

Geocultura, Epistemología(s) y Buen Vivir

RESUMEN

Con la firma de la Constitución de Montecristi en Ecuador (2008) y los Planes Nacionales del Buen Vivir consiguientes (2009-2013; 2013- 2017) se coloca en el principal marco normativo y en los principales planes de desarrollo (concepto muy debatido) del país la problemática plurinacional y pluricultural al interior de un Estado como ejes fundamentales en las políticas públicas. Frente al “saber colonial” (Lander, E.) se ponen en valor otros tipos de saberes que definen la nueva forma del Estado y plantean críticas a la modernidad.

Las articulaciones epistémicas de poblaciones “minorizadas” históricamente se empoderan y toman cuerpo en el nuevo discurso de formación de la nación. Uno de esos discursos, debatido por intelectuales, activistas, movimientos sociales, políticos y académicos es el del Buen Vivir (Sumak Kawsay en su terminología quechua), que configura una nueva forma de comprender las relaciones entre individuos, colectivos, cultura, economía y naturaleza.

PALABRAS CLAVES: decolonialidad; Buen Vivir (Sumak Kawsay); modernidad; Estado-nación; pluriversidad.

ABSTRACT

With the signing of the Constitution of Montecristi in Ecuador (2008) and the National Plans of Buen Vivir he consequential (2009-2013; 2013- 2017) is placed in the main regulatory framework and major development plans (much debated concept) of multinational and multicultural country into a state as cornerstones in public policy issues. Facing the “colonial knowledge” (Lander, E.) are set to value other types of knowledge that define the new form of the state and pose critiques of modernity.

Epistemic joints populations “minority” historically empowered and take shape in the new discourse of nation building. One of those speeches, debated by scholars, activists, social movements, politicians and academics is the Good Living (Sumak Kawsay in your Quechua terminology), which sets a new way of understanding the relationships between individuals, groups, culture, economy and nature .

KEY WORDS: decoloniality; Good Living (Sumak Kawsay); modernity; nation-state; pluriversity.

 **CRISTINA SAN JUAN VELASCO**

 Investigadora UVA (España)

 cris_sjv13@hotmail.com

 **ELEDER PIÑEIRO AGUIAR, PH. D**

 Universidad San Gregorio de Portoviejo
Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)

 elederpa1983@gmail.com

 **MARÍA ÁNGELES DELGADO BURGOS, PH. D**

 Investigadora Prometeo SENESCYT
Coordinación Zonal 4.

 angelesdb2@hotmail.com

INTRODUCCIÓN: REIVINDICACIONES AMAZÓNICAS EN TORNO A LA INICIATIVA YASUNÍ-ITT

A mediados de octubre de 2013, una representación de mujeres amazónicas de la zona centro-sur del Ecuador, llegaron a la capital, Quito, para tratar de ser recibidas por el pleno de la Asamblea Nacional. Reivindicaban que lo que estaba por suceder en la zona Norte, es decir, la perforación de pozos petrolíferos en la zona Yasuní-ITT no ocurriese también cerca de sus comunidades. A lo largo de meses siguientes, la recogida de firmas para que entrase a consulta popular la negativa a la extracción petrolífera en dicha zona es una constante en medios, redes sociales y calles de la capital ecuatoriana. Pero tras días de espera ante la Asamblea, a tan sólo una pequeña delegación de esas mujeres le fue permitida la entrada. Y ésta, “tampoco tenía en el orden del día esa visita, ni la lectura de la propuesta de las mujeres, ni tan siquiera estaba reunida en pleno”, a decir de una de esas mujeres a la que pude entrevistar en la sede de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Días después, a finales de noviembre de 2013, una nueva protesta liderada por dirigentes shiwar, achuar y kichwa, de territorios de Pastaza y Morona Santiago exigen el cese de la Ronda Petrolera N° 11, que tiene por fin licitar bloques petroleros en dichos territorios. Para ello, protestan frente a la sede de la Secretaría de Hidrocarburos bajo el lema “matar por petróleo no es desarrollo”.

La iniciativa Yasuní-ITT había propuesto que no se explotasen 850 barriles de petróleo, lo que supondría en torno al 20% de todas las reservas de Ecuador, en una zona considerada Parque Nacional Reserva de la Biosfera. Esta zona contiene una enorme biodiversidad y es el hogar de varias comunidades indígenas. Algunas de ellas incluso en aislamiento voluntario como los tagaeri y los taromenane. Lo que Ecuador pedía a la comunidad internacional eran 3.600 millones de dólares, gestionadas por un fideicomiso administrado por el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas, que podrían pagarse en un plazo de 13 años. Dicha cifra es el cálculo pronosticado de la mitad de lo que el país podría recibir de realizar la extracción. Se evitaría, por otra parte, emitir más de 400 millones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera. La propuesta está en la línea de que los países del Norte contribuyan, pues son los que más contaminan, y, por otra parte, que los países del Sur vean en parte disminuida su deuda. En palabras de René Ramírez (2010) Ecuador no busca tan solo disminuir la contaminación, sino también el no producirla. Comenta que lo que está en juego es que el mundo reconozca “el valor de no hacer nada”, lo que implicaría reconocer el significado de valorar no solo a la naturaleza per se, sino también generar una acción pública a nivel mundial para la protección a futuro del planeta. La crítica al sistema capitalista que supone esta iniciativa es demoledora: no recursos sino

conservación del medio, dejando de lado la visión extractivista de la naturaleza y viendo la biodiversidad como valor de uso. En palabras de Le Quang y Vercoutère “el objetivo sería entonces el reconocimiento del petróleo como un bien público mundial que en esa medida requiere una gestión global” (LE QUANG, M & VERCOUTERE, T., 2013: 74).

Pero no pudo concretarse la iniciativa Yasuní-ITT. Los países más ricos apenas aportaron 13,3 millones, es decir, el 0,37% de lo esperado, y así el Presidente Rafael Correa decidió comenzar con las labores de extracción, pues la pobreza de las comunidades es acuciante. Al hacer pública la decisión, comentó la alegría y cierta ingenuidad que entrañaba la iniciativa, no siendo caridad sino corresponsabilidad lo que se pedía, lo que Correa consideraba un “justo pago” de la comunidad internacional en la lucha frente al calentamiento global. “El factor fundamental del fracaso es que el mundo es una gran hipocresía”, comentó el máximo dirigente de Ecuador en comparecencia pública.

Los principales perdedores de esta decisión son los indígenas que habitan las zonas del Yasuní, si bien el Plan Nacional del Buen Vivir incorpora grandes inversiones para ellos. Nuevas protestas, aunque también apoyos, surgen a partir de esta determinación de extraer petróleo. Y hemos de verlo en un contexto más amplio cual es el de la apuesta por un cambio en la matriz productiva en el Estado ecuatoriano.

CONTEXTUALIZACIÓN: EL BUEN VIVIR EN LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI

La reivindicación de la que hablamos al comienzo de este texto es la concreción en el plano de la acción política de diversas apuestas normativas recientes, a lo que se suma la propia visión indígena entendida en un espacio de episteme intercultural. En el Ecuador, con la firma de la Constitución de Montecristi en 2008, se coloca en el principal marco normativo una serie de principios innovadores, contextualizados en un pasado de luchas (muchas de ellas indígenas) y con una marcada proyección internacional. La llegada al poder del partido Pachakutik a finales de los 90 y su papel político son un ejemplo de ello.

“En el Ecuador, construir la interculturalidad ha sido, desde inicios de los noventa, un principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, principio que se integra a las demandas que plantean frente a un Estado monocultural para transformar las políticas públicas y la misma concepción de Estado” (WALSH, K., 2002: 1).

Obviamente a la Constitución ecuatoriana firmada en 2008 debemos de entenderla en un contexto más amplio de reivindicaciones, con múltiples actores a la

obligaciones para defenderlos, lo que implica una mayor responsabilidad hacia el planeta.

- Y por último, pero no menos importante, y es algo que ocupa el eje central de estas líneas, la defensa del Buen Vivir como articulador del Estado. El concepto del Buen Vivir se nombra hasta en 75 ocasiones en el texto constitucional, lo que marca su carácter transversal y su importancia cuantitativa y cualitativa. Y si bien, como nos recuerda Acosta (2010), “forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente indígenas, desde mucho antes de que acceda al poder político el presidente Rafael Correa”, es con la firma de la Constitución donde se visibilizan legalmente dichas alternativas.

Se acepta por los constituyentes ecuatorianos que la idea-axioma de desarrollo, basada en lógicas capitalistas y, hoy, neoliberales, no es válida como modelo único para el bienestar de la ciudadanía y por ello, como crítica al desarrollo surge el Buen Vivir, que “nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional” (TORTOSA, J. M., 2009). Dicho desarrollo, según afirma Gustavo Esteva:

es hoy el emblema de un mito en agonía y un lema político para vender productos tóxicos (...) es un concepto de un vacío descomunal (...) Ha llegado el momento de reconocer que es el propio desarrollo el mito maligno que amenaza la supervivencia de las mayorías sociales y de la vida en el planeta. (ESTEVA, G., 2009: 1-2).

La conceptualización del Buen Vivir no tiene en el mundo quechua, ni tan siquiera únicamente en la región andina, su única influencia. “Sería un error considerar que se trata de nociones esencialmente indígenas (...) Reconocer el rol crucial de los pueblos indígenas no nos exime de la responsabilidad de ser críticos de sus contribuciones” (LE QUANG, M., & VERCOUTERE, T., 2013: 10-11).

Las referencias e interconexiones de la visión indígena con la filosofía occidental son muchas y se dan en diferentes puntos del planeta. Desde Aristóteles al feminismo, pasando por el marxismo o el ecologismo; desde Francia a Bután, pasando por el mundo guaraní o los aymara. Lo que sí es de resaltar es que el Sumak Kawsay sea una conceptualización surgida de los subalternos colonizados indígenas y sea incorporado por los Estados nacionales actuales, también surgidos de la modernidad occidental, pero que buscan una hendidura y un cambio en su relación de minoría con el sistema mundial global. En palabras de Boaventura de Sousa Santos⁽³⁾, con estos avances lo que está en juego es todo un debate civilizatorio, que viene a ser:

cabeza. En dicha Constitución aparecen varios elementos a resaltar. David Cortez (2010) señala que en primer lugar, desde su fundación como república soberana, por lo menos formalmente, en el año 1830, el Ecuador había tenido constituciones centradas claramente en paradigmas políticos provenientes de la realidad europea. A diferencia de esto, la nueva Constitución de Ecuador toma por primera vez un concepto de las tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política del país. Por otro lado, también es novedoso que la relación entre ciudadanos y ciudadanas se explica como una convivencia en “diversidad”, con lo cual también se rompe con el predominio de una concepción monocultural que, en clave universalista, en realidad se identificaba con motivos y valores europeo-occidentales. En otras palabras, se abre un nuevo discurso político acerca de qué entendemos por civilización. Desde nuestro punto de vista son cuatro los elementos principales a resaltar del texto constitucional ecuatoriano:

- En primer lugar, el carácter no jerárquico de su articulado, dando igualdad de valor a todos y cada uno de los 444 artículos que la conforman, lo que rompe con ciertas tradiciones constitucionales clásicas que clasifican el articulado bajo diferentes criterios de importancia.

- En segundo lugar, la afirmación del país como Estado intercultural y plurinacional ya desde su artículo primero⁽¹⁾. Esto supone colocarnos en la necesidad de replantear la visión que tenemos hacia el Estado, pues la óptica monocultural deja de ser válida ya que se incluye a pueblos, comunidades y nacionalidades indígenas, criollas, afro-descendientes, etc.

- En tercer lugar, la aparición de los derechos de la naturaleza⁽²⁾, en donde se incluye también al ser humano formando parte de un espacio holístico en sintonía y armonía con el resto de especies, pero recordando que dicha naturaleza es un valor en sí mismo independientemente de la visión antropocéntrica. Según Acosta (2010) este tipo de derechos requieren una redefinición de lo que entendemos por ciudadanía, ya no construida únicamente desde lo social sino también desde lo ambiental: “Este tipo de ciudadanía es plural, ya que depende de las historias y de los ambientes, acoge criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia”. (ACOSTA, A., 2010: 20). Dotar de derechos a la Naturaleza no sólo implica aumentar el rango de los derechos (sociales, civiles, políticos), sino que transforma la ontología de la naturaleza, de simple objeto a sujeto. La otra cara de esta ampliación de derechos supone que el ser humano ha de asumir

1. Art. 1 CE: El Ecuador es un Estado constitucional de derecho y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.

2. Arts. 71 a 74 CE.

3. SOUSA SANTOS, Boaventura: “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”: <http://caminosocialista.wordpress.com/2010/04/09/hablamos-del-socialismo-del-buen-vivir/>



...la posibilidad de un diálogo nuevo, difícil, pero que tiene que hacerse porque las constituciones nuevas, este constitucionalismo transformador del continente, dan cuenta ya de estas posibilidades de diálogo. Es lo que está en la Constitución de Bolivia, es lo que está en la Constitución de Ecuador. ¿Cómo podríamos nosotros pensar que los pueblos olvidados, los pobres ignorantes, inferiores, como eran los indígenas, tendrían una presencia conceptual en esta Constitución de Ecuador tan fuerte que es orgullo de todos los ecuatorianos, que es orgullo de todos los progresistas del mundo? (SOUSA SANTOS, B.)

Es clave de todo ello la enorme apuesta por la diversidad cultural que la inclusión del concepto de Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana implica. Según Tortosa (2009) el Buen Vivir tiene una gran importancia en el terreno simbólico, pues es desde el punto de vista de los marginados, aquellos que fueron conquistados desde el que se tratan de generar soluciones a problemas creados precisamente por los conquistadores. “Y, en segundo lugar, porque señalan dónde han podido estar los errores del llamado desarrollo.” (TORTOSA, J. M., 2009: 5).

Pero hemos de ser precavidos a la hora de hablar de esta diversidad cultural y su plano de relación intercultural. Son las personas las que interactúan y son las culturas las que se relacionan. Interactuar implica relacionarse, si bien lo segundo no es sinónimo de lo primero “Las culturas no son personas, las culturas son producidas por personas. La cultura es una propiedad de la acción de las personas, pero no es una propiedad de las personas.” (DÍAZ DE RADA, A., 2012). Además de ello, hemos de reconocer que el mestizaje cultural es la regla y no la excepción, pues como nos recuerda Geertz:

Los usos de la diversidad cultural, de su estudio, su descripción, su análisis y su comprensión consisten menos en nuestras propias clasificaciones que nos separan de los demás y a los demás de nosotros por mor de defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él, que en definir el terreno que la razón debe atravesar si se quieren alcanzar y ver cumplidas sus modestas recompensas (GEERTZ, C., 1996: 87).

¿QUÉ SABERES, QUÉ EDUCACIÓN?

Pero quizá el punto común que tienen todas estas visiones, filosofías y epistemes es el carácter crítico hacia la lógica moderna occidental y sus ideas de progreso lineal, individualismo y universalismo. No es baladí que la propuesta de Ecuador, aun contando con sus propias especificidades indígenas, no sea la única a nivel global. Por ejemplo la crítica al Producto Interior Bruto (PIB) como forma única de medir la economía, se da desde Bolivia a Bután, pasando por ciertas iniciativas de los gobiernos francés e inglés, que demandan índices

que tengan en cuenta la felicidad humana y no sólo lo económico tal como lo entiende la lógica capitalista occidental. De hecho, en los países europeos mencionados, sus gobiernos han solicitado la colaboración de premios nobel de economía como Amartya Sen o Joseph Stiglitz para la elaboración de índices diferentes a los de las lógicas capitalistas monetaristas y que tengan en cuenta más factores subjetivos, éticos, morales y de felicidad que los que el índice del PIB engloba.

Desde el punto de vista de Françoise Houtart, de lo que se trata es de “reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaban la existencia de las comunidades y no de pronunciar un discurso puramente romántico”. Sin caer en esencialismo ni en visiones históricas de la cosmovisión indígena, Houtart defiende que la principal contribución del concepto de Sumak Kawsay es su carácter holístico. “Arte de vida” para Jorge García (2004) o “una reintegración de la naturaleza en la historia, como inherente al ser social” según Pablo Dávalos, lo cierto es que las definiciones son múltiples. Houtart recopila algunas de ellas y así, en palabras de Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE, el Buen Vivir “habla del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir, el ‘Buen Vivir’”. Por su parte Humberto Cholango, presidente del mismo organismo desde 2011 se refiere al Sumak Kawsay como “un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (2010, 92). Esta noción supone armonía con la Madre Tierra (ibídem, 96) y la conversación del ecosistema (ibídem, 93).

Continuando con Manuel Castro, miembro de la ECUARUNARI (la organización de los indígenas kichwas del Ecuador), la noción del Buen Vivir implica convivencia comunitaria, igualdad social, equidad, reciprocidad, solidaridad, justicia y paz, así como una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra. Se trataría, pues, de valores culturales específicos y también de una ciencia y unas técnicas ancestrales (2010, 4-7)

Houtart se refiere también a uno de los principales ideólogos del Buen Vivir, Alberto Acosta, que defiende que :

..la adopción del Sumak Kawsay en el pensamiento político del Ecuador, significa “una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, y, simultáneamente, se proyecta con fuerza en los debates de transformación que se desarrollan en el mundo (...) tiene que ver son una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales (ACOSTA, A., 2009: 7 cit. En HOUTART, F, 2010).

Gudynas, por su parte, menciona que la noción de “Buen Vivir” es una crítica al modelo actual de desarrollo y una llamada a construir una calidad de vida incluyendo tanto a las personas como a la naturaleza, mientras que René Ramírez comenta que el Sumak Kawsay “implica la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad” (RAMIREZ, R., 2010, 139). Este autor habla de “bioigualitarismo o de biosocialismo republicano” significando la combinación entre la preocupación de la justicia social, el respeto a la naturaleza y la organización política.

En cuanto a dicha organización política, desde la modernidad la formación de los Estados ha tenido en el plano educativo un eje primordial. Así lo refiere Benedict Anderson en Comunidades Imaginadas cuando habla de la importancia que los nacionalistas le dieron a crear comunidades que se imaginen a sí mismas como unidas, homogéneas, basadas en un proyecto común. Y clave de ello son las escuelas como conformadoras de sujetos socializados bajo los mismos conocimientos, las mismas historias y mitos de creación de la nación, los mismos saberes.

La ciencia racial fue instrumental para que los estados modernos pudieran controlar masas de seres humanos jerárquicamente organizados, tanto en Europa como en el resto del mundo. (...) en el mundo entero, la idea de que la educación podía <<mejorar>> a la gente influyó en los proyectos para optimizar la vida de las <<poblaciones>> (...) de las nuevas naciones. (DE LA CADENA, MARISOL. 2006: 63).

En esa línea, Marisol de la Cadena argumenta, en una lectura foucaultiana, que el biopoder en Latinoamérica tuvo como misión primordial el crear culturas nacionales, dejando morir a las culturas indígenas. Para ello, el sistema educativo fue legitimador en el sentido que dotó al Estado para ejercer un racismo propio y apropiado a su ideología, en un afán patrio de modernizar al pueblo bajo controles normativizadores.

El derecho a la educación gratuita gradualmente emergió en el siglo XX como el derecho a la vida (civilizada) que el gobierno concedía a todos sus habitantes. Este <<derecho>> sin embargo, no era sólo liberador –tenía aspectos represivos que, sin embargo, se presentaban seductoramente: la educación (entendida como aprender a leer y escribir, y el significado de los <<símbolos patrios>> era requisito para adquirir ciudadanía. (DE LA CADENA, MARISOL. 2006: 64).

Por su parte Renan dirá que una nación es “Una solidaridad a gran escala, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de aquellos que se está dispuesto a hacer.” (RENÁN, E., en BHABHA, H., COMP. 2010: 36). La negociación estatal ante posibles

rupturas al interior de un país y la capacidad de saber prever rupturas futuras son cada vez más acuciantes para las políticas de Estado en el actual periodo de la mundialización. Es por ello que si bien la visión estatista ya no es suficiente para comprender las políticas de bloques, también es cierto que el Estado sigue conservando un papel de agente fundamental. Al que se le presentan continuos retos al interior, como son las demandas indígenas de los últimos años en Ecuador. Y las reivindicaciones indígenas a nivel internacional de los últimos decenios son el contexto más amplio en el que el caso ecuatoriano encaja perfectamente, además de ser un referente. Son formas nuevas de entender la ciudadanía y por extensión la democracia. E implican, por tanto, críticas a la soberanía estatal.

En este sentido Nairn (1977) habla del poder camaleónico de las naciones, dada su capacidad de unir a pueblos distintos, que se encuentran en condiciones profundamente diferentes, en un coro apasionado de cooperación y sacrificio voluntarios. Siguiendo este argumento, hemos de entender la Revolución Ciudadana y los modelos epistémicos que propone para entender lo político no como la apuesta por una ciudadanía basada en cánones liberales, pues existen formas muy diversas de ciudadanía. En este caso se trata de conjugar las ciudadanía individuales y las de los pueblos originarios y sus organizaciones políticas propias. “*Son nacionalidades, identidades que se juntan a un proyecto nacional, que es el proyecto de su país, pero con sus reglas de pertenencia, con sus formas ancestrales, con su derecho, con sus autonomías que de ninguna manera hacen peligrar la nación, al contrario la refuerzan*” (SOUSA SANTOS, B).

Pero que también plantean fisuras, como el caso mencionado al comienzo de estas líneas puede atestiguar. Dentro de todo ello, los imaginarios, la migración de ideas y conceptos, el entramado simbólico de las culturas en relación, los procesos de hibridación y los saberes “otros” juegan un rol preponderante

UNA APUESTA POR LA ECOLOGÍA DE SABERES Y LA PLURIDIVERSIDAD

Con la conceptualización del Buen Vivir se ha abierto un debate intenso en las ciencias sociales (así como en medios, partidos, intelectuales), que bien puede ser resumido en la confrontación entre “pachamámicos” frente a “modernos”. El término pachamámico surge para referirse a corrientes indigenistas que esencializan las culturas de los pueblos originarios, en especial cuando se refieren a la Madre Tierra (Pacha Mama) y utilizan un discurso que percibe a los indios como anclados en tradiciones del pasado y próximos a un estado de naturaleza de una mala lectura rousseauiana. El pachamamismo “es un buen negocio

y es comprensible que muchos lo defiendan como tal”, dirá Pablo Stefanoni⁽⁴⁾ en un controvertido artículo que inició este tipo de debates a los que nos referimos.

Relacionando los acontecimientos que se vienen dando con la revolución ciudadana, los Planes Nacionales para el Buen Vivir y la firma de la Constitución de Montecristi, hemos de entender al carácter crítico que todos ellos tienen en conjunto frente a las lógicas neoliberales capitalistas. En el plano epistémico, no podemos olvidar que en el campo de las ciencias sociales las teorías vienen de hombres occidentales de cinco países (Italia, Francia, Alemania, Estados Unidos e Inglaterra) que suponen apenas el 12% de la población mundial. De hecho, son solo varones los que principalmente producen ese canon, por lo que el porcentaje de sujetos enunciadores de “ciencia” son sólo en torno al 6%, dejando a un lado a las mujeres como sujetos enunciadores del canon científico. Y además, dichos varones hablan para todo el mundo desde sus atalayas. “*Las ciencias sociales son un producto del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. Además, como estructura institucional, las ciencias sociales se generaron básicamente en Europa.*” (WALLERSTEIN, I., 2001: 27)

Las teorías históricas se producen al calor histórico de ciertas realidades sociales pero aun así son solamente los cinco países mencionados los que nos dan las bases teóricas para explicar las relaciones sociales en todo el mundo. Se trata, desde ese punto de vista, que como es obvio es pretendidamente universalista, de explicar y exportar los contextos planetarios desde realidades muy concretas y minoritarias que se presentan como universales, o sea, aplicables más allá del tiempo y del espacio del que salen. “*Es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente.*” (CESAIRE, A., 2006: 33).

Pero aún con ello hemos de afirmar que no se teoriza desde un no-lugar. Hay un número extenso de teóricos que no aparecen como parte del canon. A esta episteme unilateral Ramón Grosfoguel la denomina racista-sexista. Racista debido a que ningún hombre no occidental aparece en el canon y además inferioriza los conocimientos científico-sociales de otros sujetos, colocándose en un plano superior; sexista porque ninguna mujer, como decimos, aparece en el canon. Además de ello es una teoría provincial pues ¿qué sucede con el otro 94% del conocimiento? Esta estructura se ha convertido en un sentido común que se da por supuesto, se internaliza, y la elite trata de socializarla. La diversidad epistémica del mundo no aparece, para el canon epistémico, por ningún lado.

Mas a pesar de todo, de forma crítica, hay autores que defienden esa diversidad epistémica. Por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos se refiere a la necesidad de introducir una “ecología de saberes”, en la cual la cabida que el Ecuador le da a su población indígena podría ser un ejemplo. Boaventura trata de formular una Epistemología del Sur dentro de la cual los sujetos

“inferiorizados” por Occidente tengan voz y no sean simples objetos de estudio. Lo que se trata es de subvertir las formas de entender y aprehender el mundo, proponiendo que frente al dominio de la ciencia moderna occidental se abra un panorama mucho más plural de formas de conocimiento.

Walter Mignolo habla de unos saberes alternativos, postoccidentales, que categoriza como pertenecientes a una gnosis fronteriza, lo que crea la posibilidad de enfocar un “pensamiento otro” que vaya más allá de la modernidad /colonialidad. Con ello lo que se consigue es romper con el imaginario occidentalista que ha acompañado a América Latina desde su formación en 1492. En ese sentido, y para el caso que nos ocupa, nos recuerda Christian Gros que “*la presencia de grupos étnicos, que hasta hace poco eran un elemento sociológico o cultural que ni la ley ni el discurso nacional querían tomar en cuenta, se volvieron la base sobre la cual se pretendía construir un nuevo proyecto nacional, un nuevo imaginario*” (GROS, C., 2002: 128).

Igonorar a las culturas “Otras” que conforman un Estado implica sobreestimar el mito de la unicidad del país. Con Gadamer, lo que está en juego es proponer múltiples “horizontes” culturales que son susceptibles de “fusión”, como lo demuestra el texto constitucional ecuatoriano al proponer un estado plurinacional y multicultural. Las reivindicaciones llevadas a cabo por los movimientos indígenas en Ecuador y la introducción de imaginarios y cosmovisiones de los pueblos originarios en los planes nacionales y en el texto constitucional, rompen con la lógica del gran discurso de la nación, rompe con la lógica de los “grandes relatos” (Lyotard) en el sentido de que ya no se percibe a un país como un constructo basado en el isomorfismo de un pueblo, un idioma, una cultura, un territorio y una soberanía. Por el contrario, se vuelven porosas las fronteras de esos conceptos y se introducen narrativas “nuevas” que ya estaban ahí desde antaño, construyendo un discurso de conocimiento al interior de un Estado que pretende ser exteriorizado por ver en alto grado positivo lo plural, heterogéneo y diverso, pues como nos recuerda Walsh:

“*Al negarse a ser considerados como sujetos individuales y postularse como pueblos y nacionalidades con derechos colectivos que, desde su diferencia cultural y epistémica, proponen otras concepciones de nación, democracia y conocimiento –no solo para ellos sino para el conjunto de la sociedad-, perturban la lógica multicultural del capitalismo global que parte de la diversidad étnico-cultural y no de la diferencia colonial.*” (WALSH, K., 2007: 11). 🗳️

4. Stefanoni, Pablo: “Pachamismo Ventrilocuo”: <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3351>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, ALBERTO. *El Buen Vivir en el Camino del Post-Desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILLDIS (2010).
- *El Buen Vivir, una utopía por (re)construir. En enfoques Sobre Bienestar y Buen Vivir. . CIP-Ecosocial. Nuria del Viso (coord.) Madrid (2010).*
- BHABHA, HOMI (Comp.) *Nación Y Narración. Entre la Ilusión de una Identidad y las Diferencias Culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI (2010).
- CORTEZ, DAVID. *Genealogía Del "Buen Vivir" en la Nueva Constitución Ecuatoriana*. (ff.aa).
- DE LA CADENA, MARISOL. *¿Son los mestizos Híbridos? Las Políticas conceptuales de las identidades andinas*. En *Universidad humanística* n° 61 enero-julio de 2006. Pp. 51-84. Bogotá-Colombia
- GEERTZ, CLIFORD. *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós. (1996).
- ESTEVA, GUSTAVO. *Más Allá del Desarrollo, la Buena Vida*. Revista América Latina en Movimiento, No. 445, Junio (2009).
- GROS, CHRISTIAN. *América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego*. Desacatos. N° 10. Otoño-Invierno. Pp. 127-147. (2002).
- HOUTART, FRANCOISE. *El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la Humanidad*.
- JAHANBEGLOO, RAMIN. *Elogio de la Diversidad*. Barcelona: Arcadia. (2007).
- LE QUANG, MATHIEU & VERCOUTERE. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos Alternativas al Capitalismo*. Editorial IAEN: Quito. (2013).
- RAMIREZ GALLEGOS, R. "Socialismo del Sumak Kawsay o Biosocialismo Republicano", En "Los Nuevos Retos de América Latina. Socialismo y Sumak Wawsay". Quito: Senplades (2010)
- SOLISA SANTOS, BOAVENTURA. *Hablamos de socialismo del buen vivir*. Nota de prensa.
- TORTOSA, JOSÉ MARÍA. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Fundación Carolina (2009).
- WALLERSTEIN, INMANUEL. *El Eurocentrismo y sus Avatares: los Dilemas de las Ciencias Sociales* En *Revista de Sociología* N° 15, Año 2001. Pp. 27-39. (2001)
- WALSH, KATHERINE. *(De)construir la Interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. En *Fuller, Norma: Interculturalidad y Política. Desafíos y Posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*. Lima. Pp. 115-142. (2002).

