

El “Buen vivir” en Ecuador: etnogénesis, interacciones y transferencias discursivas entre lo glocal y lo nacional

SALOMÉ CÁRDENAS MUÑOZ
CESPRA-EHESS/CNRS
salome.cardenas@ehess.fr

Introducción

1. Según G. Pleyers (2010, 2014), desde finales del siglo pasado, ciudadanos del mundo entero se inspiran en ciertos “modos de vida ancestrales” reivindicados por algunas comunidades indígenas y campesinas del Sur¹. El autor explica que estas formas de vida, que hasta los años 80 son vistas como “rezagos anacrónicos” de una época pre-moderna destinada a su extinción, son vistas desde entonces como una posible alternativa a la “crisis civilizatoria” de Occidente². Para él, tanto intelectuales críticos como organizaciones ecologistas y movimientos indianistas parten de la tesis de que la cosmovisión de los pueblos originarios posee una “consciencia intrínseca” sobre los límites del planeta, en términos ecológicos. Desde una perspectiva idealista, proponen retomar algunos de sus elementos, como es el caso del “Buen vivir” (Ecuador) o del Vivir Bien (Bolivia) —*Sumak Kawsay*

- 1 Las citas o referencias provenientes de textos en francés o inglés fueron traducidas por la autora.
- 2 Recientemente, el concepto de antropoceno —acuñado por el premio nobel de química Paul Crutzen (2000)— se ha popularizado tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas. Según el historiador de la ciencia J. B. Fressoz (2018), designa, aún hipotéticamente, “un periodo geológico marcado por el impacto del hombre y del capitalismo en el clima” que seguiría al periodo del holoceno. Pone en relación la crisis civilizatoria con la crisis ambiental. El autor sugiere que, tomando en cuenta las desigualdades sociales del “sistema mundo”, a esta época se la debería más bien designar como “capitaloceno” o “angloceno” (“entre 1800 y 2000, la población mundial se ha multiplicado por 6, pero el consumo de energía por 40 y el capital por 134”). Además, “las emisiones de CO₂ de dos potencias hegemónicas [Gran Bretaña (siglo XIX) y Estados Unidos (siglo XX)] representan el 60 % del total mundial en 1900, el 55 % en 1950 y no lejos del 50 % en 1980”. Fressoz llama a que las ciencias humanas estén vigilantes con respecto al uso de este concepto con el fin de evitar que se convierta en “el discurso legítimo de un nuevo geopoder” (Fressoz, 2018). Para profundizar, ver Beau & Larrière, 2018.

en quichua y *Suma Qamaña* en aymara— con el objetivo de proponer otra alternativa al modelo de desarrollo capitalista (Pleyers, 2010, 2014).

2. Desde una perspectiva histórica y construccionista, el propósito de este artículo es comprender ¿por qué y en qué espacios estos actores coinciden en esta alternativa para enfrentar “la crisis civilizatoria de Occidente”?; ¿cómo el “Buen vivir” se convierte, en Ecuador, en el paradigma que articula la Constitución Política de 2008?; ¿qué innovaciones y disputas epistémicas se producen en torno a esta noción? Se trata de un análisis sociológico y del discurso del “Buen vivir” y del “Sumak Kawsay” en Ecuador, no como nociones reificadas, ni en proceso de elaboración, sino como una construcción social que resulta de la confluencia de actores en las esferas glocal, política y nacional.
3. Desde la problemática que V. Robin y C. Salazar-Soler (2009) formulan en relación a los “procesos de etnogénesis” en América Latina, intentamos comprender ciertos fenómenos sociales donde, por ejemplo, un grupo experimenta la “reviviscencia” o toma de conciencia de pertenecer a una etnia, haciendo referencia a “símbolos seudohistóricos” con fines políticos en aras de construir una identidad específica que le otorgue un lugar en el Estado moderno, o bien crea/recompone “una identidad étnica singular” para usarla como “motor de la acción colectiva”, accediendo así a sus “derechos socioeconómicos fundamentales” (2009; 3-4). Puntualmente, el artículo intenta demostrar que la introducción del “Buen vivir” en la Constitución Política de Ecuador es resultado de un proceso de etnogénesis que se inició en Sarayacu a partir de las interacciones y “transferencias discursivas” inferidas entre actores globales, nacionales y locales en torno a la noción de “Buen vivir” en un contexto de crisis política y de neoliberalismo en Ecuador.

ONG y organizaciones indianistas en la esfera “glocal”

4. La convergencia entre actores del Norte y del Sur en relación a los pares “etnicidad-ecología” (Salazar-Soler, 2009) y “etnicidad-desarrollo” (Bretón, 2013) se explica históricamente. Entre los años 60 y 80 se produce una “perfecta sincronía” entre la multiplicación de organizaciones indianistas en América Latina y la eclosión de ONG europeas solidarias con los programas y demandas de estas organizaciones (Favre, 2009; 32). Como es

conocido, las primeras emergen progresivamente como resultado de la crisis del modelo nacional-desarrollista —industrialización sustitutiva de importaciones, Reforma Agraria, migración a las ciudades, desempleo y subempleo— que colocó a más de la mitad de la población de los países de la región en situación de marginalidad y exclusión; la instauración del modelo neoliberal —políticas de ajuste estructural, minimización del Estado, crisis de la deuda y privatizaciones, y de la crisis de la izquierda latinoamericana³ (Favre, 2009; 32; Bretón, 2013; 76).

5. Este contexto provocó una “auténtica crisis societal” en los 80 que terminó por resquebrajar la idea de “nación en tanto comunidad” convirtiéndose en terreno fértil para la “emergencia de identidades colectivas subnacionales con “base étnica” y reivindicaciones de clase⁴ (Favre, 2009; 31-32), como son el EZLN en México (1994), la CONAIE en Ecuador (1988) o la CIDOB en Bolivia (1982) (Lavaud & Lestage, 2006; 46).
6. Por otro lado, las ONG europeas solidarias con las organizaciones indianistas emergen en respuesta a una creciente demanda de las causas indianista y ecologista en el mercado internacional de las “causas humanitarias o ambientales” en el que las ONG se desenvuelven y se reproducen. Es el caso, por ejemplo, de IWGIA (Copenhague, 1968) o de *Survival International* (Londres, 1969), entre otras (Lavaud & Lestage, 2006; 48, 56; Favre, 2009; 32). El apoyo de las ONG a las organizaciones indianistas será, como lo demuestra Favre (2009), de carácter institucional-financiero, promocional y de lobbying para presionar a las empresas transnacionales (como las petroleras), a los gobiernos y a las instituciones multilaterales (BID, BM) con respecto al cumplimiento de los derechos indígenas reconocidos internacionalmente en el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989). De hecho, algunas ONG participaron en la elaboración de este último. A este proceso Favre lo bautiza como “fenómeno glocal” (2009; 30, 33-35).

3 En la configuración de las organizaciones indianistas de Ecuador confluyeron militantes de izquierda y personalidades religiosas afines a la Teología de la Liberación “que contribuyeron de forma notabilísima a la toma de conciencia y a la articulación de una élite de intelectuales indígenas portadora de un discurso en aquel momento marcadamente contra-hegemónico” (Bretón, 2013; 76).

4 La conjugación entre reivindicaciones culturales y de clase no estuvo exenta de tensiones entre las diferentes organizaciones indígenas de la región. Nancy Fraser ([1997] 2005) explica claramente los orígenes filosóficos de sus desacuerdos.

7. Desde la “I Conferencia Internacional de las ONG sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas” organizada por la ONU (1977) —en donde por primera vez participan dirigentes indígenas del mundo entero (Favre, 2009; 35)— los eventos internacionales son, por excelencia, el espacio de encuentro e intercambio entre las ONG, los representantes indígenas y otros sectores sociales constituyendo así una suerte de “nuevo internacionalismo”⁵ crítico a “la globalización neoliberal” (Svampa, 2009; 115). Su discurso, además de cuestionar las estructuras de dominación como resultado de la transnacionalización de los capitales, de rechazar la mercantilización de las relaciones sociales y de revalorizar los derechos culturales y territoriales (Svampa, 2009; 115), se centra en buscar una alternativa al “ideal moderno” de “crecimiento ilimitado” que fue sentenciado a finales del siglo pasado por la comunidad científica como el principal responsable del calentamiento climático y de la crisis ecológica (Pleyers, 2010, 2014). Es en este tipo de espacios en donde el “Buen vivir” y el Vivir Bien han sido posicionados. Concretamente en las agendas del Foro Social Mundial en Belén (2009) y del Foro sobre Cambio Climático en Cochabamba (2010) (Pleyers, 2014).

Del I Foro Social de las Américas 2004 a Montecristi 2007-2008

8. Para el caso específico ecuatoriano, llama la atención el I Foro Social de las Américas (I FSA), promovido por la Asociación Social Continental y celebrado en Quito entre el 26 y el 30 de julio de 2004. Con una participación de once mil personas pertenecientes a 814 organizaciones provenientes de 45 países (35 de América y 10 de Europa, principalmente de Francia y de Bélgica), constituyó su comité organizador principalmente por la *intelligentsia* indígena y las organizaciones campesinas ecuatorianas, algunos actores autodenominados “progresistas” nacionales y regionales —organizaciones de mujeres, de periodistas, los movimientos GLBTT y ecologista—, la iglesia y la academia latinoamericanas⁶. Planteó una “agenda crítica” articulada en cinco ejes temáticos que, en ciertos casos y como lo veremos en la

5 Aquí Svampa retoma la expresión del título de libro de Daniel Bensaid, “El Nuevo internacionalismo. Contra las guerras imperiales y la privatización del mundo” publicado en 2003 (Svampa, 2009; 115).

6 Como por ejemplo el Consejo Latinoamericano de Iglesias, la CONAIE, la ONG Acción Ecológica y la FLACSO-Ecuador (Brunelle, 2004).

tabla 1, reaparecieron con fuerza tanto en el pleno de la Asamblea Constituyente ecuatoriana (2008) como en el primer programa del Movimiento Alianza PAÍS (2006).

9. Como podemos ver en la tabla 1, el programa de gobierno de Alianza PAÍS (2007-2011) propuso alcanzar, entre otras metas, el sueño del “Buen vivir” a través de cinco revoluciones (ejes programáticos) que posibilitarían “la transformación radical de Ecuador” muy próximos a los contenidos de la “agenda crítica” del I FSA. Estos ejes estuvieron supeditados además a tres lineamientos. En este documento, Alianza PAÍS se posiciona como un actor crítico al “actual modelo de desarrollo” calificándolo de “excluyente, marginador, inequitativo, racista, depredador de la economía, la sociedad y la naturaleza” (Alianza PAÍS, 2006; 5, 11), así como ofrece realizar estas transformaciones por medio de una Asamblea Nacional Constituyente.

**Tabla 1. Transferencias del Buen Vivir:
de la esfera glocal a la esfera nacional.**

Esfera glocal	Esfera política	Esfera nacional
I Foro Social de las Américas 2004	I Programa de Alianza PAÍS 2006	Asamblea Nacional Constituyente 2008
<p>“Agenda crítica”</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. el orden económico; 2. el carácter violento del proyecto neoliberal; 3. el poder, la democracia y el Estado; 4. culturas y comunicación; 5. los pueblos originarios y afro-americanos. <p>La diversidad y el género como ejes transversales.</p>	<p>Cinco revoluciones que posibilitarían “la transformación radical de Ecuador” para “alcanzar el sueño del Buen vivir”</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. constitucional y democrática; 2. ética de combate frontal a la corrupción; 3. económica y productiva; 4. educativa y de salud, y 5. por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana. <p>Revoluciones que fueron articuladas por tres lineamientos: “una nueva estrategia de desarrollo”;</p>	<p>Buen vivir: régimen alternativo al modelo de desarrollo neoliberal.</p> <p>Tres pilares:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. la justicia social y los derechos de las personas, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades; 2. el reconocimiento de la interculturalidad y el respeto de la diversidad; 3. el reconocimiento de los derechos de la naturaleza.

	<p>el principio de “sustentabilidad”; y, “el carácter estructuralmente diverso y socialmente heterogéneo de Ecuador, en referencia al multiculturalismo”.</p>	
--	---	--

Elaborada por la autora a partir de: Brunelle (2004), “Plan de gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011”, Constitución Política de Ecuador 2008.

10. Esta tabla nos permite ilustrar cómo en Ecuador, desde 2004, se producen, se reproducen y se transfieren los ideales indianistas, ecologistas y altermundialistas entre la esfera glocal y la esfera nacional pasando por la esfera política hasta terminar por ser, en 2008, encapsulados en la noción del “Buen vivir”. La esfera política representa el espacio de encuentro entre los actores de las diferentes tendencias.
11. Después del triunfo del presidente Rafael Correa (líder de Alianza PAÍS) a finales de 2006, se concreta el proyecto de instalar una Asamblea Constituyente en Montecristi en 2007 con el 81,72% de votos⁷ (CNE, 2014). La Constituyente se caracterizó por ser un espacio incluyente, de amplio debate y participación de las organizaciones sociales. Esto explica el espíritu de la nueva Constitución, aprobada en 2008 con el 63,93% de votos⁸, y asentada en tres pilares principales: 1 la justicia social y los derechos de las personas, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades; 2 el reconocimiento de la interculturalidad y el respeto de la diversidad; 3 el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (Constitución del Ecuador 2008). Tales reivindicaciones sociales, convertidas en principios y artículos en la nueva Carta Magna, corresponderían a lo que el gobierno y parte de las fuerzas “progresistas” identificaron en ese momento como el régimen alternativo al modelo de desarrollo neoliberal: el “Buen vivir”, noción retomada de la cosmovisión de los pueblos originarios de los Andes.
12. Las resonancias que identificamos en estos espacios de organización sociopolítica se explican estructuralmente por tres elementos que inciden en el cambio de la configuración política de América latina desde finales de

⁷ En [http://: www.cne.gob](http://www.cne.gob) (Acceso el 13 abril de 2014).

⁸ En <http://: www.cne.gob> (Acceso el 13 abril de 2014).

los 90: 1. la crisis del Consenso de Washington y de sus políticas neoliberales; 2. la llegada de los primeros gobiernos que se auto-proclaman “progresistas” o de “centro-izquierda” —Venezuela (Hugo Chávez Frías, 1998), Brasil (Luiz Inácio Lula da Silva, 2003), Argentina (Néstor Kirchner, 2003)—; y 3. el auge de las demandas culturales a favor del reconocimiento —indígenas, afro-descendientes y de género (Svampa, 2009; 114-115). No obstante, también incidieron las “transferencias discursivas” producidas entre actores globales, regionales, nacionales y locales frente a este tipo de acontecimientos, difundiendo ideas y retroalimentando el pensamiento social. Para el caso ecuatoriano, esta dinámica nos hace pensar en Alberto Acosta como uno de los principales actores —glocal y nacional— que participara activamente en los tres espacios a los que nos referimos posibilitando así la transferencia de postulados “etnoecologista” (Salazar-Soler, 2009) y “altermundialista” entre sus respectivas agendas. Su perfil no es excepcional. Como lo explican J.P Lavaud y F. Lestage (2006), muchos investigadores en ciencias sociales han estado implicados en el asesoramiento e incluso en la creación de ONG y organizaciones indianistas. Suelen servirse de su posición social en la organización (externa o interna) y de sus conocimientos científicos para lograr que las luchas a las que han decidido adherir —indianistas, ecologistas o altermundialistas— logren ser posicionadas nacional e internacionalmente (2006; 48).

13. En el marco de las “Jornadas sobre la deuda externa” del I FSA⁹, Acosta (miembro del comité organizador del foro) interviene el 26 de julio 2004 con una ponencia en la mesa de trabajo 231 titulada “Tribunal de arbitraje y nueva arquitectura financiera”, coordinada por la organización Jubileo 2000 Red Guayaquil-Ecuador, una agrupación opuesta al pago de la deuda externa. En ese momento, Acosta es parte del Foro Ecuador Alternativo (2000) en el que economistas neo-estructuralistas debaten tesis sobre la posibilidad de salir de la dolarización o de renegociar el pago de la deuda externa (Almeida & López, 2017; 134-135). Con respecto a esta última, Acosta es afín a la tesis de J. Martínez Alier, representante del “ecologismo popular”, que plantea el reclamo a los países del Norte de la “deuda ecológica” (Acosta 2011). Como ideólogo de Alianza PAÍS escribe, junto a otros de sus miembros, el primer programa de gobierno del movimiento; es ministro de Energía y Minas (2007) —cargo bajo el cual lanza la iniciativa

9 Las referencias con respecto al programa del I FSA provienen de nuestras memorias personales como participantes.

Yasuní ITT que propone dejar el petróleo en tierra— y fue presidente de la Asamblea Nacional Constituyente de Montecristi (2007-2008). Ha sido investigador del FES-ILDIS, profesor-investigador de la FLACSO-Ecuador; ha colaborado con la ONG Acción Ecológica y fue candidato a la presidencia en 2013 por la Unidad Plurinacional de la Izquierdas. En la abundante literatura que ha publicado sobre el “Buen vivir” entre 2010 y 2012, se observa su búsqueda por poner en diálogo esta noción con otras tales como el “desarrollo”, “lo global”, los “derechos de la naturaleza” y la “plurinacionalidad” (Acosta, 2012; 9). Sin duda, esto lo ha convertido en el principal portavoz “internacional del “Buen vivir” (Cubillo, 2016; 137) pero, en lugar de definirlo como un referente académico al respecto, lo define más bien como uno de los intelectuales altermundialistas que navega entre la investigación y la acción.

14. ¿Cómo el “Buen vivir” se convierte en el paradigma que articula la Constitución Política de Ecuador en 2008?

Multiculturalismo, plurinacionalidad y etnogénesis del “Buen vivir”

15. Lavaud y Lestage (2006) sugieren que el reconocimiento del multiculturalismo y de la multiétnicidad por parte de los organismos supranacionales es lo que posibilitó el fortalecimiento de los movimientos indianistas y no a la inversa. Revelan, al igual que Favre (2009), que es en la conferencia internacional sobre pueblos indígenas de 1977, ya mencionada, en donde sus participantes consiguieron la revisión del Convenio 107 sobre las poblaciones indígenas, tribales y semi-tribales de la OIT (1957). Su propósito era que el espíritu “integracionista” de este convenio, inspirado en el indigenismo de los años 50, sea sustituido por uno “pluralista”. Como resultado de esta acción, doce años más tarde, la OIT declaró el Convenio 169 sobre “los pueblos indígenas y tribales en países independientes” que reconoce su “autodeterminación interna” con respecto a sus derechos culturales (uso oficial de la lengua y educación bilingüe) y a su autonomía judicial y política, así como promueve la asignación y legalización de territorios colectivos (2006; 50-52, 2009; 35).
16. Este nuevo marco internacional repercutió en el reconocimiento de la multiétnicidad y la multiculturalidad del Estado por parte de algunas

naciones sudamericanas a través de reformas constitucionales: Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994) y Ecuador (1998) (Lavaud y Lestage, 2006; 51). Es importante señalar que estas reformas no solamente fueron posibles debido a la ratificación del convenio por parte de estos países. Fueron también consecuencia de los procesos de movilización que las dirigencias y las bases de los movimientos indianistas protagonizaron con el objetivo de presionar a sus respectivos gobiernos para que sean incorporadas. Es el caso de los “levantamientos indígenas” en Ecuador (1990, 1994 y 1997) que paralizaron el país durante varios días, exigiendo demandas étnicas y de clase, a saber, el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado, la incorporación de los postulados del Convenio 169 de la OIT en la legislación nacional y una nueva reforma agraria¹⁰ (Barrera, 2000; 97, Massal, 2005; 144; Becker, 2008; 178).

17. La constitución de 1998 legitimó una agenda neoliberal y a la vez reconoció lo que D.L Van Cott (2003) llama “los derechos constitucionales étnicos”: la pluriculturalidad y la multiétnicidad del Estado; el carácter oficial de las lenguas indígenas en sus territorios y la educación bilingüe como política de Estado (2003; 147). Además, en el artículo 84 se incluyeron los derechos colectivos de los pueblos —derecho a organizarse internamente y a gestionar los recursos naturales no renovables de sus territorios (Massal, 2005; 17-18). Esta constitución asentó las bases legislativas para la consolidación del “multiculturalismo neoliberal” en Ecuador, caracterizado por asumir las demandas culturales de los pueblos indígenas dejando de lado “planteamientos críticos al modelo de acumulación” y profundizando “el asistencialismo en comunidades” a través de proyectos de desarrollo que amortiguaron “el costo social del modelo neoliberal” (Bretón, 2013; 77).
18. La crisis del neoliberalismo y la crisis política en Ecuador (1995-2005) —periodo en el que fueron derrocados tres presidentes— provocaron un nuevo proceso constituyente en 2007-2008. En tal coyuntura, la Revolución Ciudadana (Alianza PAÍS y el gobierno) junto a sectores sociales afines autodenominados “progresistas”, buscaron posicionar demandas antineoli-

¹⁰ Por ejemplo, la marcha de “miles de indios amazónicos” hasta Quito exigiendo la legalización de sus territorios, “la reducción de la zona de seguridad en la frontera y la gestión indígena del parque nacional Yasuní (que se solapa con los territorios indios)”, además de ser influenciada por la marcha boliviana de 1990 y por las movilizaciones kayapó y yanomami de Brasil, contó con el importante apoyo de “ONG internacionales como OXFAM America y la Rainforest Action Network [que] contribuyó con unos 20.000 dólares para cubrir los gastos de los manifestantes” (2009; 195).

berales y altermundialistas en el debate constitucional¹¹. Mientras que, por otro lado, la CONAIE junto a sectores ecologistas, propuso asociar estas demandas a la propuesta de declarar el Estado “plurinacional” (Cubillo, 2016; 129) —una de sus reivindicaciones pendientes desde la Constitución de 1998. Tomando en cuenta que para la CONAIE la “plurinacionalidad” es el principio rector que

materializa el ejercicio de derechos como: la libre determinación, derechos colectivos e individuales, el territorio, instituciones, la justicia, educación y el autogobierno” (sic.); el derecho de las Naciones Originarias a sus territorios, autonomía política – administrativa interna, es decir administrar su propio procesos de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico (sic.).

contestatario al modelo de Estado-Nación uninacional, monocultural con contenido colonial, excluyente, así como el modelo económico que deshumaniza y que destruye el equilibrio sociedad – naturaleza (sic.); anticolonialista, antiimperialista, antixenófob[o], antisegregacionista, antipatriarcal (sic.).

que propugna la unidad en la diversidad, respeto, reciprocidad y solidaridad entre las Naciones y Pueblos originarios que conformamos el Ecuador (sic.) (CONAIE, 2013; 31-33).

19. En el pleno de la Asamblea, estas dos posturas entraron en tensión evidenciando el desencuentro político-ideológico entre lo que desde este momento llamaremos actores “etnoecologistas”¹² y “actores progresistas”, desencuentro hasta entonces eclipsado por la euforia de la campaña a favor de la Constituyente. Revisemos los hechos reconstituidos a partir de extractos de prensa:

1) En noviembre 2007, la CONAIE propuso a la Constituyente que el Estado ecuatoriano sea declarado plurinacional e intercultural. Argumentó que su proposición no dividirá al país creando un Estado dentro de otro Estado, sino que, por el contrario, lo unificaría y lo reforzaría. Frente a esto, ciertos miembros de Alianza PAÍS y organizaciones aliadas como la FENOCIN —de tendencia clasista— se opusieron sosteniendo que se trata de una propuesta “anti-mestiza, [que] busca la autonomía y [que] no enfatiza la unidad” (sic.). Se pronunciaron únicamente a favor de la interculturalidad (OSAL, 2008d; 6, 10, 18).

2) En abril 2008, el presidente Correa confirmó su intención de mantener una política de extracción de recursos naturales amigable con el medio ambiente. Autorizó a la empresa Petrobras a explorar en los yacimientos petroleros ubicados en el Parque Yasuní —territorio con alta sensibilidad

¹¹ Además, se preocuparon por la recuperación del Estado y la reforma institucional.

¹² Se inspira de Salazar-Soler (2009), como lo veremos más adelante.

ecológica en donde los pueblos no contactados *Tagaere* y *Taromenane* habitan. Estas declaraciones repercutieron en el debate de la mesa constituyente 7 (Régimen de desarrollo). El sector etnoecologista se pronunció a favor de la autodeterminación de los territorios ancestrales y de la consulta vinculante a quienes ahí habitan —temas directamente asociados por la CONAIE al Estado plurinacional— de la declaración del Ecuador como país libre de minería a gran escala y de la moratoria de la explotación petrolera en el Sur de la Amazonía y en los parques nacionales, haciendo constantemente referencia al Convenio 169 de la OIT. En señal de protesta, se movilizó parte de la Amazonía y del Azuay —zonas socioambientalmente afectadas por actividades de extracción de recursos (OSAL, 2008^a; 9,12, OSAL, 2008b; 3, OSAL, 2008d; 18,21).

3) Hasta mayo 2008, no existió un acuerdo con respecto a la declaración del Estado como plurinacional. La mesa 7 afrontó mediáticamente la presión del sector etnoecologista, sin hacer referencia al corazón de las demandas de la CONAIE: la consulta vinculante. Envío 11 artículos relativos exclusivamente al régimen de desarrollo definiéndolo como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales que garantizarán la realización del “Buen vivir”. Estos artículos, según las declaraciones públicas del presidente de la mesa 7, Pedro Morales (asambleísta de Pachakutik, brazo político de la CONAIE), apuntaban a: “construir un sistema económico justo, democrático, productivo, solidario y sostenible [...] a mejorar la calidad y esperanza de vida, así como aumentar las capacidades y potencialidades de la población en un marco de igualdad, libertad, interculturalidad y equidad de género” (OSAL, 2008e; 2-5).

20. Observemos cómo, ante los medios de comunicación, la mesa 7 desvió la noción de la “plurinacionalidad” del debate público —argumentando que aún no existía un consenso al respecto, y optó por posicionar el del “Buen vivir” sosteniendo que es “el objetivo de la propuesta” de la mesa (OSAL, 2008e; 2).
21. Como demuestra A. Cubillo (2016), en base al testimonio (2014) y un documento de trabajo escrito por Pablo Dávalos en 2007, la propuesta del “Buen vivir” fue “un subterfugio para introducir el tema de la plurinacionalidad” (2016; 129). Pablo Dávalos es economista y docente universitario. Ha sido asesor de la CONAIE, candidato a asambleísta por Pachakutik en 2017

y fue viceministro de economía en 2005 cuando Rafael Correa asumió el ministerio. Fue representante en Ecuador de la asociación internacional ATTAC y ha participado activamente en los Foros Sociales. Además, en el I FSA, coordinó la mesa de trabajo sobre el “Movimiento indígena” —organizada por la CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) — y la mesa sobre “Desafíos y riesgos de la globalización financiera”, organizada por ATTAC-Ecuador. Al igual que Acosta, es un intelectual que transfiere el discurso indianista asociándolo al altermundialista, lo que produce resonancias entre los niveles glocal y nacional.

22. Para el sector indígena amazónico, el “Buen vivir” implica, entre otras cosas, la autodeterminación indígena del territorio. En 2002, Carlos Viteri —intelectual indígena de Sarayacu, antropólogo, ex-funcionario del BID (2002-2009), ex-secretario del ECORAE (2009-2013) y asambleísta de Alianza PAÍS desde 2013— mediatizó, según P. Altmann, el *Sumak Kawsay* en Ecuador a través de un artículo en el que enfatiza que “no existe concepción de desarrollo entre los pueblos indígenas de la Amazonía”. Lo definió como un conocimiento que se alimenta de las tradiciones ancestrales y de concepciones exteriores y que es poseído por “personas sabias, capaces de explicar la relación entre lo material y lo espiritual que define la selva y la tierra”, además de posibilitar “la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades” (Viteri en Altmann, 2014; 173). Un año más tarde, la comunidad de Sarayacu —en un contexto de protestas en contra de la explotación petrolera en su territorio— se apropió de esta noción en el manifiesto titulado “El libro de la vida de Sarayacu para defender nuestro futuro” que tiene como coautor a Marlon Santi —líder indígena de Sarayaku, presidente de la CONAIE (2008-2011) y coordinador nacional de Pachakutik desde 2016. En el texto, se define el *Sumak Kawsay* como “la vida en plenitud” o “la vida en armonía” y se retoman los elementos esbozados en el artículo de Viteri haciendo énfasis en la importancia de únicamente “aprovechar lo necesario [...] [y] dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida”. En este documento se observa que “el territorio tradicional” “adquiere una posición central en el *Sumak Kawsay*” como el espacio intransferible en donde se reproducen los conocimientos que permiten la “armonía” y la “regeneración”. De ahí que demanda puntualmente la “declaratoria de [su] territorio ancestral como zona de interés biológico,

cultural e histórico para el país y la humanidad” y su manejo de manera autónoma (Sarayaku en Altmann, 2014; 173).

23. Desde 1989, Sarayacu lucha en contra de los proyectos petroleros en su territorio¹³. De hecho, el mismo año en que su libro fue publicado, acudió a la CIDH junto a sus representantes — el CEJIL (financiado por la cooperación internacional europea y por ONG como HIVOS *people unlimited* o Plan Internacional¹⁴) y el CDES (financiado también por la cooperación europea y por ONG como Plan Internacional)— para denunciar, amparado en el Convenio 169 de la OIT, al Estado ecuatoriano de haber permitido desde 1996 que la empresa petrolera argentina CGC realice actividades extractivas en su “territorio ancestral [...] sin su consentimiento y de haber perseguido a sus dirigentes” (CIDH, 2004).

24. Los actores y el discurso del *Sumak Kawsay* de Sarayacu nos hacen suponer que corresponde a un proceso de etnogénesis en donde se produce una suerte “etnización del discurso ecológico” (Salazar-Soler, 2009; 188, 204). Se trata de una estrategia que, bajo el asesoramiento de ONG, promueve la asociación de la ancestralidad con la ecología en poblaciones que viven en contextos de conflictividad ambiental. Esta les permite acceder a los derechos promovidos por el Convenio 169 de la OIT y a otros derechos socioeconómicos y políticos que les habían sido negados (Salazar-Soler, 2009; 188, 204; Robin & Salazar Soler, 2010; 7-8). En América Latina, este proceso representa, por un lado, la lucha de colectivos en contra de empresas transnacionales y de colonos que contaminan “importantes regiones en total impunidad” (Lavaud & Lestage, 2006; 56-57). Por otro lado, tiende a reproducir el estereotipo del indígena como el protector “natural” de la “flora y de la fauna”, es decir de la “naturaleza virgen”, “en oposición al

13 En <https://sarayaku.org/caso-sarayaku-2/> (Acceso el 22 abril de 2017). Según Brysk ([2007] 2009), en este año, la Organización Indígena de Pueblos de Pastaza (OPIP) demanda a la empresa petrolera ARCO por “daños medioambientales y por violaciones de los sitios sagrados”. Como solución, el gobierno ecuatoriano logra mediar y se establecen los Acuerdos de Sarayacu. Sin embargo, debido a su incumplimiento surgen nuevamente los conflictos en donde, además de los actores involucrados, intervienen la CONAIE, Rainforest Action Network (RAN), OXFAM América y un equipo de la Universidad de California, Berkeley interesado en medir el impacto ambiental. El conflicto entre la OPIP y ARCO dura hasta 1998. Durante este periodo, ARCO busca constituir una organización indígena paralela (DICIP) excluyendo a la RAN y a OXFAM con el fin de competir con la OPIP, mientras que la OPIP se moviliza de diferentes formas: marchando, ocupando las plataformas petroleras o secuestrando a los trabajadores de la empresa (2009; 216).

14 En <https://www.cejil.org/es> (Acceso el 22 abril de 2017).

mundo occidental contaminador y mortífero” (Lavaud & Lestage, 2006; 56-57, 60).

25. En el caso de Ecuador (y en Bolivia), alcanzó el nivel nacional al convertirse en el paradigma de su Constitución Política en 2008. Sin embargo, no estuvo exento de tensiones. Correa arremetió en contra de los actores etnoecológicos calificándolos de izquierdistas, ecologistas e indigenistas “infantiles”, de caballos de Troya “financiados por extranjeros” con “agendas propias que se metieron por las trasteras” (Correa, 2008). Al respecto nos preguntamos: ¿qué efectos discursivos tuvieron los desacuerdos constituyentes entre los actores etnoecológicos y los actores progresistas después de aprobada la constitución? ¿Qué innovaciones y tensiones epistémicas emergen en torno a esta noción?

***Sumak Kawsay*, “Buen vivir” aristotélico y “Buen vivir” “new age-populista”**

26. Desde su aparición, las definiciones del “Buen vivir” han sido diversas en el debate público. Pensamos que, en lugar de lograr un consenso al momento de la Constituyente, su definición tendió a eclipsar el dilema de la democracia en América Latina, es decir conciliar el acceso a los derechos universales por parte de los ciudadanos reconociendo su diversidad (Fraser, 2005; 16-21; Yashar, 2005). A pesar de que la Constitución de 2008 es una de las más avanzadas de la región, junto a la boliviana (2009), con respecto al reconocimiento de los derechos de pueblos y nacionalidades (Bretón, 2013; 78), se trata de una Constitución que, en palabras de J. Sánchez-Parga (2011), es “tan constituyente”, “tan ideal e ideológica” que su traducción en “un sistema de instituciones y leyes” ha sido de enorme dificultad. Tal es el caso del desfase entre una suerte de “hiperconstitucionalismo indigenista y el déficit de mediaciones institucionales y legislativas”, lo que permite, en parte, explicar los conflictos y las tensiones [epistémicas] entre el

sector indígena y la Revolución Ciudadana¹⁵ (2011; 36). A manera de apertura, revisemos algunas de las tensiones.

27. Por el lado del sector indígena, la CONAIE argumenta, en una publicación auspiciada por la Fundación Pachamama, que la traducción en lengua quichua del “Buen vivir” no es *Sumak Kawsay* sino *Ally Kawsay*, noción que corresponde a “la visión occidental del bienestar humano”.
28. Inspirada de aproximaciones esencialistas y sin dejar de lado su vocación altermundialista, la CONAIE explica que el *Sumak Kawsay* es “un principio filosófico, propio de la cosmovisión de los pueblos kichwa o quechua, que en su traducción literal equivale a vida en plenitud”. Traduce a “*Sumak*” como “lo máximo, plenitud, sublime, grandioso, magnífico y superior”. Mientras que a “*Kawsay*” como “vida, vivir y ser”. Lo define como “la vida en estado de plenitud, con excelencia material y espiritual” (CONAIE 2013: 38-39). Además, explica que se basa en el *Ranti* (reciprocidad), noción que se apoya en cuatro “principios comunitarios”:

Pakta, la parte fundamental, lo justo, lo apropiado, la ubicación, es la proporcionalidad.

Tinkuy, es la relación íntima sustancial de todas las existencias o la relación. Puranti, es lo justo, lo completo, la totalidad vital, la complejidad, no la sumatoria, es la integralidad.

Yananti, elementos que sin ser semejantes o siendo contrarios se complementan, se ajustan y, es la complementariedad” (sic.).

29. Estos principios se vinculan con las nociones de “tierra” o de “territorio”, entendido como un espacio geográfico “sin mal”, “con alta biodiversidad, seres espirituales (*Supay*) y libre de contaminación e impactos”. Tiene también como propósito “plantear un modelo alternativo que reemplace al capitalismo y otros modelos de desarrollo que han generado destrucción del equilibrio entre sociedad y naturaleza, así como vulneración de los derechos de los pueblos y naciones originarias” (CONAIE, 2013; 39-40). Objetivo no

15 Este tipo de discrepancias se visibilizan a lo largo de todo el mandato de Rafael Correa. Particularmente durante el debate constituyente (2007-2008) y el “régimen de transición” instalado en 2009 para acelerar la aprobación de leyes en la Asamblea Nacional, necesaria para hacer efectiva la nueva Constitución de 2008 (F. Ramírez y J. Guijarro, 2011). Para el periodo 1998 - 2012, el gobierno de Rafael Correa registra el número mayor de conflictos (586) en relación con dos gobiernos que fueron derrocados: el de Jamil Mahuad (1998 - 2000) que alcanzó los 566 conflictos y el de Lucio Gutiérrez (2003 - 2005), 355 conflictos. Entre 1998-2012 el promedio es de 518 conflictos (Ramírez, 2013, 169). Un ejemplo son las limitaciones procesales de las que adolece la Constitución de 2008 para “crear circunscripciones territoriales indígenas” (C. Martínez, 2016; 36).

tan lejano al de Alianza PAÍS en 2006 y al plasmado en la Constitución de 2008.

30. Para algunas lideresas indígenas, la Revolución Ciudadana usurpó el *Sumak Kawsay* a los pueblos indígenas, lo vació de su contenido original, lo llenó de un sentido que no le corresponde y lo convirtió en un slogan político (lideresas de la CONAIE-ECUARUNARI 2016. Entrevista). En esta misma línea, otros, como un ex-dirigente de Pachakutik, piensan que a pesar de que el *Sumak Kawsay* es una noción que está “latente y vigente” en ciertos “pueblos y nacionalidades” indígenas, no se trata de una reivindicación política sino más bien de “un estilo de vida”. Para él, el haberlo integrado en la Constitución o en un proyecto político de un movimiento “no deja de ser una novelería” que “suena bonito para el discurso y para el mensaje subliminal” siendo que al gobierno le “sirvió solo de slogan” (Ex dirigente del MUPP 2016. Entrevista).
31. Por el lado de la Revolución Ciudadana, se fabricaron dos tipos de “Buen vivir”¹⁶. Uno, elaborado por René Ramírez —economista, docente universitario, ex-secretario nacional de la SENPLADES (2008-2011) y de la SENESCYT (2011-2017)— que publica un texto en el que reinventa el “Buen vivir”, según V. Bretón (2013), a partir de la “noción aristotélica de la *eudaimonia*” con el objetivo de romper con “la perspectiva habitual de la economía neoclásica” y con el “desarrollismo convencional” (2013; 79-80). A pesar de que lo utiliza como sinónimo de *Sumak Kawsay* (Ramírez, 2012; 15), Ramírez sostiene que este “Buen vivir” no es equivalente al de la “cosmovisión indígena” ya que se asienta sobre la “*episteme* occidental” y promueve el “diálogo intercultural de saberes”. La intención es unificar el “tiempo de trabajo” con “el tiempo de la vida” y “maximizar la producción y consumo de *bienes relacionales*, así como [incrementar] la *posibilidad de contemplación* (en sentido aristotélico) que cada ser humano tiene a lo largo de su vida” (Bretón, 2013; 79-80). Fruto de este esfuerzo epistemológico son, por ejemplo, “el índice de vida saludable y bien vivida” así como la evaluación del “valor de la *Pachamama*” que consiste en “estimar la esperanza de vida (años) de la naturaleza por habitante y kilómetro cuadrado” (Ramírez, 2012; 26-27)¹⁷.

16 Nos abstenemos de hacer referencia a las corrientes que proponen el “Buen vivir” como socialismo del siglo XXI (Cubillo, 2016; 134) ya que nos reenvían a otras perspectivas que no podemos desarrollar aquí.

17 La SENPALDES publica su propuesta por primera vez en 2010.

32. Otro, al que hemos bautizado por el momento como “*new age* populista”¹⁸, tuvo como laboratorio la Secretaría del “Buen vivir” (2013) —creada por Correa para construir la sociedad del “Buen vivir”— y fue el que causó mayor resistencia. Pone énfasis en la necesidad de promocionar la noción del “Buen vivir” en su dimensión espiritual. Para definirla, su vocero, Freddy Ehlers —comunicador, ex-candidato a la presidencia por la alianza Pachakutik-Nuevo PAÍS (1996), ex-secretario general de la CAN (2007-2010), ex ministro de Turismo (2010-2013)— la asocia, en una charla (París 2015)¹⁹, al socialismo, al ecologismo y a la espiritualidad, esta última entendida como “la relación del hombre con el amor y la belleza”. Además, en su discurso introduce a la “felicidad” como esencia del “Buen vivir”. Dice que hay dos formas de definirla: una triangular basada en la salud, el dinero y el amor, a la que relaciona con la marca Coca-Cola; y otra cuadrada basada en la igualdad, la solidaridad, la armonía y la equidad, a la que asocia con el Plan de “Buen vivir” de Ecuador. Explica que para promocionarlo se difunde por un canal *Youtube* y por 40 canales de televisión una serie de programas que muestran, por ejemplo, la experiencia de personas que, voluntariamente, viven sin dinero y son felices. Con respecto a la espiritualidad, Ehlers cuenta que organiza sesiones de meditación en las escuelas para que los niños puedan “conectar[se] con [su] corazón” y protegerse así del “ataque virtual” responsable de la “desconexión con la vida”. Además, da a entender que la presencia en la Secretaría de uno de los últimos indígenas de la nacionalidad zápara (chamán) y de un traductor *kichwa* Saraguro, como funcionarios públicos, garantiza el “enfoque indígena” y el desarrollo de las “ciencias ancestrales”.
33. Su retórica está plagada de referencias a pensadores, políticos, intelectuales, líderes espirituales como Edgar Morin, José Mujica, el Dalai Lama, Buddha y León Trotsky, así como de un lenguaje propio a los manuales de “auto-superación”. Cierra su charla con una moraleja tomada de una de las canciones gubernamentales: “qué te puedo yo decir del “Buen vivir”, si el “Buen vivir” está dentro de ti”. Discierne que el “Buen vivir”

18 La propuesta de Buen “vivir” “*new age* populista” se inspira, por un lado, de los trabajos sobre Perú de A. Molinié (2010) acerca de la relación entre la tradición andina y el *new age* a partir del análisis de la posesión presidencial de Alejandro Toledo en Machu Picchu (2001). Por otro lado, se basa en la definición que C. de La Torre (2013) hace del gobierno de Rafael Correa como “populismo de izquierda” y “tecnopopulista”.

19 Agradecemos a Santiago Rosero por habernos compartido el audio de esta charla. Nos fue de gran utilidad para complementar nuestras observaciones en el evento.

es responsabilidad nuestra. Los sabios dicen no trates de cambiar al mundo, no trates de cambiarle a nadie, no trates de cambiarle a tu pareja, eso es imposible y no es necesario, cámbiate a ti mismo [...]. La felicidad es un sinónimo del “Buen vivir” [...]. No es Adam Smith ni es Carlos Marx, es la esencia del ser humano resumido en esas dos palabras (sic.) (Ehlers, 2015).

34. Mientras sus asistentes intentan reproducir el video promocional de la Secretaría, Ehlers se despide entregando adhesivos en donde están inscritos dos de los slogans de la Revolución Ciudadana: “Ecuador Ama la Vida” y “Ecuador del “Buen vivir”.
35. Después de aprobada la Constitución, este tipo de disputas epistémicas se reproducen. Algunos actores hablarán, por ejemplo, del Socialismo del “Buen vivir” (Cubillo-Guevara, 2016) y otros del “Buen vivir” puro (Bretón, 2013).

Conclusión

36. La noción de Buen Vivir plasmada en la Constitución ecuatoriana es el resultado de un “proceso de etnogénesis” que se inicia en Sarayacu y de transferencias discursivas entre diversos actores “etnoecologistas” y “progresistas” portadores de reivindicaciones indianistas, ecologistas y altermundialistas, en un contexto de crisis política y neoliberalismo. Estos actores hacen parte de lo que Brysk ([2007] 2009) llama “campanas normativas transnacionales” que, en las últimas décadas, han logrado transformar las prácticas internacionales y estatales en relación a varios temas trascendentales para la humanidad en temas étnicos, ambientales y otros (2009; 23).
37. Las trayectorias de estos actores —académicos, militantes, intelectuales indígenas, funcionarios públicos y políticos— y su confluencia en las esferas glocal (I FSA, 2004), política (I Programa político de Alianza PAÍS, 2006) y nacional (Asamblea Nacional Constituyente, 2008) permiten explicar cómo desde el 2000 construyen diferentes versiones del “Buen vivir”, cómo en el 2008 sus reivindicaciones son encapsuladas en el “Buen vivir” constitucional y posteriormente emergen tensiones y distinciones epistémicas entorno a los significados de esta noción de origen quichua. Tal es el caso, por ejemplo, entre el *Sumak Kawsay* y el “Buen vivir” aristotélico, a

pesar de que las dos asocian ciertas reivindicaciones indianistas, ecologistas y altermundialistas.

38. En la región, reproducir este tipo de discursos no es tan nuevo. Está presente tanto en los manifiestos de los años 70 difundidos por los indígenas de Estados Unidos —quienes fustigaban “[...] el individualismo, el materialismo y el economicismo occidental en beneficio de una espiritualidad fundada en el culto de la madre tierra et de un comunitarismo integrador”— como en las publicaciones entre 1940 y 1990 del escritor boliviano Fausto Reinaga quien, enalteciendo al indio de pertenecer a una “raza virgen”, a una “cultura milenaria”, a un “gran pueblo” y a una “gran Nación”, promovía su “liberación” y se contraponía a su asimilación o a su integración a la “sociedad blanca, civilizada”, a la vez que “expresaba su concepción de una armonía cósmica entre los principios comunitarios y la naturaleza” (Lavaud & Lestage, 2006; 55-56). Como vimos a lo largo del artículo, ciertos elementos de este estereotipo son reproducidos por los diferentes actores que fueron parte de la Revolución Ciudadana así como por la CONAIE y sus asesores.
39. Por otro lado, el hecho de recurrir a lo indígena como autóctono para elaborar representaciones nacionales, sobre todo en contextos (re)fundacionales o reformistas, no es nuevo en América Latina (siglo XIX, principios del XX) (Muratorio, 1994, Molinié 2009; 238-239). No obstante, resulta novedoso que un discurso indianista asociado a los discursos ecológico y altermundialista haya alcanzado la esfera nacional para convertirse en un paradigma propio de las Constituciones de dos naciones andinas al ser aprobado (contundentemente) por la vía democrática.
40. Sin embargo, desde la disolución de la Secretaría del “Buen vivir” en 2017, en Ecuador, esta noción ha desaparecido del debate público. El nuevo presidente rebautizó al Plan Nacional del Buen Vivir como Plan Nacional Toda una Vida, mientras que el sector indianista lo menciona poco. Aparentemente ha vuelto a ser explícito en sus demandas por la plurinacionalidad y la interculturalidad. En términos discursivos, queda pendiente comprender si este fenómeno se debe a la llegada de un nuevo gobierno o más bien al desgaste que produjo su banalización o desprestigio dentro de una perspectiva “new-age populista”, intolerada por la opinión pública.

Bibliografía

ACOSTA Alberto, “Ecuador: de la incompleta auditoría de la deuda financiera a la olvidada deuda ecológica”, in *Ecología Política, Deudas y respuestas a la crisis desde la ecología política*, 42, 2011, 69-73.

ACOSTA Alberto, *Buen vivir-Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Abya-Yala, 2012.

ALMEIDA Mónica & LÓPEZ Ana Karina, *El séptimo Rafael*, Quito, Aperimus ediciones, 2017.

ALTMANN Philipp, “Intercambios discursivos. Historia migratoria de los conceptos de movimiento indígena ecuatoriano”, in *Ecuador Debate*, 92, 165-175, 2014.

BARRERA Augusto, *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Observatorio Social de América Latina, Centro de Investigaciones Ciudad, Abya Yala, 2001.

BEAU Rémi & LARRIERE Catherine (ed.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

BECKER Marc, *Indians and leftists in the making of Ecuador's modern indigenous movements*, Durham, Duke University Press, 2008.

BRETÓN Victor, “Etnicidad, desarrollo y “Buen vivir”: reflexiones críticas en perspectiva histórica”, in *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95, 2013, 71-95.

BRUNELLE Dorval, *Le premier Forum social des Amériques. Analyse*, 2004, <http://cadtm.org/Le-premier-Forum-social-des#nb10> (Acceso el 15 de octubre de 2015).

BRYSK Alison, *De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, Ediciones Bellaterra S.L., Barcelona, 2009 [2007].

CIDH, *Pueblo indígena kichwa de Sarayaku y sus miembros Ecuador*, in Informe N° 62/04, petición 167/03 admisibilidad, 2004 <https://www.cidh.oas.org/annualrep/2004sp/Ecuador.167.03.htm> (Acceso el 20 abril de 2018).

CONAIE, *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional Intercultural. Propuesta desde la visión de la CONAIE*, 2013.

Constitución Política de Ecuador 2008.

CUBILLO-GUEVARA Ana, “Genealogía inmediata de los discursos del “Buen vivir” en Ecuador (1992-2016)”, in *América Latina Hoy*, 74, 2016, 125-144.

DE LA TORRE Carlos, “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo”, in *Revista Nueva Sociedad* 247, 2013, 120-137.

FAVRE Henri, “El movimiento indianista : un fenómeno « glocal »”, in *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen (dir.), Lima, IFEA, 2010, 29-37.

FRASER Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

FRESSOZ Jean-Baptiste, « L'anthropocène, lieu de tensions scientifiques et politiques », in *Libération*, 15 mai 2018. https://www.liberation.fr/debats/2018/05/15/1-anthropocene-lieu-de-tensions-scientifiques-et-politiques_1650272 (Acceso el 6 de enero de 2019).

LAVAUD Jean-Pierre & LESTAGE Françoise, “Les redéfinitions de l'indianité. Historique, réseaux, discours, effets pervers”, in *Esprit*, 1, 2006, 42-64.

MARTÍNEZ Carmen, “El desmantelamiento del estado multicultural en el Ecuador”, en *Ecuador Debate* 98, 2016, 35-50.

MASSAL Julie, *Les mouvements indiens en Équateur: mobilisations protestataires et démocratie*, Paris, Institut d'Études Politiques, Karthala, 2005.

MOVIMIENTO ALIANZA PAÍS, *Plan de gobierno de Alianza PAIS 2007-2011*, 2006.

MOLINIÉ Antoinette, “Del Inca nacional a la Internacional inca”, in *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen (dir.), Lima, IFEA, 2010, 237-264.

MURATORIO Blanca, *Imágenes e imagineros*, Quito, FLACSO Sede Ecuador, 1994.

PLEYERS Geoffrey, *Alter-globalization: becoming actors in the global age*, Cambridge, Polity, 2010.

PLEYERS Geoffrey, “The global age. Social movements towards a new social configuration”, in *Global Modernity and Social Contestation*, BRINGEL Breno & DOMINGUES José Maurício (dir.), London & New Delhi, Sage, 2014.

RAMÍREZ Franklin & GUIJARRO Juan, "Équateur: une révolution citoyenne contestée", in *État des résistances dans le Sud : Amérique latine*, DUTERM Bernard (ed.), Louvain- La Neuve, Centre Tricontinental, 2011, 53-60.

RAMÍREZ Franklin (coord.), *Nuda política: participación, democracia y conflictos Ecuador 2009-2012*, Quito, FES-ILDIS, FLACSO Sede Ecuador, 2013.

RAMIREZ René, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, Quito, IAEN, 2012.

ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen, “Introducción”, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2010, 2-11.

SALAZAR-SOLER Carmen, “Los tesoros del Inca y la madre naturaleza : etnoecología y lucha contra las compañías mineras en el norte del Perú”, in *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen (dir.), Lima, IFEA, 2010, 187-216.

SÁNCHEZ-PARGA José, “Discursos revolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”, in *Revista Ecuador Debate*, 84, 2011, 31-50.

SVAMPA Maristella, “Mouvements sociaux, matrices sociopolitiques et nouveaux contextes en Amérique latine”, in *Problèmes d'Amérique latine*, 74, 113-136, 2009.

VAN COTT Donna Lee, “Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica”, in *Análisis Político*, 48, 2003, pp. 26-51.

YASHAR Deborah, *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*, New York, Cambridge University Press, 2005.

Fuentes mediáticas

OSAL (2008a): “Cronología del Conflicto Social de enero 2008 – Ecuador” (diarios “El Comercio”, “El Universo” y “La Hora”).

En <http://www.clacso.org.ar/institucional/1h.php?idioma=> (Acceso el 20 mayo de 2014).

OSAL (2008b): “Cronología del Conflicto Social de febrero 2008 – Ecuador” (diarios “El Comercio”, “El Universo” y “La Hora”).

En <http://www.clacso.org.ar/institucional/1h.php?idioma=> (Acceso el 20 mayo de 2014).

OSAL (2008d): “Cronología del Conflicto Social de marzo 2008 – Ecuador” (diarios “El Comercio”, “El Universo” y “La Hora”).

En <http://www.clacso.org.ar/institucional/1h.php?idioma=> (Acceso el 20 mayo de 2014).

OSAL (2008e): “Cronología del Conflicto Social de mayo 2008 – Ecuador” (diarios “El Comercio”, “El Universo” y “La Hora”).

En <http://www.clacso.org.ar/institucional/1h.php?idioma=> (Acceso el 20 mayo de 2014).

Intervenciones públicas

EHLERS Freddy, Conferencia Magistral “Construcción del *Sumak Kawsay*: la experiencia del “Buen vivir” en el Ecuador”, 12 mayo de 2015. París: IHEAL CREDA, Embajada del Ecuador en Francia y Secretaría del “Buen vivir” del Ecuador.

CORREA, Rafael, Discurso de clausura de la Asamblea Constituyente, 25 octubre de 2008.
http://constituyente.asambleanacional.gob.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=18719&Itemid=1 (Acceso el 14 agosto de 2015)

Entrevistas

Entrevista a ex-dirigente del MUPP, Cotacachi, 24 julio de 2011.

Entrevista a dirigente de la CONAIE, Quito, octubre 2014.

Entrevista a lideresas de la CONAIE-ECUARUNARI, Quito, 2 septiembre 2016.