopilatorio de principios vacíos – por su no traducción en leyes secundarias que los efectivicen o, pura y llanamente, por la proliferación de disposiciones en temas estratégicos que directamente los vulneran – con qué encuadrar, ordenar y disciplinar, en odres nuevos, a los subalternos de siempre. Visto lo visto, se tome el tema del Sumak Kawsay desde el prisma *pachamamista* o desde las retóricas del poder y sus estrategias discursivas, parece bastante claro que responde, en el mejor de los casos, a una suerte de tradición inventada y, como tal, resignificada en función de las circunstancias y su instrumentalización en manos del poder o como posicionamiento crítico frente al mismo. Siendo así – y aquí la alusión a Hobsbawm y Ranger (2002) parece inevitable –, tal vez sea pertinente formular, retomando el hilo argumental de este ensayo, algunas reflexiones finales que pueden comportar consecuencias epistemológicas y políticas remarcables.

Tratándose como parece de una tradición inventada – y cabría añadir: legítimamente inventada –, hay que interpelarse sobre quiénes la formularon y si se ajustará a un nuevo proceso de ventriloquia en virtud del cual algunos (sean estos funcionarios del nacional-desarrollismo regional o intelectuales indianistas) hablan en nombre de otros (unas comunidades indígenas a las que nadie ha pedido su opinión al respecto).²⁴ Es muy ilustrativo en este sentido el trabajo de David Cortez (2010) tratando de rastrear la genealogía de tan singular noción para el caso ecuatoriano. En él se muestra cómo en el Buen Vivir confluye una heterogénea serie de tendencias – en mi opinión de innegable raigambre occidental – que irían desde el ambientalismo, la Teología de la Liberación y determinadas corrientes feministas, hasta posicionamientos marxistas de raíces mariateguianas. De la confluencia de todos esos elementos – y de otros más –, en un determinado momento se pusieron las bases para que plataformas como la CONAIE pudieran explicitar un proyecto político fundamentado en un 'modo de vida particular' basado en los específicos 'valores culturales' del mundo indígena.

De todos modos, siendo una tradición inventada, el Sumak Kawsay encarnaba en un determinado momento – el de su inclusión en los textos constitucionales – un enorme potencial transformador, en la medida en que quería presentarse y representarse como una alternativa al neoliberalismo y al desarrollismo etnocidas. El otro problema, y no menor, viene de la contradicción permanente y flagrante a que la *real politik* ha sometido a tales declaraciones programáticas; del peso que la reconfiguración neo-extractivista otorga a las vías de imaginar otras formas de gestionar la convivencia en la diversidad. Todo ello puede convertir al Sumak Kawsay, si no lo ha hecho ya, en otra de esas imágenes esencializadas, a modo de espejo, frente a la que contemplar la sombra alargada de un desarrollo convencional revestido de tintes posmodernos y alternativos donde sus supuestos portadores no son más que figurantes de la *performance* o, en el mejor de los casos, clientes de un sistema redistributivo-clientelar a gran escala. Un nuevo capítulo, en suma, en la larga historia de la relación de dominación a que el desarrollo hegemónico – un ente en mutación permanente en función de la dirección en que soplen los vientos de la Historia – ha sometido a las identidades realmente existentes en nombre de sus (a veces) disfrazados proyectos homogeneizadores.

* * *

Víctor Bretón Solo de Zaldívar <breton@hahs.udl.cat> y <vbretón@flacso.edu.ec> es Profesor Titular de Antropología Social de la Universitat de Lleida (España), coordinador del Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM) de esa Universidad, y Profesor Emérito de FLACSO sede Ecuador. Especialista en desarrollo rural, economías campesinas y movimientos étnicos en América Latina, ha publicado diversos trabajos, de entre los que destacan *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes* (1997); *Tierra, Estado y Capitalismo* (2000); *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (2001), *Capital social y etnodesarrollo en los Andes* (2005); y *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria* (2012). Su última compilación lleva por título *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (2010).

Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Universitat de Lleida

Departament d'Història de l'Art i Història Social

Plaza Víctor Siurana 1

E 25003 LLeida

España

FLACSO sede Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

La Pradera E7 174 y Diego de Almagro

Quito

Ecuador

Agradecimientos: Este trabajo se desarrolla dentro del proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español (Plan Nacional 2012-2014) titulado *Hegemonía, dominación y administración de poblaciones en América Latina: continuidades y cambios* (CSO2011-23521). Agradezco los comentarios de Michiel Baud, Gabriela del Olmo, Carmen Martínez Novo, Javier Martínez Sastre, Lourdes Méndez, María José Vilalta y los tres evaluadores anónimos que examinaron el manuscrito. Naturalmente, la responsabilidad de la versión final es exclusivamente mía.

Notas

1. Constitución de la República del Ecuador (2008), Capítulo segundo, Sección segunda, Art. 14.
2. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), Capítulo segundo, Art. 8, Epígrafe 1.
3. En esta línea argumental, para Eduardo Gudynas (2009) los derechos de la naturaleza – la manida *Pachamama* –, reconocidos en la Constitución ecuatoriana (Capítulo séptimo, Arts. 71-74), representaban un *giro biocéntrico* en consonancia con las cosmovisiones de los grupos étnicos y los principios de la ecología contemporánea. De manera similar, Catherine Walsh (2009) argumentaba que el Buen Vivir, presente en las filosofías y las prácticas de los pueblos indígenas y afrodescendientes durante siglos, parecía recuperarse en la refundación de los estados boliviano y ecuatoriano.
4. Aunque con referencias al caso boliviano, la mayor parte de mis reflexiones se remiten a los Andes ecuatorianos, ámbito en el que he circunscrito mis investigaciones de campo en los últimos veinte años.
5. Tomo prestada la expresión de Andrés Guerrero (2010).
6. *Cepalinos* por ser impulsados desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
7. Ver, por ejemplo, Redfield (1953, 1960), Foster (1989) o Rogers y Svenning (1979). La convergencia de estos planteamientos con los de remarcables indigenistas como Aguirre Beltrán (1967) son conspicuas. Lo mismo cabría argumentar sobre la dinámica del admirado e imitado Instituto Nacional Indigenista mexicano, al menos antes de la fuerte crítica a la que fue sometido a partir de la década de 1970.
8. Diseñada por las Naciones Unidas en 1952, fue dirigida por la Organización Internacional del Trabajo hasta su integración en la estructura del Estado ecuatoriano en 1964.
9. Un buen ejemplo es el de Rafael Baraona. Su magnífico diagnóstico de la estructura hacendaria del Ecuador y sus posibles vías de disolución (CIDA 1965) fue tomado como referente para toda la región andina (Kay 1974).
10. Lo mismo cabría argüir sobre la conceptualización de raigambre marxista-estructural de las formas de explotación del campesinado andino de la época como 'tardofeudales'. Una percepción en términos de anacronismo histórico que, en el fondo, desconocía la lógica de las familias vinculadas a las haciendas y la funcionalidad de ese sistema de

dominación en relación al capitalismo periférico de entonces. Para el caso de Chimborazo (Ecuador), ver Sylva (1986).

11. Sobre la incidencia de las reformas agrarias de 1964 y 1973 en los Andes del Ecuador, ver Chiriboga (1987), Barsky (1988), Martínez Valle (2002) y Bretón (1997, 2012). Sobre la reforma del Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia resulta esclarecedora la monografía de Viola (2000); ver también Albó (1995) y Urioste (2004), entre otros.
12. Ver Hale (2002 y 2004), Díaz-Polanco (2006), Martínez Novo (2006), Bretón (2008); o Boccara y Bolados (2010).
13. No en vano Ecuador fue el país elegido por el Banco Mundial para ensayar las virtudes del ‘etnodesarrollo’ y el ‘capital social’ a través del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador: entre 1998 y 2004, éste constituyó el pilar de las políticas públicas sobre esos colectivos. PRODEPINE puede ser considerado como muestra paradigmática del tipo de intervención inducida desde el multiculturalismo neoliberal, tanto por sus resultados inocuos en lo que al ‘combate contra la pobreza’ se refiere como por sus efectos sobre la cooptación de líderes y por su naturaleza de correa de transmisión del proyectismo (Bretón 2005). Con algunos matices diferentes en su *modus operandi* pero fiel al mismo espíritu fue también el Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (PRODECO), operativo entre 2002 y 2007 y financiado por la Unión Europea (Palenzuela 2011). En ambos casos nos hallamos ante una acepción de etnodesarrollo que bastardea el contenido emancipador con que fue planteado en la célebre *Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina* (1981). Ver Bonfil (1982).
14. La SENPLADES es el organismo rector y coordinador de las políticas públicas creado por la administración de Correa, y marca ‘la intención gubernamental de abandonar la visión del Estado minimalista para relanzarlo como activo agente económico y social’ (Ramírez y Minteguiaga 2007, 91).
15. El primero ‘es un indicador sintético que evalúa cuántos años viviría saludablemente y a plenitud (maximizando la producción de bienes relacionales) una persona que nace el día de hoy, bajo las condiciones sociales del período analizado. Se propone ponderar dicho indicador en relación a la educación y al nivel de cohesión social (igualdad) del territorio’. Aunque en ese texto Ramírez no desarrolla las virtudes del índice de esperanza de vida de la naturaleza, insiste en que ‘contrapuesto al valor de cambio que estipula la economía del capitalismo, la socioecología política del Buen Vivir – nombre con que bautiza su propuesta epistémico-disciplinaria – plantea el valor de la reciprocidad y del uso, que en este caso es la misma de la naturaleza’ (2012, 109).
16. No voy a entrar en el contenido de este tipo de aproximación. Sólo cabe recomendar la crítica a los posicionamientos de Medina (2001) realizada por Viola (2011, 275).
17. La cosa va más allá y permea a todos los ámbitos de la administración pública. En abril de 2012, por ejemplo, el Ministerio de Salud Pública editó dos documentos (*Del Desarrollo al Sumak Kawsay y Conciencia y sabiduría en el Mundo Andino*, ambos subtítulos *Hacia un Estado plurinacional con identidad*), a modo de libros de texto dirigidos a ‘líderes y líderes de los pueblos y nacionalidades, ciudadanos, decisores de política, funcionarios, técnicos, académicos, etc.’, a fin de aplicarlos en talleres ‘y recrearlos a la luz de los nuevos retos’. La difusión de este tipo de materiales sobre el alcance del *Sumak Kawsay* en un escenario de retroceso en los niveles de autonomía de las organizaciones étnicas, de estigmatización de la protesta y de intensificación del extractivismo parece un brindis al sol; más todavía en medio de un proceso muy remarcable de concentración de poderes en manos del Ejecutivo.

18. Para Ecuador, resultan reveladores los llamados Planes Nacionales del Buen Vivir (2009-2013 y 2013-2017), por la importancia explícita que otorgan a la sustitución selectiva de importaciones (SENPLADES 2009 y 2013). La cuestión de la deriva extractivista de las políticas económicas de Ecuador y Bolivia ha sido analizada en diversos estudios y resultan de enorme interés las reflexiones de Gudynas (2010) y la extensa compilación de Bebbington (2013) sobre el conjunto de la región andina. En la medida en que la inversión social de los regímenes progresistas depende de la expansión del extractivismo, advierten Moore y Velásquez (2013, 216-217), las iniciativas en esa dirección 'en asociación con el capital multinacional pueden menoscabar los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas históricamente marginados'. Y todo ello, paradójicamente, en nombre de la izquierda, la soberanía nacional y el *Sumak Kawsay*. No menos inquietante es la estigmatización de la protesta anti-extractivista constatable en escenarios políticos tan aparentemente antagónicos como Ecuador y Bolivia por un lado y Perú por otro (Bebbington 2013, 35-40).
19. La DINEIB fue creada en 1988 y hasta 2009 estuvo bajo el control de la CONAIE. En febrero de ese año, Correa decidió colocarla bajo la autoridad del gobierno, recortando así la potestad del movimiento indígena en temas educativos. El CODENPE, por su parte, nació en diciembre de 1998 en respuesta a los cambios constitucionales que establecían la obligación de permitir la participación de los pueblos y nacionalidades en la planificación, priorización de acciones y toma de decisiones en el Estado. Funcionó como una suerte de ministerio de asuntos étnicos, en la medida en que era la instancia formalmente encargada de coordinar las intervenciones en materia de desarrollo en el medio indígena. El vaciamiento de su capacidad coordinadora (vía constreñimiento presupuestario) durante el mandato de Correa es notorio. Ver Martínez Novo (2009 y 2011); Martínez Abarca (2011).
20. No puede ser de otra manera pues ese fue el marco que circunscribió durante siglos su relación con el mundo blanco-mestizo. Desde esa óptica, en algunas de las comunidades en las que ahora estoy desarrollando mi trabajo de campo (cantón Guamote, provincia de Chimborazo), la mayor prolijidad de bienes y recursos redistribuidos desde los poderes públicos es interpretada en base a la lógica de los 'buenos patrones' del tiempo de la economía moral hacendaria (sobre esa noción, ver Bretón 2012, 53-63). No es casual, en ese medio, la alusión reiterada a la figura de Rafael Correa como '*taita* (padre, en quichua) amito Presidente', refuncionalizando y reinterpretando en una sola expresión – el trato antaño reservado a los terratenientes – todo el contenido simbólico que tiene allí el regreso del 'buen patrón' representado por el Presidente de la República.
21. Políticas asistencialistas que corren parejas a un apoyo estatal notorio a los grandes productores. Tómese si no el dato de que, frente a un incremento del 152% del presupuesto del Ministerio de Agricultura entre 2007 y 2010, sólo el 3,5% se orientó directamente a la agricultura campesina (mayoritariamente para titulación de tierras). Dado que el 80% del presupuesto se destinó a la Costa, región con el mayor peso agroindustrial y agroexportador, la conclusión parece obvia: el modelo 'acentúa la diferenciación y polarización productiva entre una reducida capa de grandes empresarios agrícolas, una capa regular de medianos productores y una inmensa mayoría de pequeños productores campesinos' (Carrión 2013, 89).
22. Creada en 1944 desde el Partido Comunista para impulsar el sindicalismo entre la población indígena, la FEI desempeñó un papel fundamental en el tiempo de la lucha por la tierra y la aplicación de las leyes de reforma agraria (Becker 2008). Poco a poco, su protagonismo fue eclipsándose en paralelo al fortalecimiento de las organizaciones de carácter étnico-identitario. Recientemente, hemos asistido a un sorprendente renacimien-

to de la Federación bajo el amparo de instancias gubernamentales (en la sede del Ministerio de Agricultura, por ejemplo, se encuentra una oficina de la FEI), que se ha manifestado en su participación en marchas y otros actos de adhesión a las políticas del gobierno.

23. Las OSG son instancias que aglutinan a un conjunto de organizaciones de base (comunidades y cooperativas) y que han ejercido de interlocutoras con las agencias de desarrollo para la implementación de proyectos sobre territorios acotados (habitualmente de alcance parroquial) y socialmente representativos de las casuísticas campesinas que albergan.
24. Atención con los riesgos que entrañan estos sofisticados ejercicios de ventriloquia: ahí queda la anécdota boliviana narrada por Andrew Canessa (2009) sobre cómo en algunos escenarios predominantemente blanco-mestizos, ‘una celebración aymara puede contribuir a marginar a los aymaras’. En Sorata, capital de la provincia andina de Larecaja, por ejemplo, en la celebración del año nuevo ‘lo indígena otorga legitimidad – cuestión primordial en el contexto político actual –, los celebrantes hablan del año nuevo aymara que une a la gente’; se trata de una ‘cultura pública indígena en que todos pueden participar, es una instancia de lo indígena ecuménico; pero sirve también para separar los indígenas del pueblo de los ciudadanos de Sorata y de los visitantes de La Paz’ (2009, 46). ¿Será que estos nuevos discursos – se pregunta en esta línea Pablo Stefanoni (2010) – están ocultando tras una nueva identidad ‘originaria’ *naïf* las etnicidades *reales* de las personas y colectivos de carne y hueso?

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2009) ‘El Buen Vivir, una oportunidad por construir’, *Ecuador Debate* 75, pp. 33-48.
- (2011) ‘Riesgos y amenazas para el Buen Vivir’, *Ecuador Debate* 84, pp. 51-56.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Albó, Xavier (1995) *Bodas de plata o réquiem para la reforma agraria*. La Paz: CIPCA.
- Andolina, Robert; Nina Laurie; Sarah Radcliffe (2009) *Indigenous Development in the Andes. Culture, Power and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Assies, Willem (2000) ‘Indigenous peoples and reform of the State in Latin America’. In: Willem Assies, Gemma van der Haar, André J. Hoekema (eds.) *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, pp. 3-21.
- Báez, Sara; Víctor Bretón (2006) ‘El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra’, *Ecuador Debate* 69, pp. 19-36.
- Barsky, Osvaldo (1988) *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bebbington, Anthony (ed.) (2013) *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP / CEPES / Grupo Propuesta Ciudadana.
- Becker, Marc (2008) *Indians and Leftist in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Bocara, Guillaume; Paola Bolados (2010) ‘¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal’, *Revista de Indias* LXX(250), pp. 651-690.

- Bonfil, Guillermo (1982) 'El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización'. En: Francisco Rojas (ed.) *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José: FLACSO, pp. 131-145.
- Bretón, Víctor (1997) *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universitat de Lleida.
- (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neindigenismo*. Quito: FLACSO.
- (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: la experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- (2008) 'From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador', *Journal of Agrarian Change* 8, pp. 583-617.
- (2012) *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO / Abya-Yala.
- Canessa, Andrew (2009) 'Celebrando lo indígena en Bolivia'. En: Carmen Martínez Novo (Org) *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, pp. 39-48.
- (2012) 'Conflict, Claim and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia', *desigualdades.net Working Paper Series 22*, Berlin: desigualdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.
- Carrión, Diego (2013) 'Estructura agrícola y modelo de acumulación en el Ecuador'. En: Francisco Hidalgo, Pierril Lacroix, Paola Román (eds.) *Comercialización y soberanía alimentaria*. Quito: SIPAE.
- CIDA (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola) (1965) *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola del Ecuador*. Washington: Unión Panamericana, OEA.
- Cortez, David (2010) 'Genealogía del "Buen Vivir" en la nueva constitución ecuatoriana'. En: Raúl Fernet-Betancourt (ed.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denk Traditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main*, pp. 227-248.
- Chiriboga, Manuel (1987) 'La Reforma Agraria y la modernización en América Latina: nuevos actores, nuevos contenidos', *Coloquio Las Sociedades Rurales Hoy*, México.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo (2010) 'América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?' En: Víctor Bretón (ed.) *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria, pp. 33-85.
- Favre, Henri (1996) *L'Indigénisme*. Collection Que Sais-je?, N° 3.088, Paris: Presses Universitaires de France.
- Foster, George M. (1989 [1962]) *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gascón, Jordi (2009) *El turismo en la cooperación internacional. De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Barcelona: Icaria.
- Guerrero, Andrés (2010) *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador.
- Gudynas, Eduardo (2009) 'La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador', *Revista de Estudios Sociales* 32, pp. 34-47.
- (2010) 'Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza?', *Ecuador Debate* 79, pp. 61-82.
- Hale, Charles (2002) 'Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala', *Journal of Latin American Studies* 34, pp. 485-524.

- (2004) 'Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitido*', *NACLA Report on the Americas* 38(2), pp. 16-22.
- Hobsbawm, Eric; Terence Ranger (eds.) (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hoselitz, Berthold Frank (1960) *Sociological Aspects of Economic Growth*. Chicago: Free Press.
- Houtart, François (2011) 'El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad', *Ecuador Debate* 84, pp. 57-76.
- Kay, Cristóbal (1974) 'Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda System', *The Journal of Peasant Studies* 2(1), pp. 69-98.
- (1998) '¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra', *Revista Mexicana de Sociología* 60(4), pp. 61-98.
- Lentz, Carola (1997) *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- León, Jorge (2012) 'Correa: dinámica de concentración del poder y modernización conservadora'. En: Sebastián Mantilla, Santiago Mejía (eds.) *Balance de la Revolución Ciudadana*. Quito: Editorial Planeta / Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, pp. 373-400.
- Lewis, W. Arthur (1965 [1949]) 'Sobre planeación en los países atrasados', *La planeación económica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 136-144.
- Martínez Abarca, Mateo (2011) *El cascabel del Gatopardo. La revolución Ciudadana y su relación con el movimiento indígena*. Quito: FLACSO.
- Martínez Novo, Carmen (2006) *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- (2011) 'Etnodesarrollo en la "Revolución Ciudadana" en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos'. En: Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 173-200.
- (ed.) (2009) *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- Martínez Valle, Luciano (2002) *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS / Abya-Yala / OXFAM / FLACSO.
- Medina, Javier (ed.) (2001) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz, GTZ-PADEP.
- (2010) *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Moore, Jennifer; Teresa Velásquez (2013) 'La soberanía hipotecada: los movimientos anti-mineros, el Estado y las empresas mineras multinacionales bajo el "Socialismo del siglo XXI" de Correa'. En: Anthony Bebbington (ed.) (2013) *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP / CEPES / Grupo Propuesta Ciudadana, pp. 185-217.
- Oviedo, Atawallpa (2012) *¿Qué es el Sumak Kawsay?* La Paz: Sumak Editores.
- Palenzuela, Pablo (2011) 'Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes ecuatorianos: el proyecto PRODECO en Cotopaxi'. En: Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-82.
- Pallares, Amalia (2002) *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ramírez, Franklin; Analía Minteguiaga (2007) 'El nuevo tiempo del Estado: la política posneoliberal del Correísmo', *OSAL* 8(22), pp. 87-106.
- Ramírez, René (2010) 'Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano'. En: SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, pp. 55-74.
- (2012) *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.

- Redfield, Robert (1953) *The Primitive World and its Transformation*. New York: Cornell University Press.
- (1960) *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Rogers, Everett M.; Lynne Svenning (1979) *La modernización entre los campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rostow, Walt W. (1961) *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez-Parga, José (2007) *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- (2011) 'Discursos retrorevolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos', *Ecuador Debate* 84, pp. 51-56.
- SENPLADES (2009) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: SENPLADES.
- (2013) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Buen Vivir. Todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES.
- Stefanoni, Pablo (2010) '¿A dónde nos lleva el pachamamismo?', *Debate ordenado sobre el Pachamamismo*, <http://es.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo>.
- Sylva, Paola (1986) *Gamonalismo y lucha campesina. Estudio de la sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente: el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-79*. Quito: Abya-Yala.
- Tuaza, Luis Alberto (2011) 'La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural', *Ecuador Debate* 83, pp. 127-150.
- Urioste, Miguel (2004) 'Bolivia. La Reforma Agraria abandonada. Los valles y el altiplano', *Debate Agrario* 37, pp. 161-182.
- Vilalta, María José (2007) 'La construcción histórica del concepto de ciudadanía: un impactante viaje entre Europa y América (siglos XVI-XVIII)'. En: Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové, María José Vilalta (eds.) *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 33-76.
- Viola, Andreu (2000) '¿*Kawsachun coca, Wañuchun gringos!*' *Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- (2010) 'Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumaq Kawsay* en los Andes'. En: Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 255-302.
- Walsh, Catherine (2009) 'Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir', *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 213-235.