

Hacia una justicia social, cultural y ecológica: el reto del Buen Vivir en las constituciones de Ecuador y Bolivia¹

Marco Aparicio Wilhelmi
(Universitat de Girona)

“El alfa y el omega de todo es el despliegue de la creatividad social, que si desencadenara, dejaría una vez más muy atrás lo que somos capaces de pensar hoy”
(CASTORIADIS, 1997)

1. INTRODUCCIÓN

Sin duda alguna, uno de los aspectos más relevantes que podemos hallar en las vigentes Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), es el protagonismo que asumen las previsiones que, de un modo u otro, generan una protección jurídica de la Naturaleza, preceptos que dan forma a un auténtico “mandato ecológico” (GUDYNAS, 2009a).

Tal protagonismo se articula a partir de numerosas previsiones relacionadas con la protección medioambiental, tanto en forma de derechos como de mandatos a los poderes públicos, en el marco de la reconfiguración de la forma del Estado, que se define como

¹ *Este artículo es presentado tal como originalmente escrito. This article is presented as it was originally written. Este artículo se presenta tal como fue escrito originalmente. Questo articolo è presentato nella stessa forma in cui è stato scritto. Cet article est présenté comme il a été écrit. Dieser Artikel wird präsentiert, wie sie ursprünglich geschrieben wurde.*

plurinacional e intercultural y que apuesta por el “buen vivir” (*sumak kawsay*, en kichwa) o el “vivir bien” (*suma qamaña*, en aymara) como principios estructurantes de la convivencia.

En el caso de Ecuador, además, se incorpora un capítulo de derechos de la Naturaleza (capítulo séptimo del Título II). Con esta decisión, el texto constitucional rompe con los esquemas más dogmáticos y conservadores en materia de titularidad de derechos pues la entiende más allá de los seres humanos, abriendo así nuevas perspectivas sobre la concepción misma, la función y el alcance de los derechos.

Como nunca antes en ningún otro texto constitucional aparece la cuestión ambiental, tanto desde un punto de vista cuantitativo, por los numerosos preceptos que la incorporan, como cualitativo, por el grado de protección que se le otorga y su carácter transversal. Este aspecto está llamado a marcar una tendencia en la evolución del constitucionalismo, no sólo latinoamericano. Se trata de una influencia que, de hecho, ya se ha dejado notar: como señala Clavero “los derechos humanos están también replanteándose en el orden internacional por influencia además en momentos del nuevo constitucionalismo del Ecuador y Bolivia. A finales de julio de 2010, sólo a estas alturas, la Asamblea General de Naciones Unidas declara solemnemente ‘el derecho al agua potable y el saneamiento como un derecho humano esencial para el pleno disfrute de la vida y de todos los derechos humanos’” (CLAVERO, 2010).

Ecuador y Bolivia son, de este modo, países pioneros de la reacción constitucional ante el contexto mundial de crisis ecológica, situando en el primer lugar de la agenda la comprensión de que no puede haber justicia social sin justicia ambiental o ecológica²;

² Más adelante ahondaremos en las importantes diferencias entre la noción de justicia ambiental y la de justicia ecológica.

y que ambas dimensiones, o esferas (siguiendo a Walzer³), deben necesariamente entenderse en su interrelación con la justicia cultural, que implica el reconocimiento de la igualdad política de los pueblos y las culturas.

De igual modo, aunque no será objeto de desarrollo en el presente texto, debería sumarse la dimensión antipatriarcal, esto es, la superación de las inequidades de género y de orientación sexual que impone la matriz patriarcal y sus patrones de valor heteronormativos⁴.

Se trata, en consecuencia, de un paso más allá del ya asentado debate sobre la necesidad de poner en relación la redistribución (justicia social) y el reconocimiento (justicia cultural). Como señala Fraser, la injusticia socioeconómica (explotación, marginación económica y privación de bienes materiales necesarios) y la injusticia cultural o simbólica (dominación cultural, no reconocimiento, irrespeto) son dos categorías analíticamente separadas aunque fácticamente muy imbricadas: “Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y en la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. A menudo el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica” (FRASER, 1997: 18-25)⁵.

³ WALZER, 1997.

⁴ La crítica feminista al modo en que se ha avanzado en la justicia social ha identificado cómo su realización ha dependido del mantenimiento del papel subordinado de las mujeres en el sistema socio-económico, a partir de la división sexual del trabajo y, en general, del conjunto de trabajos productivos y reproductivos asignados a las mujeres al margen, o en una posición de subordinación, del mercado laboral formal. Lo mismo debe referirse a los conceptos de justicia cultural y ambiental.

⁵ Pablo Mamani lo ha recogido de la siguiente forma: en el indígena boliviano se cruzan los dos tipos de dominación generando “una síntesis de la totalidad de la dominación colonial y moderna: es colonial porque el indígena es

En este vínculo entre las tres justicias (social, cultural y ambiental) es seguramente donde se encuentra la mayor potencia de ambos textos constitucionales y, al mismo tiempo, su mayor complejidad (hasta cierto punto, debilidad). Existe en él una tensión, especialmente visible a partir del modo en que se ha venido abordando hasta el momento la realización de los mandatos sociales, de cuya resolución va a depender el grado de realización efectiva de las previsiones constitucionales en materia ambiental.

Y es que, como es bien sabido, las realidades boliviana y ecuatoriana, como tantas otras, han sido atravesadas por históricas dinámicas de desigualdad y exclusión, de ahí que los textos constitucionales de ambos países se orienten con decisión como proyectos de emancipación social. Por ello, la manera de entender las posibilidades de compatibilizar la generación de riqueza y su distribución con el respeto de las condiciones para la reproducción de los ciclos ecológicos, está marcando y va a marcar el curso del desarrollo de dichos proyectos.

Como punto de partida, podríamos aceptar el margen que para el caso ecuatoriano nos ofrece Grijalva: “la viabilidad constitucional de explotación de recursos naturales puede ir, conforme a los grados y tipos de impacto ambiental, desde el aprovechamiento sustentable (art. 74) hasta la prohibición absoluta de toda actividad económica en zonas intangibles habitadas por pueblos indígenas en aislamiento voluntario (art. 57.21)” (GRIJALVA, 2010: 13).

La mención a los pueblos indígenas nos sirve para subrayar que el debate necesariamente se deberá ubicar en el marco de la plurinacionalidad y la interculturalidad, principios que

concebido como sujeto sin historia y sin recursos tecnológicos, y es moderna porque el capital, que produce la tecnología moderna industrial, explota al sujeto indígena como clase”. Y no se diferencia entre una y otra: “uno no sabe por qué lo discriminan, si por se indio o por ser pobre” (MAMANI, 2006: 37).

definen la forma del Estado según el artículo 1 de los dos textos constitucionales.

Así es: como es sabido, desde la invasión colonizadora, el desarrollo de un modelo económico basado en la explotación intensiva de los recursos naturales ha generado graves impactos ambientales y culturales en los países conceptualizados más recientemente como “sub-desarrollados”. Frente a ello, la respuesta se podría condensar en lo que la Constitución boliviana cifra como funciones y fines esenciales del Estado: “constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales” (art. 9.1).

El precepto recién transcrito vendría a recoger, podemos ya avanzar, los dos principios básicos y el fin último de la propuesta constitucional de ambos países. Como finalidad: la descolonización. Como principios: la plurinacionalidad (que incluye la interculturalidad) y la convivencia armoniosa, que, como veremos, entronca directamente con el ya mencionado principio de “Buen Vivir” (*sumak kawsay/suma qamaña*).

No cabe duda de que el terreno del debate es tan complejo como vasto. El presente texto va a tratar de aportar algunas herramientas para ir desbrozando tal complejidad.

2. DE LA JUSTICIA AMBIENTAL A LA JUSTICIA ECOLÓGICA

2.1 Injusticia ambiental y continuidad colonial

Como afirma Martínez Alier, “no todos los humanos son igualmente afectados por el uso que la economía hace del ambiente natural. Unos se benefician más que otros, unos sufren mayores costos que otros, de ahí los conflictos ecológico-distributivos o conflictos de justicia ambiental” (MARTÍNEZ ALIER, 2005).

Tanto Bolivia como Ecuador registran en su historia, lejana y reciente, una alta conflictividad ecológico-distributiva. Seguir el hilo de dicha conflictividad hasta nuestros días nos ofrece una inmejorable constatación de la *continuidad colonial* sobre la que se construye su recorrido vital. Ese hilo enlazaría, por ejemplo, la explotación minera del cerro potosino en los primeros tiempos coloniales con el desastre ecológico provocado por la empresa CHEVRON-TEXACO en la amazonía ecuatoriana⁶, en el marco del modelo de desarrollo neoliberal (igualmente colonial).

Efectivamente, el proyecto neoliberal implantado en buena parte de los países latinoamericanos durante los años 90' ha tenido –y sigue teniendo– como resultado un drástico incremento de los conflictos de justicia ambiental. Las instrucciones del Consenso de Washington, concienzudamente impulsadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, y los acuerdos comerciales negociados por parte de Estados Unidos de América (EEUU) y la Unión Europea (UE), sirvieron para preparar la “pista de aterrizaje” de la inversión extranjera. Pero los efectos de ésta, lejos de provocar el anunciado crecimiento económico que iba a revertir en la población gracias al denominado “efecto rebalse”, fueron vividos en forma de expolio, empobrecimiento y destrucción ambiental.

Como señala Alberto Acosta, quien fuera presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana de 2008, paradójicamente, “la profusión de recursos naturales de que dispone Ecuador tiende, entre muchos otros procesos endógenos de carácter patológico que la acompañan, a distorsionar la estructura y la asignación de

⁶ El 14 de febrero de 2011, se hizo pública la sentencia de un juez de Nueva Loja, Ecuador, en virtud de la cual se considera que la compañía norteamericana resulta culpable del mayor vertido petrolero conocido hasta el momento, realizado en la Amazonía ecuatoriana durante sus 26 años de operaciones. La condena es histórica: la empresa deberá abonar alrededor de 9.500 millones de dólares.

sus recursos económicos, redistribuye regresivamente su ingreso nacional y concentra su riqueza en pocas manos, mientras se generaliza la pobreza... todo ello ha contribuido a debilitar la gobernabilidad democrática” (ACOSTA, 2009a: 25).

Los beneficios económicos surgidos de los procesos de contra-reforma agraria (privatización, mercantilización y latifundización de tierras para el despliegue de la agroindustria), de la expansión de la actividad minera y petrolera, de las patentes y la *biopiratería*, de la industrialización maquiladora o de la privatización de servicios otrora públicos como el agua, la electricidad o las comunicaciones, cayeron en manos del capital transnacional, con un cierto rebalse para las reducidas elites locales (económicas y políticas) encargadas de asegurar las condiciones de reproducción del modelo⁷.

Bolivia y Ecuador constituyen, en este sentido, ejemplos vivos del avance de lo que Harvey ha denominado “acumulación por desposesión”. Ésta consistiría en un proyecto de privatización y mercantilización universal, fase actual del desarrollo del modelo capitalista, que trata de hacer frente al problema de sobreacumulación experimentado desde 1973. Una de las vías es aportar al sistema materias primas baratas y otra es la devaluación de los activos existentes de capital y fuerza de trabajo. El capital sobreacumulado puede entonces comprar a precios de saldo los bienes de capital devaluados y reciclarlos rentablemente (HARVEY, 2004: 119-120)⁸.

⁷ Sobre la conversión de los recursos naturales en mercancía, puede acudirse a O’Conor (2001) y a Sánchez Rubio et. al. (2004).

⁸ La explicación resulta de actualidad *rabiosa*: como señala el autor, para que exista beneficio “es necesaria una devaluación previa, lo que significa una crisis de cierta amplitud”. Se refiere el autor a los casos de las crisis financieras asiática y mexicana, que, como vemos hoy en Grecia (y también Portugal, España e Italia) se convierten en “mecanismos para provocar transferencias de

Se trata de una actualización de los mecanismos de acumulación capitalista ya descritos por Marx: acumulación originaria o primitiva y acumulación ampliada. Recordemos que según sus tesis, el proceso que engendra el capitalismo es el de la “disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo”, siendo la base de ese proceso “la expropiación que priva de su tierra al productor rural” (MARX, 1987: 607-609). Así es: la categoría de acumulación originaria es en Marx el punto de partida del régimen capitalista de producción, y sería a la economía política lo que a la teología es el “pecado original”: el momento en el que arranca la pobreza de las mayorías⁹.

La vigencia de estos mecanismos la podemos encontrar, sin duda, en los procesos de privatización, que consisten esencialmente en “la transferencia de activos públicos productivos a empresas privadas. Entre estos activos productivos se encuentran los recursos naturales: tierras, bosques agua, aire. Éstos son activos que el Estado posee en nombre del pueblo al que representa (...). Arrebatárselos para venderlos a empresas privadas representa un proceso de desposesión bárbaro, a una escala sin precedentes en la historia” (ROY, 2001: 16)¹⁰.

Frente a ello, en las últimas décadas han ido apareciendo en distintas partes de América Latina numerosas expresiones

propiedad y poder a quienes mantienen intactos sus propios activos en condiciones de ofrecer crédito”. En este sentido, “la empresarización y privatización de instituciones hasta ahora públicas (como las universidades), el agua y otros bienes públicos (...), supone una reedición a escala gigantesca del cercado de las tierras comunales en la Europa de los siglos XV y XVI” (HARVEY 2004: 118-120).

⁹ La acumulación originaria consiste, como nos recuerda de Boaventura de Sousa Santos, en la apropiación “con recurso a mecanismos extra-económicos (políticos, coercitivos), de la tierra, de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo necesarios para sostener la reproducción ampliada”, que sería la que, dicho de manera rápida, operaría por mecanismos de tipo económico (SANTOS, 2010: 79-80).

¹⁰ Según cita de Harvey (HARVEY 2004: 127).

de ruptura, de lucha contra las injusticias socioambientales (y culturales)¹¹, desde la evidencia de que la explotación sistemática, secular y permanente de los recursos naturales no ha aportado mayor bienestar colectivo sino mayor desigualdad y escasez. De todas ellas, debe subrayarse el peso de las movilizaciones indígenas, cuyas reivindicaciones y protagonismo político no han dejado de reforzarse en Latinoamérica, en términos generales, desde los años 70' hasta la actualidad. Ahora bien, el horizonte descolonizador no se queda en el ámbito de la dominación cultural o *civilizatoria* de la sociedad dominante respecto los pueblos indígenas: la impugnación de las distintas formas de exclusión y desigualdad se ha tejido desde distintos sectores que han logrado, en parte, converger en un frente común contra el conjunto de políticas neoliberales desplegadas durante los años 90' y los regímenes políticos que las han llevado a cabo.

¹¹ Los ejemplos son innumerables: la “Coordinadora del Agua” de Cochabamba, Bolivia, que protagonizó en 2000 la “guerra del agua” contra su privatización; el Movimiento de Resistencia Mapuche en Chile y Argentina; el Consejo de Defensa de la Patagonia Chilena, que se opone a megaproyectos hidroeléctricos; la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC) en Argentina, integrada por organizaciones sociales, indígenas, campesinas, asambleas ciudadanas, en resistencia ante el avance de las transnacionales y la destrucción de los ecosistemas; la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) en Perú; la Coordinadora Nacional de Mujeres Trabajadoras, Rurales e Indígenas y el Movimiento Agrario y Popular de Paraguay, que se oponen a las plantaciones transgénicas de soja; el Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia, que lucha por los derechos indígenas y contra la impunidad de los actores armados; el “Frente Nacional Guatemalteco contra las Represas”; el “Movimiento Nacional Anti-represas de El Salvador (MONARES); la Coordinadora Nacional de Resistencia Popular en Honduras, en torno al agua, la protección medioambiental, la reforma agraria y el respeto a los pueblos indígenas y negros; el Consejo Cívico de Organizaciones populares e indígenas de Honduras (COPINH); el Movimiento Mazahua, encabezado por mujeres indígenas en México por el derecho al agua, la Red Mexicana de Afectados por la Minería, entre tantos otros (NAVARRO TRUJILLO, PINEDA RAMÍREZ, 2009: 86-94).

De ello hablan los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia, que no podrían ser comprendidos sin atender al modo en que, de manera previa, distintos movimientos sociales (rurales y urbanos; sindicales y comunitarios; vecinales y sectoriales; de mujeres urbanas y de mujeres campesinas e indígenas; ecologistas, etc.) lograron erigirse, tras años de “acumulación de lucidez”¹², en *fuerzas destituyentes*.

En definitiva, frente al avance de la frontera del despojo¹³, los procesos constituyentes ecuatoriano y el boliviano deben entenderse como movimientos que buscan romper el mencionado hilo de continuidad colonial, como propuestas descolonizadoras.

2.2 Justicia ecológica y giro biocéntrico

El concepto de justicia ambiental suele vincularse a las inequidades que se generan en el plano social. Volviendo a Martínez Alier: “así como la economía política estudia los conflictos distributivos económicos, la ecología política estudia los conflictos distributivos ecológicos, es decir, las desigualdades y asimetrías sociales (entre mujeres y hombres, entre poblaciones pobres y ricas, urbanas y rurales, entre el Sur y el Norte, entre la generación actual y nuestros descendientes...) con respecto al uso de la naturaleza y a las cargas de la contaminación” (MARTÍNEZ ALIER, 1995: 5).

Riechmann señala que resulta llamativo que se dé por sentado que los conflictos distributivos ecológicos de los que ha de ocuparse

¹²El término lo aporta Silvia Rivera Cusicanqui para los procesos de organización en el altiplano aymara boliviano. Dicha lucidez se referiría a “un cuestionamiento de la sujeción al tiempo del Estado. De ahí la importancia de la noción de circularidad cíclica del tiempo, estableciendo sin dudas una direccionalidad diferente a la linealidad occidental (GÓMEZ, 2006: 440).

¹³Tomo prestado el término de Francisco López Bárcenas (LÓPEZ BÁRCENAS, 2011).

la justicia ambiental queden limitados a las desigualdades sociales. Del mismo modo, el llamado *Environmental Justice Movement* que se desarrolló sobre todo en EEUU en los años ochenta y noventa, centrado en la denuncia de la acumulación de “males” ambientales sobre los más desfavorecidos socialmente. Frente a ello, el autor propone ampliar el enfoque y así entender que la justicia ambiental “no tiene que ver sólo con la distribución justa de bienes y males ambientales entre la población humana, sino también entre ésta y el resto de los seres vivos con los que compartimos la biosfera”. (RIECHMANN, 2003: 104-105).

En parecidos términos se pronuncia Gudynas, que opta por trazar una distinción terminológica: la *justicia ambiental* “pone el énfasis en la dimensión social, de cómo incide en las relaciones entre las comunidades humanas, en un reparto igualitario de las cargas y beneficios ambientales, así como la igualdad para incidir en la toma de decisiones en materia ambiental. Se trata del desarrollo del concepto de racismo ambiental, en EEUU, que analiza y denuncia la desigualdad de las cargas y beneficios respecto de la comunidad negra”. En cambio, “la *justicia ecológica* (...) no solo habla de comunidades humanas marginalizadas y contaminadas, sino también de las especies de plantas y animales depredadas o exterminadas. Y de ahí se deriva una consecuencia determinante: no se pueden justificar acciones que destruyan la biodiversidad, incluso aquellas que apelan a fines sociales, económicos y culturales que muchos compartirían” (GUDYNAS, 2009a: 148-149).

Si trasladamos la reflexión al plano jurídico, el techo de la protección ambiental, y los términos de la ponderación con otros intereses o derechos, se modifican sustancialmente en función de si hablamos de justicia ambiental o, en cambio, de justicia ecológica. De todas formas, se puede también defender que una noción amplia de justicia ambiental, sin dejar de lado su visión social y antropocéntrica, se acerca bastante, aunque no hasta alcanzarla, a la

de justicia ecológica. Ello sucede si la justicia ambiental se predica también respecto de las generaciones futuras, esto es, si con claridad incorpora tanto la perspectiva sincrónica como la diacrónica.

Así, si tomamos esta noción más profunda de justicia ambiental, veremos que tiene que ver “con la distribución de bienes y males ambientales entre los seres vivos (humanos o no), tanto sincrónica como diacrónicamente. La idea es que los sistemas económico-sociales han de ser *reproducibles –más allá del corto plazo- sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan*. Es decir, sustentabilidad es *viabilidad ecológica*” (RIECHMANN, 2003: 106).

De momento no entraremos a valorar hasta qué punto las Constituciones ecuatoriana y boliviana se sitúan en uno u otro punto, o de qué manera oscilan entre ellos. Ahora bien, no resulta complejo afirmar que en dicho debate va a jugar un papel determinante la innovadora apuesta ecuatoriana de ampliar la titularidad de los derechos constitucionales a la Naturaleza. La novedad, la ruptura, es clara: los derechos de la Naturaleza o de la *Pacha Mama*, como se afirma en el artículo 71, protegen a la Naturaleza, no como medio para satisfacer los intereses de las personas, sino para proteger sus valores propios, en sí mismos considerados. El cambio de perspectiva es evidente, hasta el punto de poder hablar de un “cambio de paradigma desde una visión antropocéntrica hacia otra biocéntrica” (GRIJALVA, 2010: 16)¹⁴.

El “giro biocéntrico”¹⁵ estaría pues apuntado con claridad para el caso ecuatoriano mediante el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos. Respecto de Bolivia, si bien es cierto que no contamos con un punto de partida tan contundente, dicho giro puede anclarse en otras previsiones, como el ya mencionado

¹⁴En el mismo sentido se expresa Alberto Acosta (ACOSTA, 2010: 8).

¹⁵Expresión que incorpora Gudynas al título de uno de sus artículos sobre el caso ecuatoriano (GUDYNAS, 2009b).

artículo 9.1 que, recordemos, fija como funciones del Estado la consolidación de las identidades plurinacionales y la constitución de una sociedad justa y armoniosa.

3. EL BUEN VIVIR COMO ALTERNATIVA AL “DESARROLLO”

3.1 El desarrollo constitucional del Buen Vivir

Seguramente uno de los debates teóricos y políticos más vigorosos, que desde el contexto andino está irradiando al conjunto de Latinoamérica, es el que versa sobre el sentido y alcances de la noción “Buen Vivir” (Constitución ecuatoriana) o “Vivir Bien” (en el caso boliviano), conceptos que son, respectivamente, una traducción de las nociones *sumak kawsay* (en quechua) y *suma qamaña* (en aymara).

En buena medida, el debate se conecta con las propuestas postdesarrollistas aparecidas en la década de los 90’, en virtud de las cuales, “ya no puede pensarse la modernidad como la Gran Singularidad, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable” (ESCOBAR, 2005: 30)¹⁶.

Para Albó, “una de las principales expresiones con que actualmente se busca sintetizar el nuevo estilo de país que

¹⁶El mismo autor señala cómo “a nivel de los imaginarios, el posdesarrollo apunta a la creación de un espacio/tiempo colectivo donde el ‘desarrollo’ cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social. Esto implica los siguientes elementos: cuestionar la preeminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta; hacer visible la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante de la modernidad); desarticular paulatinamente en la *práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización...” (ESCOBAR, 2009: 30).

deseamos construir es *vivir bien*, contrapuesto a *vivir mejor*” (ALBÓ, 2009: 1). Ello conduce a una manera distinta de entender la relación de los seres humanos con la Naturaleza, no centrada en el modelo productivista de crecimiento económico continuo, sino en una comprensión de equilibrio y respeto mutuo; el “vivir bien” de todos en lugar del “vivir mejor” de unos pocos¹⁷.

En el caso de Bolivia, el concepto aparece en el Preámbulo de la Constitución, como uno de los fundamentos o finalidades del Estado que se constituye, entre los cuales se halla “la búsqueda del *vivir bien*”. En la parte dispositiva, aparece como *suma qamaña*, en tanto que uno de los grandes “principios ético-morales de la sociedad plural” (en el capítulo dedicado a los principios, valores y fines del Estado), junto con otros principios equivalentes en lengua guaraní, *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) (art. 8.I). Luego se incluye en la regulación del derecho a la educación, que estará orientada “... a la protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien” (art. 80). Finalmente aparece en las disposiciones generales del Título dedicado a la organización económica del Estado: “el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos” (art. 306.I); la organización económica boliviana tiene como objetivos “eliminar la pobreza y la exclusión social y económica para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones” (art. 313).

En el texto ecuatoriano el Buen Vivir adopta una naturaleza más sistemática, más ordenadora. En la fase de debate constituyente fue la Mesa dedicada al Régimen de Desarrollo la que más

¹⁷Reflexión del filósofo aymara Simón Yampara, quien señala que lo que busca no es el bienestar material sino la armonía entre lo material y lo espiritual en una postura que tiende a la austeridad pues la meta es vivir bien, no vivir mejor a costa de otros o del ambiente (ALBÓ, 2009).

claramente lo adoptó como noción inspiradora. Así, en el Título VI (Régimen de Desarrollo), aparece en numerosas ocasiones. En primer término como fundamento o justificación misma del régimen de desarrollo, entendido como “conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*” (art. 275).

El mismo artículo 275 determina su carácter transversal, principal: “El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza”.

Como vemos, existe en el texto ecuatoriano una voluntad clara de situar el Buen Vivir como principio p^ortico tanto del Régimen de Desarrollo como del conjunto de derechos, algo que en otros ordenamientos ha corrido a cargo del principio de dignidad de la persona (como sucede en la Ley Fundamental de Bonn de 1949 o, por inspiración de ésta, en la Constitución española de 1978). Con tal determinación, se realiza un esfuerzo por concretar sus dimensiones, que en el precepto recién citado surgen de la relación entre derechos, interculturalidad, diversidades y convivencia armónica con la Naturaleza.

Igualmente, al subrayar el Buen Vivir, de modo insistente, como eje articulador de la regulación del Régimen de Desarrollo, el texto ecuatoriano tiende un puente entre el mantenimiento del término “desarrollo” y su superación. Así, se establece que “para la consecución del buen vivir, serán deberes generales del Estado”, entre otros, “dirigir, planificar y regular el proceso de desarrollo”, “producir bienes, crear y mantener infraestructura y proveer servicios públicos”, “impulsar el desarrollo de

actividades económicas...” (art. 277). Y el mismo objetivo se traslada a las personas y las colectividades, tanto con relación a su participación en la gestión pública, planificación, ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo, como a la hora de producir, intercambiar y consumir bienes y servicios con responsabilidad social y ambiental” (art. 278).

Así mismo, tal y como sucede en el texto boliviano, se incorpora la noción en la definición del sistema económico, que “es social y solidario; (...) y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir” (art. 283). Algo que se reitera en la regulación del endeudamiento público (art. 290), así como en las formas de organización de la producción (art. 319).

Pero, como se ha mencionado, el Buen Vivir adquiere en el texto constitucional ecuatoriano una naturaleza sistemática, ordenadora. En su redacción definitiva vemos cómo la Constitución agrupa una serie de derechos, que según la nomenclatura tradicional serían derechos sociales, culturales y ambientales, bajo el Título de “derechos del Buen Vivir” (artículos 12 a 34) y además, de manera coherente con lo anterior, incorpora los mandatos que se derivan de tales derechos en un Título denominado “Régimen del Buen Vivir”. Este Título se divide en dos capítulos: uno dedicado a la “inclusión y equidad” y otro referido a la “biodiversidad y recursos naturales”. De esta forma, el texto ecuatoriano por una parte relaciona el Buen Vivir con las condiciones de efectividad de los derechos sociales, culturales y ambientales, y al mismo tiempo pese a que no desecha el concepto de desarrollo, lo transforma al complementarlo con la existencia de un Régimen del Buen Vivir¹⁸.

¹⁸Como señala Grijalva, aunque el desarrollo aparezca como objetivo, se “conceptúa no solo como crecimiento económico sino de forma integral y

Se podría también adoptar una visión que situara la existencia de dos Regímenes de manera compartimentada, hasta cierto punto contrapuestos en lugar de complementarios. No obstante, el modo en que el Buen Vivir aparece a lo largo del Régimen de Desarrollo, el hecho de que aparezca también como uno de los deberes primordiales del Estado (“planificar el desarrollo nacional... para acceder al buen vivir”, art. 3.5º), junto con la caracterización del Estado como plurinacional y el giro biocéntrico del que ya se habló, nos conducen necesariamente a una interpretación sistemática, integradora.

En un análisis sobre el concepto de Buen Vivir, Gudynas señala las diferencias entre la regulación ecuatoriana y la boliviana: “en Bolivia aparece como principio ético-moral en el marco de la plurinacionalidad, en Ecuador como marco de un conjunto de derechos y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos. En el caso boliviano es claramente presentado como una de las finalidades del Estado, mientras que en el ecuatoriano es más amplio. La versión boliviana se recuesta un poco más sobre el Estado que el texto ecuatoriano, pero avanza más sobre plurinacionalidad que en Ecuador”. Por otra parte, “el componente ambiental del Buen Vivir ecuatoriano descansa tanto en derechos de los humanos como en los derechos de la Naturaleza” (GUDYNAS, 2011: 5).

3.2 El Buen Vivir y la plurinacionalidad

Acabamos de ver que el Buen Vivir aparece como “sello fundacional” de la Constitución ecuatoriana (ACOSTA,

sustentable, exigiendo que la actividad económica sea un medio de realización de derechos, y no solo asegure la disponibilidad de recursos naturales para generaciones futuras, sino además la conservación, reproducción y desarrollo de la naturaleza como realidad valiosa en sí misma, más allá de los efectos inmediatos y directos del daño ambiental sobre los seres humanos” (GRIJALVA, 2010: 13).

MARTÍNEZ, 2009: 8) y, también en buena medida, de la boliviana. Pese al esfuerzo de concreción que debe realizarse en tanto que principio constitucionalizado, el debate va más allá de la reflexión jurídica y abre un rico panorama dentro de las teorías del desarrollo y el postdesarrollo, en el marco que ofrecen los principios de plurinacionalidad e interculturalidad.

Luís Macas, uno de los más conocidos representantes del movimiento indígena ecuatoriano, señala que para los pueblos indígenas el concepto “es producto de todo un acumulado histórico milenario...: el *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción, de la existencia humana y natural. Es decir, que el *Sumak Kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales” (MACAS, 2011: 145).

Hay quien ha llevado la discusión al propio origen del término *sumak kawsay* o *suma qamaña*: “el concepto no sería parte del lenguaje cotidiano o de las representaciones locales de las comunidades aymaras”, pero al ser “una recreación o innovación cultural no deja de ser indígena y puede, a su retorno, ser apropiada, ‘labrada’ en la identidad indígena” (UZEDA, 2009)¹⁹. No se trataría, entonces, “de un retorno al pasado sino la construcción de un futuro que es distinto al que determina el desarrollo convencional. Sus distintas expresiones, sean antiguas o recientes, originales o producto de distintas hibridaciones, abren las puertas a transitar otro camino” (GUDYNAS, 2011: 8).

¹⁹Según cita de Gudynas (GUDYNAS, 2011a:8). En cambio, Quijano señala que el término no es nuevo, sino “probablemente, la formulación más antigua en la resistencia ‘indígena’ contra la Colonialidad del Poder”. Se sustenta en Carolina Ortiz, para quien el término “Bien Vivir” habría sido acuñado en el Virreynato del Perú por el cronista indígena Guamán Poma de Ayala (ORTIZ, 2009; según cita de QUIJANO, 2011).

Así, aunque pueda hallarse la raíz del concepto en las cosmovisiones y prácticas indígenas, puede al mismo tiempo ser entendido como reformulación novedosa que, además, incorpora, o al menos resulta complementario, con nociones no indígenas, provenientes de la reflexión occidental crítica que rechaza los dogmas liberales. Ese punto de encuentro subraya además otro aspecto: el reconocimiento de la plurinacionalidad no puede llevarse a la identificación de lo indígena, de sus instituciones, como algo que necesariamente, para serlo, debe estar anclado en el pasado, en sus “usos y costumbres”. De acuerdo con la esencia dinámica de toda identidad cultural, la propuesta, la innovación, la acción transformadora, son, inevitablemente, patrimonio indígena, y vertidas en el texto constitucional deben verse como fruto de un pacto político, hacia el futuro, entre distintos sujetos. De ahí también su contenido principal y multiforme.

Independientemente del origen, en su puesta en marcha el Buen Vivir debe permitir distintas concreciones, sin por ello dejar de marcar la línea que excluye toda decisión que no respete un acuerdo mínimo referido a los conceptos de justicia social, cultural y ecológica ya abordados. Por esta razón no puede entenderse su realización sin la existencia de una institucionalidad plurinacional y descentralizada territorialmente, así como los diversos espacios y temporalidades de la participación.

Un necesario punto en el debate es el que aborda hasta qué punto conceptos como el Buen Vivir pueden considerarse como ejemplos de síntesis intercultural, ya realizada por el hecho de su constitucionalización o en vías de serlo, como proyecto constitucional. Podría ser considerado entonces parte de lo que en su reflexión sobre el proceso boliviano Luís Tapia denomina “el núcleo de lo común”, producto del diálogo de pueblos y culturas, que a la vez siguen manteniendo instituciones propias. Ese sería, para el autor, uno de los retos del proyecto plurinacional (TAPIA, 2006).

En contraposición a esta línea, encontramos lo que Silvia Rivera ha querido condensar mediante el uso de la palabra aymara “ch’ixi”, que sería “un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados”. Con este término, la autora rechaza la noción de “hibridez” propuesta por García Canclini, pues “la hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo”, un grupo social “capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita”. La noción de “ch’ixi”, por el contrario, “equivale a la de ‘sociedad abigarrada’ de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (RIVERA, 2010: 70).

Esa contraposición la vemos en las palabras de Luís Macas, quien considera que “la traducción no es Buen Vivir porque sería en kichwa *Alli Kawsay*, que hace relación a lo bueno, a lo deseable, a la conformidad, al estado de bienestar, vivir mejor, comodidad, que no se compara con el verdadero significado de *Sumak Kawsay*”. En cambio, “el *Sumak Kawsay* es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema comunitario y es aplicable solo en ese sistema; mientras que el concepto de Buen Vivir se procesa desde la visión occidental que tiene correspondencia con el pensamiento que significa maquillar o mejorar el sistema. Por lo que consideramos que *Sumak Kawsay* y Buen Vivir son dos concepciones totalmente contrapuestas” (MACAS, 2011: 146).

Es Gudynas quien, recogiendo la propuesta de Rivera, se ha preguntado sobre si entonces el Buen Vivir podría ser descrito como “ch’ixi”, o sea, “una yuxtaposición entre las críticas a la Modernidad indígenas, criollas u occidentales, donde cada una mantiene su esencia, pero se complementan en su cuestionamiento

al desarrollo”, que se complementarían sin mezclarse. La respuesta que nos da es que “en parte es así, pero además de las complementaciones también ocurren mezclas y fusiones (como las reconceptualizaciones sobre el ambiente o el aporte del feminismo)”. Por lo tanto, para el autor, la figura propuesta por Silvia Rivera no describiría adecuadamente la situación, “ya que el Buen Vivir, como concepto plural en construcción, se aprovecha de muchos aportes” (GUDYNAS, 2011: 12).

Salta a la vista la profundidad del debate. No en vano se trata de conflictos ontológicos: la ontología propia de la modernidad europea se basa en la separación entre sociedad y Naturaleza, en el convencimiento de un devenir histórico que se considera lineal, en la pretensión de control y manipulación, la fe en el progreso, etc. El Buen Vivir también hace visible que hay “otras ontologías”, que se enfrentan pero que a la vez pueden encontrarse (GUDYNAS, 2011: 13-14).

Que se encuentren o no, en cualquier caso, no es un hecho que se pueda constatar a partir de las previsiones constitucionales sobre el Buen Vivir, sino a través de las dinámicas de convivencia, de intersección y conflicto que se vayan generando. Ahora bien, las Constituciones ecuatoriana y boliviana aportan elementos que pueden ayudar a configurar dichas dinámicas, de ahí que no sea tan importante tratar de especificar de manera concluyente qué implicaciones jurídicas tiene el término Buen Vivir, y las diferencias que puedan darse entre el modo en que aparece en un texto y en el otro.

Quizás sea más relevante, o al menos más necesario en este momento, el análisis sobre la capacidad de tales textos para acompañar la construcción de la plurinacionalidad, verdadero marco de realización del Buen Vivir o Vivir Bien. Se trata de la cuestión, apuntada por Bartolomé Clavero, de “si la reestructuración

que requiere la plurinacionalidad se ha producido en el diseño de la Constitución”, o en otras palabras, de que “para alcanzar eficacia el constitucionalismo de derechos necesita del constitucionalismo de poderes (...). El imperativo es de derechos y el reto, de poderes, de unos poderes que deben ser constitucionalmente funcionales a los derechos”; unos derechos, además, que no son sólo de personas sino también de pueblos (CLAVERO: 2010).

Debemos detenernos en ello.

4. PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD COMO PIEZAS DE UN PARADIGMA CONSTITUCIONAL DESCOLONIZADOR

La plurinacionalidad y la interculturalidad son principios que definen la forma del Estado según el artículo primero de los textos constitucionales ecuatoriano y boliviano. Muy sintéticamente podemos señalar la dimensión de cada uno de los dos principios apuntados.

La plurinacionalidad sería el concepto utilizado para superar la referencia a la pluriculturalidad, término común en los textos constitucionales latinoamericanos reformados a lo largo de los años noventa del pasado siglo. Con ello, se pretende asentar la dimensión política y prescriptiva del reconocimiento de la existencia de distintas culturas o grupos culturales. Frente a la comprensión descriptiva de la existencia de distintas culturas, propia del constitucionalismo multicultural, la plurinacionalidad empujaría a transformaciones de las estructuras institucionales y jurídicas del Estado.

Veamos hasta dónde llega la plurinacionalidad en el diseño institucional realizado por las Constituciones boliviana y ecuatoriana. En el caso boliviano, esta dimensión se manifestaría

en la concepción de instituciones que se pretenden comunes, compartidas, como la Asamblea Legislativa Plurinacional, el Tribunal Constitucional Plurinacional o el Órgano Electoral Plurinacional.

La regulación constitucional de la Asamblea Legislativa Plurinacional exige para la elección de sus integrantes la existencia de circunscripciones especiales indígenas (indígena originario campesinas, de acuerdo con la terminología constitucional), derivando su desarrollo a la legislación posterior, con el límite que no trasciendan las fronteras departamentales y que “se establecerán solamente en el área rural, y en aquellos departamentos en los que estos pueblos y naciones indígena originario campesinos constituyan una minoría poblacional” (artículo 146 VII).

Respecto del Tribunal Constitucional y del Órgano Electoral, su carácter plurinacional se establece constitucionalmente de modo muy escueto. Para el Tribunal Constitucional se marca que sus miembros estarán “elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino” (artículo 197 I), mediante sufragio universal (artículo 198). Se establece, asimismo, que las candidaturas podrán ser propuestas “por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (artículo 199 II). Para el Órgano Electoral, se establece que el Tribunal Supremo Electoral estará compuesto por siete miembros, seis de elección parlamentaria y uno de elección presidencial, respetando que “al menos dos de los cuales serán de origen indígena originario campesino” (artículo 206 II). También se garantiza representación indígena para los Tribunales electorales departamentales (de acuerdo con el procedimiento establecido por el artículo 206 V).

La Constitución ecuatoriana se queda bastante más lejos. Como señala Clavero, “entre los poderes estrictamente políticos, esto es, los de las funciones legislativa y ejecutiva, los pueblos

indígenas ni comparecen, con lo que la construcción de la plurinacionalidad ni se aborda” (CLAVERO, 2010).

En el ámbito jurisdiccional, también las diferencias son de calado: el capítulo que lo regula (capítulo IV, Título IV) es denominado “Función Judicial y justicia indígena”, de modo que, a diferencia del caso boliviano, se opta por seguir separando la justicia indígena del resto. En su regulación, aunque no se mencione explícitamente la igualdad jerárquica respecto del resto de jurisdicciones (quizás porque son separadas orgánica y competencialmente), sí se establece (artículo 171) que el Estado garantizará que sus decisiones “sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas” (como vemos, de nuevo, se separa la institucionalidad indígena de “lo público”). Sus resoluciones, en consecuencia, sólo “estarán sujetas al control de constitucionalidad”. Sucede que aunque se asegure que la Función Judicial no pueda revisar las decisiones de la justicia indígena, tal papel le corresponderá a una Corte Constitucional en cuya regulación no aparece ningún atisbo de plurinacionalidad²⁰.

La plurinacionalidad, más allá de su posible realización en el marco de instituciones compartidas de ámbito estatal, se halla también en el reconocimiento de instituciones propias. El terreno en el que éstas pueden desarrollarse es, naturalmente, el de la distribución territorial del poder. Tanto el caso ecuatoriano como el boliviano configuran Estados complejos territorialmente, con

²⁰Para ser designada miembro de la Corte Constitucional se exige “tener título de tercer nivel en Derecho” y “haber ejercido con probidad notoria la profesión de abogado, la judicatura o la docencia universitaria en ciencias jurídicas por un lapso mínimo de diez años” (art. 433). La designación se realizará por medio de una comisión calificadora integrada por dos miembros de cada una de las funciones Legislativa, Ejecutiva y de Transparencia y Control Social. Sólo respecto de la última podría darse un cierto grado de plurinacionalidad (ver la regulación artículos 204 y siguientes).

un reconocimiento específico para la conformación de autonomías indígenas.

No es posible desarrollar esta temática de manera mínimamente rigurosa en unas pocas líneas. Bastará con señalar que, de nuevo, aparecen distintas intensidades en un caso y otro. Como muestra, la Constitución ecuatoriana no incorpora ninguna referencia al derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, obviando de esta manera las previsiones de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas de 2007 (art. 3).

En cambio, la Constitución boliviana lo incorpora en el listado de los derechos indígenas (art. 30 IV: derecho “a la libre determinación y territorialidad”) y, como parte de la regulación del “modelo de Estado” (capítulo primero, Título primero): “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley” (art. 2).

De todas formas, pese a su trascendencia, el salto cualitativo que ofrece el texto boliviano no se produce en el reconocimiento del derecho de libre determinación. En efecto, el derecho de libre determinación, pese a su teórico alcance, hasta ahora se ha logrado encajarlo en la estructura monocorde del Estado liberal, a partir de su comprensión limitada al plano de la autonomía local sin afectación de la lógica territorial de raíz colonial.

El derecho de los pueblos indígenas que más incidiría en el escenario de la plurinacionalidad es el referido “a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado” (artículo 30.II.5). Se trata de una previsión novedosa, trascendente

por cuanto modifica la lógica de la contraposición estado versus pueblos indígenas. Esta es la lógica en la que se mueve la dimensión garantista de los derechos, vistos como herramientas contramayoritarias, barreras en manos de los pueblos indígenas frente al poder de la sociedad dominante, articulado en el estado y el Derecho estatal. Entendidos los pueblos indígenas, sus instituciones, como parte del Estado, forzosamente se reconfigura la organización política que debe dar cabida a los distintos sujetos colectivos, llámese Estado si se quiere.

Hay quien se atreve a afirmar que “el Estado-nación ha muerto, nace el Estado plurinacional, comunitario y autónomico. ¿Cuáles son las condiciones, las características, la estructura, los contenidos y las formas institucionales de este Estado? Su condición plurinacional, no en el sentido del multiculturalismo liberal, sino en el sentido de la descolonización, en el sentido de la emancipación de las naciones y pueblos indígenas originarios (...), a partir de la creación de un nuevo mapa institucional, encaminado a la incorporación de las instituciones indígenas a la forma de Estado” (PRADA, 2010a: 92)²¹. Hablaríamos entonces de un horizonte de descolonización que implica “el pluralismo institucional, el pluralismo administrativo, el pluralismo normativo, el pluralismo de gestiones. Y eso significa una descolonización de las prácticas, de las conductas, de los comportamientos, conllevando una descolonización de los imaginarios” (PRADA, 2010a: 92).

²¹El mismo autor va incluso más allá al señalar, en otro escrito, que “el Estado plurinacional no es un Estado-nación y, no está demás decir, que el estado plurinacional ya no es un Estado, en el pleno sentido de la palabra. Pues el acontecimiento plural desbroza el carácter unitario del Estado”. “El Estado ya no es la síntesis política de la sociedad, tampoco es ya comprensible la separación entre Estado, sociedad política, y sociedad civil, pues el ámbito de funciones que corresponden al campo estatal es absorbida por las prácticas y formas de organización sociales” (PRADA, 2007: 210).

Este horizonte se hallaría apuntado, poco más (ni menos). De modo más declarativo, menos incisivo, en el caso ecuatoriano, y de manera más transversal en el texto boliviano. Buena prueba de ello es que ambos textos recogen el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa, libre e informada, que si bien es un derecho que expresa plurinacionalidad, por cuanto reconoce la existencia diferenciada de tales pueblos, al mismo tiempo resulta una palmaria constatación de que la plurinacionalidad es un proceso, un objetivo no consolidado, hacia el que avanzar.

Así es: incluso en el caso boliviano, no podemos hablar de un nuevo paradigma, sino más bien de una mezcla compleja de aspectos enraizados en la más pura tradición constitucional liberal con elementos de un constitucionalismo *dialógico*²², que trata de garantizar las condiciones de diálogo de las diferentes identidades culturales, a partir del reconocimiento de su igual dignidad. Ofrece así un panorama de intensa promiscuidad: una amalgama de factores en tensión, donde se pretende –aunque no siempre se consiga– dar un uso contra-hegemónico de instrumentos políticos y conceptuales hegemónicos, intento que conlleva “la apropiación creativa de las clases populares para sí de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista” (SANTOS, 1997). Podríamos hablar entonces, con el mismo autor, de un constitucionalismo experimental y, seguramente, transicional.

Seguramente, en ese contexto transicional uno de los temas a debatir será el de las funciones o sentidos de los derechos. Así es: por mucho que se pueda hacer un uso contra-hegemónico de los derechos, transicional si se quiere, no puede olvidarse que éstos tienden a garantizar la seguridad jurídica a través de la

²²Tomo el término de Agustín Grijalva (GRIJALVA, 2008).

individualización de los sujetos, que pueden reivindicar su estatus jurídico en función de precisas circunstancias que el Derecho se encarga de recoger y categorizar. Sin duda, la irrupción de los derechos colectivos, de titularidad y ejercicio colectivos, supone un cuestionamiento radical de ese efecto (o función) por lo que a la dimensión individual se refiere, de ahí el airado rechazo que han generado en la doctrina jurídica convencional.

Ahora bien, incluso los derechos colectivos no dejan de suponer una segmentación de sujetos que puede provocar una tendencia hacia la separación, hacia la construcción de *trincheras identitarias*²³ que buscan reforzar los elementos distintivos entre los grupos, antes que los compartidos. Esa separación, junto con la que generan los derechos individuales, en lugar de reforzar, puede llegar a debilitar la capacidad de impugnación global de las condiciones (económicas, sociales, culturales) que generan exclusión y desigualdad entre grupos e individuos. Pero que no se malinterprete esta afirmación: no son las identidades las que generan la exclusión; es la exclusión la que refuerza la tendencia a subrayar las diferencias antes que las semejanzas, de acuerdo con las reglas de juego que el Estado impone a través de su Derecho y de sus políticas públicas.

Los derechos, desde esta perspectiva, serían vistos como herramientas de distinción, de separación, que podrían acabar socavando las posibilidades de aunar fuerzas por parte de los

²³Bauman ha querido explicar la implicación entre la lucha por los derechos y el reforzamiento de la identidad grupal: para convertirse en un derecho, “es preciso que la diferencia sea compartida por un grupo o una categoría de individuos lo suficientemente numerosos y decididos como para que sea preciso contar con ellos (...). (Ello) tiene como resultado una intensa construcción de comunidades (...), el cavar trincheras, el entrenar y armar unidades de asalto: impidiendo la entrada a los intrusos, pero también la salida a quienes están dentro (...). Es por ello que el principio de derechos humanos actúa como un catalizador que desencadena la producción y autoperpetuación de la diferencia y los esfuerzos para construir una comunidad en torno a ella” (BAUMAN, 2003: 93).

colectivos en posición de menor poder frente a los sujetos con más poder. Ahora bien, no obstante lo anterior, lo que se propone no es rechazarlos sin más, sino entenderlos como elementos que si bien por sí solos no van a generar una transformación de las relaciones de dominación, si pueden ser vistos como piezas útiles, necesarias incluso, para equilibrar las posiciones de negociación en que se hallan los distintos sujetos. Se trataría, en consecuencia, de no perder nunca de vista la dimensión política del conflicto, y ello implica no dejarnos deslumbrar por el alcance del “deber ser” jurídico, del “deber ser” de los derechos aisladamente considerados.

Esa dimensión política del conflicto es de la que nos habla el proyecto de descolonización al que se ha hecho referencia. Un proyecto que requiere desvelar y debilitar el paradigma de la modernidad colonial, con su dogma de “desarrollo” como crecimiento material ilimitado y su retórica anclada en la igualdad formal y los derechos individuales, en el marco de democracias representativas igualmente formales, desustancializadas.

Desvelar y debilitar, pero también construir horizontes de sentido diferentes, como los que articula el Buen Vivir, o Vivir Bien. Llegamos así al cierre del presente texto, cuya pretensión ha sido la de analizar hasta qué punto el proyecto del Buen Vivir nos proporciona elementos para avanzar en la realización de la justicia, entendida necesariamente a partir del entronque de sus dimensiones social, cultural y ecológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A., MARTÍNEZ, E. (comps.) (2009), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

ACOSTA, A. (2009), “Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prólogo”, en Acosta, A., Martínez, E. (comps.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.

ACOSTA, A. (2010), “Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción”, en *AFESE*, agosto 2010.

ALBÓ, X. (2009) “*Suma qamaña: el buen convivir*”, CIPCA, Bolivia: http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf.

BAUMAN, Z. (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

CASTORIADIS, C. (1997), “Done and to be done”, *Castoriadis Reader*, Blackwell, Oxford.

CLAVERO, B. (2010), “Estado Plurinacional o Bolivariano: Nuevo o viejo paradigma constitucional americano” (Borrador). <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/05/Estado-Plurinacional.pdf>.

ESCOBAR, A. (2005), “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”, en Mato, D. (coord.), en *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 17-31.

ESCOBAR, A. (2009), “Una minga para el postdesarrollo”, en *La agonía de un mito: ¿Cómo reformular el “desarrollo”?*, número especial de la revista *América Latina en Movimiento*, ALAI (Ecuador), junio 2009, pp. 26-30. Disponible también en internet: <http://www.postdesarrollo.com/textos/index.html>.

FRASER, N. (1997), *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

GÓMEZ, L. A. (2006), “La disputa por el tiempo. El Pachakuti en marcha en Bolivia”, en Gutiérrez, R., Escárzaga, F. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México, pp. 437-443.

GRIJALVA, A. (2008), “El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008”, en *Ecuador Debate*, núm. 75, pp. 49-62.

GRIJALVA, A. (2010), “Régimen constitucional de biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas frágiles y recursos naturales renovables”,

en Grijalva A.; Pérez E. y Oyarte R., *Desafíos del Derecho Ambiental Ecuatoriano frente a la Constitución vigente*, CEDA, Quito, pp. 15-34.

GUDYNAS, E. (2009a), *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito.

GUDYNAS, E. (2009b), “La ecología política del giro biocéntrico en la Nueva Constitución de Ecuador”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 32, abril 2009, Universidad de los Andes, Colombia, pp. 34-46. Puede hallarse en Internet: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/815/81511766003.pdf>

GUDYNAS, E. (2011), “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *ALAI, América en Movimiento*, núm. 462, febrero 2011, pp. 1-20.

HARVEY, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2011), “Pueblos indígenas y megaproyectos en México. Las nuevas rutas del despojo”, en Aparicio Wilhelmi, M. (ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*, Icaria, Barcelona, pp. 181-201.

MACAS, L. (2011), “El *Sumak Kawsay*”, en VVAA, *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, Icaria, Barcelona, pp.139-156.

MAMANI, P. (2006), “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia”, en Gutiérrez, R., Escárzaga, F. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México, pp. 35-53.

MARTÍNEZ ALIER, J., (1995), Introducción al núm. 10 de la *Revista Ecología Política*, Icaria, Barcelona.

MARTÍNEZ ALIER, J. (2005), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona.

NAVARRO TRUJILLO, L., PINEDA RAMÍREZ, C. (2009), “Luchas socioambientales en América Latina y México. Nuevas subjetividades y

radicalidades en movimiento”, en *Bajo el Volcán*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Año 8, núm. 14, México, pp. 86-94.

O’CONOR, J. (2001), *Causas naturales. Ensayos sobre marxismo ecológico*, Siglo XXI, México.

ORTIZ, C. (2009), “Felipe Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea”, en *Revista YUYAYKUSUN*, núm. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009.

PRADA, R. (2007), “Articulaciones de la complejidad”, en García Linera, A., Prada, R., Tapia, L., *La transformación pluralista del Estado*, La Muela del Diablo, La Paz, pp.199-270.

PRADA, R. (2010), “Umbrales y horizontes de la descolonización”, en García Linera, A., Prada, R., Tapia, L., Vega Camacho, O., *El Estado, campo de lucha*, La Muela del Diablo, La Paz, pp. 43-96.

QUIJANO, A. (2011), “*Bien vivir: entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder*”, en *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*, Centro Andino de Acción Popular, núm. 84, pp. 77-87. Disponible en: <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/3529>

RIECHMANN, J. (2003), “Tres principios básicos de justicia ambiental”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* 21, julio, Madrid/ México DF, pp. 103-120.

RIVERA, S. (2010), *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

SÁNCHEZ RUBIO, D., et al. (2004), *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, Icaria, Barcelona.

SANTOS, B. (1997), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en *Análisis Político*, núm. 31, Bogotá, pp. 3-16.

SANTOS, B. (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Abya Yala, Quito.

TAPIA, L. (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, CLACSO, Buenos Aires.

UZEDA, A. (2009), “*Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo*”, en *Traspacios*, CISO, UMSS, Cochabamba, núm. 1, pp. 33-51.

WALZER, M., *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

