

Universidad de Huelva

Departamento de Sociología, Trabajo Social y Salud
Pública



**El buen vivir en Ecuador : dimensiones políticas de un
nuevo enfoque de economía política del desarrollo**

**Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:**

Ana Patricia Cubillo Guevara

Fecha de lectura: 11 de enero de 2017

Bajo la dirección del doctor:

Manuel Alcántara Sáez

Huelva, 2017





Universidad de Huelva

Departamento de Sociología, Trabajo Social y Salud Pública

EL BUEN VIVIR EN ECUADOR

**DIMENSIONES POLÍTICAS DE UN NUEVO ENFOQUE
DE ECONOMÍA POLÍTICA DEL DESARROLLO**

Tesis Doctoral - Huelva - 2017

Ana Patricia Cubillo-Guevara



Universidad de Huelva

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA, TRABAJO SOCIAL Y SALUD PÚBLICA

PROGRAMA DE DOCTORADO

GLOBALIZACIÓN Y CAMBIO SOCIAL. DESIGUALDADES, FRONTERAS Y REDES SOCIALES

EL BUEN VIVIR EN ECUADOR

DIMENSIONES POLÍTICAS DE UN NUEVO ENFOQUE

DE ECONOMÍA POLÍTICA DEL DESARROLLO

AUTORA DE LA TESIS DOCTORAL

ANA PATRICIA CUBILLO-GUEVARA

TUTOR DE LA TESIS DOCTORAL

DR. JOSÉ ANDRÉS DOMÍNGUEZ-GÓMEZ

Universidad de Huelva

DIRECTOR DE LA TESIS DOCTORAL

DR. MANUEL ALCÁNTARA SÁEZ

Universidad de Salamanca

Huelva 2017

EL BUEN VIVIR EN ECUADOR
DIMENSIONES POLÍTICAS DE UN NUEVO ENFOQUE
DE ECONOMÍA POLÍTICA DEL DESARROLLO

Memoria para optar al Grado de Doctora por la Universidad de Huelva,
presentada en el Programa de Doctorado
“Globalización y Cambio Social. Desigualdades, Fronteras y Redes Sociales”
del Departamento de Sociología, Trabajo Social y Salud Pública
de dicha universidad
por la candidata Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Huelva, 15 de noviembre de 2016.

TESIS DOCTORAL POR COMPENDIO DE PUBLICACIONES

La tesis doctoral *El buen vivir en Ecuador. Dimensiones políticas de un nuevo enfoque de Economía Política del Desarrollo* se presenta en la modalidad de compendio de publicaciones según lo establecido en el artículo 35 del Reglamento de los Estudios de Doctorado de la Universidad de Huelva:

“1. Una tesis doctoral se podrá presentar como compendio de publicaciones. Bajo este formato, la tesis doctoral debe estar constituida por el conjunto de trabajos publicados por el doctorando sobre una misma línea de investigación.

2. El conjunto de trabajos constará de un mínimo de tres aportaciones científicas publicadas o aceptadas para su publicación, que habrán de reunir los siguientes requisitos:

a) La aportación científica del doctorando a los trabajos ha de ser significativa y debe estar acreditada por el director de la tesis.

b) El medio de publicación ha de estar incluido en una de las siguientes bases de datos: Science Citation Index, Social Science Citation Index, Arts & Humanities Citation Index. En el caso de que alguna publicación no esté incluida en estas bases de datos, la Comisión Académica del programa de doctorado en cuestión deberá tener en cuenta los criterios de evaluación establecidos por la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI), previa justificación por parte del doctorando y del director de tesis del impacto del trabajo.

c) Al menos dos de los trabajos deberán haber sido aceptados para su publicación con posterioridad a la primera matrícula en Tutela Académica por elaboración de Tesis Doctoral. El tercer artículo, si se justifica adecuadamente a la Comisión Académica, podrá haber sido aceptado anteriormente siempre que sea de la temática de la Tesis y se justifique por parte del director de la Tesis.

3. Los trabajos que formen parte de una tesis de compendio de publicaciones no podrán formar parte de otra tesis presentada bajo esta misma modalidad.

4. La memoria de tesis habrá de contener, al menos, los siguientes puntos:

a) Introducción, en la que se justifique la unidad temática de la tesis y la bibliografía de apoyo.

- b) *Objetivos y metodología.*
- c) *Discusión de resultados.*
- d) *Conclusiones.*
- e) *Copia completa de los trabajos, ya sean publicados o aceptados para publicación, en la que conste el nombre y adscripción del autor y de todos los coautores, si los hubiere, así como la referencia completa de la revista o editorial en la que los trabajos hayan sido publicados o aceptados para su publicación, en cuyo caso se aportará justificante de la aceptación por parte de la revista o editorial.*
- f) *Informe con el factor de impacto de las publicaciones presentadas. En aquellas áreas en las que no sea aplicable este criterio se sustituirá por las bases relacionadas por la CNEAI para estos campos científicos”.*

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.1, se informa que la tesis doctoral, que se presenta bajo el título *El buen vivir en Ecuador. Dimensiones políticas de un nuevo enfoque de Economía Política del Desarrollo*, está constituida por un conjunto de trabajos publicados por la doctoranda (o aceptados para su publicación) en la línea de investigación “Economía Política del Buen Vivir”. Dichas publicaciones son:

- ✓ Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014): “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 25-40.
- ✓ Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Domínguez-Gómez, José Andrés (2014): “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”, *Revista del CLAD. Reforma y Democracia*, 60: 27-58.
- ✓ Cubillo-Guevara, Ana Patricia e Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2015a): “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2): 301-333.
- ✓ Cubillo-Guevara, Ana Patricia e Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2015b): “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”, *Revista de Economía Mundial*, 41: 127-158.

- ✓ Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo-Capitán Antonio Luis y García-Álvarez, Santiago (2016): “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”, *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo* 5(2): 30-57.
- ✓ Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2017): “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”, *International Development Policy*, 7(1), (aceptado para su publicación).
- ✓ Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2017): “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”, *América Latina Hoy*, 75 (aceptado para su publicación).

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.2.a del Reglamento de los Estudios de Doctorado de la Universidad de Huelva, con respecto a los requisitos que deben reunir las publicaciones incluidas en la compilación, se informa que la aportación de la doctoranda a los mismos ha sido significativa y ello viene acreditado por el informe de idoneidad del Director de la Tesis Doctoral.

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.2.b, con respecto a las bases de datos en que deben estar incluidas las publicaciones de la compilación, se informa que: los artículos “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” y “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” se encuentran publicados en dos revistas incluidas en el SSCI; que los artículos “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano” y “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina” se encuentran publicados, y el artículo “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)” está pendiente de publicación, los tres en revistas incluidas en Scopus (base de datos considerada actualmente por la CNEAI equiparable al SSCI); que el artículo “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*” se encuentra publicado en una revista incluida en las bases de datos Latindex y CIRC (categoría C), que es hoy día una de las revistas ecuatorianas más prestigiosas en el campo de las Ciencias Sociales; y que el artículo “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” será

publicado en una prestigiosa revista internacional radicada en Suiza, que no se encuentra incluida en las bases de datos internacionales, debido a la diferente tradición cultural de las instituciones académicas del mundo francófono, para las que dicha inclusión no es particularmente relevante.

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.2.c, con respecto a las fechas de aceptación de los artículos incluidos en la compilación, se informa de que todos fueron aceptados para su publicación con posterioridad a la primera matrícula en tutela académica de la doctoranda en octubre de 2013, a excepción del artículo “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”, que fue aceptado, casi simultáneamente, en septiembre de 2013, aunque publicado en enero de 2014.

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.3, con respecto a la exclusividad de la inclusión de las publicaciones en una tesis doctoral, se informa que los coautores de seis de estos artículos, Antonio Luis Hidalgo-Capitán (Universidad de Huelva, España), José Andrés Domínguez-Gómez (Universidad de Huelva, España) y Santiago García-Álvarez (Universidad Central del Ecuador, Ecuador), son doctores, no se encuentran en proceso de realización de una segunda tesis doctoral y han aceptado que los mismos se incluyan dentro del compendio de publicaciones de la presente tesis doctoral.

En cumplimiento con lo indicado en el artículo 35.4, con respecto al contenido de la memoria de tesis, se informa que la misma ha sido redactada siguiendo la estructura establecida en dicho artículo (introducción; objetivos y metodología; discusión de resultados; conclusiones; copia completa de los trabajos; e informes de sus factores de impacto). Asimismo, se informa de que los artículos “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” y “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)” han sido aceptados para su publicación en las respectivas revistas y se acompañan de carta de aceptación por parte de las mismas.

*Vivir no es solo existir,
sino existir y crear,
saber gozar y sufrir,
y no dormir sin soñar.
Descansar, es empezar a morir.*

Gregorio Marañón, 1959.

*Ñucaraicu sumak káusa anmi:
mikuna, upina, huarmita yukuna.*

*Para mí el buen vivir es:
comer, beber y hacer el amor.*

Indígena Sarayakuruna, 2003.

*A Antonio Luis,
por su tozudez y su confianza
para que yo diera fin a este proyecto,
porque "el tiempo pasa sin hacer ruido".*

AGRADECIMIENTOS

A la música, porque siempre me acompaña. ¡Pura Vida!

A las amistades, porque han esperado para tomarnos un café “otro día”. ¡Siempre nos quedará Fuenteheridos!

A los miembros de la Comisión Académica del Programa de Doctorado del Departamento de Sociología y Trabajo Social por aceptar mi reincorporación al mismo. ¡Casi quince años después!

A las personas con las que me he cruzado en este proceso de investigación y de las que tanto he aprendido. ¡Gracias por las conversaciones tan amenas!

A la familia, de allá y de acá, porque siempre han estado presentes... aunque a veces me hayan distraído. ¡Braulio e Irazú bien lo saben!

A Antonio Luis, mi compañero y mi amigo (con derechos), por invitarme a formar parte del equipo de investigación “buenviviriano”, porque sin él esto no hubiese sido posible. ¡Gracias por insistir!

A José Andrés Domínguez-Gómez, por haber dirigido mi Trabajo de Fin de Máster y por haber aceptado ser el tutor de esta tesis. ¡Gracias por el respaldo!

A Manuel Alcántara Sáez, “El Gran Maestro Latinoamericanista”, porque después de más de veinte años de habernos conocido en Costa Rica y de quince años de haber dirigido mi Tesis de Maestría, aún así, aceptó dirigir esta investigación. ¡Gracias por sus sabias y oportunas recomendaciones!

ÍNDICE

	Págs.
Memoria de Tesis Doctoral. Compendio de publicaciones	17
1. Resumen	19
2. Summary	21
3. Presentación	23
4. Introducción	31
5. Objeto(s) de estudio y estructura de la tesis	37
6. Objetivos y metodología	41
7. Discusión de resultados	45
8. Conclusiones	61
9. Reflexión final y perspectivas futuras	69
10. Bibliografía de la Memoria de la Tesis Doctoral	71
11. Entrevistas	79
Anexo. Artículos publicados o aceptados para su publicación	I
Aportación 1. “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”	III
Información e indicios de calidad de la aportación 1	V
Aportación 2. “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”	VII
Información e indicios de calidad de la aportación 2	IX
Aportación 3. “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”	XI
Información e indicios de calidad de la aportación 3	XIII
Aportación 4. “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”	XV
Información e indicios de calidad de la aportación 4	XVII
Aportación 5. “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”	XIX
Información e indicios de calidad de la aportación 5	XXI
Aportación 6. “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”	XXIII
Información e indicios de calidad de la aportación 6	XXV
Aportación 7. “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”	XXVII
Información e indicios de calidad de la aportación 7	XXIX
Bibliografía de la compilación de publicaciones	XXXI

MEMORIA DE TESIS DOCTORAL

COMPENDIO DE PUBLICACIONES

1. RESUMEN

La tesis doctoral *El buen vivir en Ecuador. Dimensiones políticas de un nuevo enfoque de Economía Política del Desarrollo*, elaborada como compendio de publicaciones está conformada por siete artículos, que se centran en el impacto del concepto del buen vivir (*sumak kawsay*) sobre el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo, en especial desde que éste fue incluido en las Constituciones de Ecuador y Bolivia. A partir de aquí ha surgido una Economía Política del Buen Vivir, como propuesta alternativa al desarrollo surgida desde el pensamiento de los pueblos andino-amazónicos.

Nuestro objeto de estudio es la Economía Política del Buen Vivir, delimitado en cada una de las publicaciones. Así, nuestros objetos delimitados de estudio fueron: los debates abiertos sobre el *sumak kawsay* desde 2008 en América Latina, y especialmente en Ecuador y Bolivia; las corrientes de pensamiento sobre el buen vivir que desde el 2000 existen en América Latina, y especialmente en Ecuador y Bolivia; el origen del *sumak kawsay* como fenómeno social alternativo al desarrollo; el trans-desarrollo, que incluiría el decrecimiento y el buen vivir, como manifestación de la trans-modernidad en diferentes países del mundo desde principios del siglo XXI; los fundamentos teórico-normativos que deben servir de base para una posible construcción del buen vivir en América Latina; la deconstrucción del concepto de buen vivir y la genealogía de sus diversos manantiales intelectuales en América Latina ; y la genealogía de los discursos ecuatorianos del buen vivir desde 1992 hasta 2016.

Para documentar los mismos se ha realizado una intensa labor de arqueología bibliográfica, aplicando la técnica de la bibliografía recursiva y filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales sobre este tema, se han revisado sus principales contribuciones. Dicha recopilación de información ha sido complementada con la realización de entrevistas semiestructuradas grabadas a diez intelectuales especialistas en el buen vivir. Esta información ha sido analizada por medio de técnicas de investigación cualitativa (algunas de ellas de corte post-racionalista), tales como la agrupación de conceptos en categorías analíticas, los mapas cognitivos, el análisis de contenido de bibliografía gris, la identificación de marcos epistemológicos, el análisis sintético de

contenidos, la construcción de propuestas normativas, la deconstrucción de conceptos y la genealogía de conceptos.

Las conclusiones de estas publicaciones pueden concretarse en siete. La primera es que la corriente de pensamiento y el marco cultural determinan el posicionamiento de cada autor respecto de los seis debates abiertos sobre el buen vivir (significado; traducción; origen; cosmovisión; relación con el desarrollo; y futuro). La segunda es que las corrientes de pensamiento sobre el buen vivir se corresponden con tres marcos epistemológicos diferentes, la cosmovisión andina, la modernidad y la post-modernidad. La tercera es que el *sumak kawsay* es un fenómeno social existente en las comunidades indígenas amazónicas ecuatorianas (*kichwa*, *achuar* y *shuar*), más allá de otras existencias y que su difusión llevó dicho concepto hasta las Constituciones de Ecuador y Bolivia. La cuarta es que en el siglo XXI coexisten cuatro cosmovisiones (pre-modernidad; modernidad; post-modernidad; y trans-modernidad), cada una de ellas con su propio paradigma de bienestar (subsistencia; desarrollo; post-desarrollo; y trans-desarrollo), y que dentro del trans-desarrollo existen dos grandes grupos de aportaciones trans-modernas a los Estudios del Desarrollo (decrecimiento y buen vivir). La quinta es que el buen vivir latinoamericano, definido de manera sintética como forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad), puede entenderse como una propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos para construir una sociedad pluri-nacional, post-capitalista y sociedad bio-céntrica. La sexta es que el buen vivir tiene diversas influencias intelectuales, entre las que se pueden destacar el socialismo del siglo XXI, la economía social y solidaria, la economía comunitaria, el post-extractivismo, el decrecimiento, la ecología profunda, *sumak kawsay* - *suma qamaña* - *allin kawsay*, la cosmovisión andina, el post-desarrollo y la colonialidad, entre otras. Y la séptima es que el buen vivir fue interpretado en Ecuador de manera impostada por el movimiento indígena, el gobierno y Alianza PAÍS y los movimientos sociales desde 2007 hasta 2016.

Palabras claves:

Economía Política del Desarrollo; América Latina; Ecuador; buen vivir; *sumak kawsay*.

2. SUMMARY

The doctoral dissertation, titled *Good living in Ecuador. Political dimensions of a new approach to Political Economy of Development* and written as compendium of papers, consists of seven articles. Their topic is the impact of the concept of good living (*sumak kawsay*) at the academic field of Political Economy of Development, especially since it was included in the Constitutions of Ecuador and Bolivia. Then Political Economy of Good Living has emerged as an alternative proposal to the development, as a proposal arisen from the thought of the Andean-Amazonian peoples.

Our subject is the Political Economy of Good Living, delimited in each of the papers. Moreover, our delimited subjects are seven. The first are open debates on *sumak kawsay* since 2008 in Latin America and especially in Ecuador and Bolivia. The second are thought schools about the good living since 2000 in Latin America and especially in Ecuador and Bolivia. The third is origin of *sumak kawsay* as social phenomenon alternative to development. The fourth is trans-development, included degrowth y good living, as manifestation of trans-modernity in different countries since the beginning of the twenty-first century. The fifth are theoretical-normative foundations of a possible construction of good living in Latin America. The sixth are deconstruction of good living's concept and its genealogy in Latin America. And, the seventh is genealogy of the Ecuadorian discourses of good living from 1992 to 2016.

To document these subjects, we have done an intense bibliographic search, applying recursive bibliography technique and filtering the results through cross references technique. In addition, once we have located the main intellectual referents on this topic, we have reviewed their main contributions. We have supplemented this collection of information by semi-structured interviews to ten specialists in good living. We have analyzed this information through qualitative research techniques (some post-rationalist); we have grouped concepts into analytical categories; we have builds cognitive maps; we have done analysis of gray literature content; we have identified epistemological frameworks; we have done synthetic analysis of contents; we have make normative proposals; we have deconstructed concepts; and we have done genealogy of concepts.

We can summary these papers of in seven conclusions. The first is that thought school and cultural framework establishes the position of each author regarding the six open debates on good living (meaning, translation, origin, worldview, relationship with development, and future). The second is that thought schools about good living correspond to three different epistemological frameworks, the Andean worldview, modernity and post-modernity. The third is that *sumak kawsay* is a social phenomenon existing in the Ecuadorian Amazonian indigenous communities (*Kichwa*, *Achuar* and *Shuar*), beyond other existences and that its diffusion brought the concept to the Constitutions of Ecuador and Bolivia. The fourth is that four worldviews coexist in the twenty-first century (pre-modernity, modernity, post-modernity, and trans-modernity), each with its own paradigm of well-being (subsistence, development, post-development, and trans-development), and that within trans-development there are two large groups of trans-modern contributions to Development Studies (degrowth and good living). The fifth is that we can understand Latin American good living, synthetically defined as a way of life in harmony with oneself (identity), with society (equity) and with nature (sustainability), as a proposal for the transformation of Latin American systems to create a pluri-national, post-capitalist and bio-centric society. The sixth is that good living has many different intellectual influences, among which we can highlight socialism of the 21st century, social and solidarity economy, community economy, post-extractivism, degrowth, deep ecology, *sumak kawsay* - *suma qamaña* - *allin kawsay*, Andean worldview, post-development and coloniality, among others. In addition, the seventh is that the indigenous movement, the government and Alianza PAÍS, and other alternative social movements of have interpreted good living in a fake way in Ecuador from 2007 to 2016.

Keywords:

Political Economy of Development; Latin-America; Ecuador; good living; *sumak kawsay*.

3. PRESENTACIÓN

La presente tesis doctoral se inscribe en el marco del proyecto de investigación “El Pensamiento sobre Buen Vivir y Mediciones Alternativas”, coordinado por el profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán de la Universidad de Huelva, en colaboración con el Programa Interdisciplinar de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos) de la Universidad de Cuenca (Ecuador); proyecto que formaba parte del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria entre las Universidades de Huelva y Cuenca para el “Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de Buen Vivir y Movilidad Humana (Fiucuhu)” (2013-2016), financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aacid) de la Consejería de de Igualdad y Políticas Sociales de la Junta de Andalucía.

Previo al inicio de dicho proyecto se desarrolló una Acción Preparatoria, financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid) del Gobierno de España, bajo el título de “Migración y Desarrollo en Contextos de Crisis. Sur de Ecuador - España” (2011-2013). En el marco de esta Acción Preparatoria, el citado profesor realizó en Quito, los días 13 y 14 de febrero de 2013, tres entrevistas sobre el buen vivir a los intelectuales ecuatorianos Alberto Acosta (Flacso, Sede Ecuador), René Ramírez (Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología -Senescyt-) y Pablo Dávalos (Pontificia Universidad Católica del Ecuador -PUCE-). Con la incorporación de la candidata, Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica, como investigadora del grupo de investigación “Técnicas de Investigación y Desarrollo Económico” en enero de 2013, la misma comenzó a colaborar en actividades de investigación en el marco de dicha Acción Preparatoria. Y de esta colaboración se derivó la explotación de las tres grabaciones antes citadas como parte de su Tesis de Maestría presentada en junio de 2013 bajo el título “El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”, en el marco del Máster Universitario en “Estudios e Intervención Social en Inmigración, Desarrollo y Grupos Vulnerables” de la Universidad de Huelva, dirigida por el Dr. José Andrés Domínguez-Gómez, Profesor Contratado Doctor del Departamento de Sociología y Trabajo Social (hoy Departamento de Sociología, Trabajo Social y Salud Pública).

Concluida la Acción Preparatoria y tras finalizar sus Estudios de Máster Universitario, en septiembre de 2013, la candidata se incorporó como parte del equipo de investigación del proyecto “El Pensamiento sobre Buen Vivir y Mediciones Alternativas”, bajo la dirección del Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, en el marco del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria Fiucuhu; y en la misma fecha comenzó sus Estudios de Doctorado en el Programa de Doctorado “Globalización y Cambio Social. Desigualdades, Fronteras y Redes Sociales”, en el Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad de Huelva, bajo la tutorización del Dr. José Andrés Domínguez-Gómez.

El proyecto de investigación “El Pensamiento sobre Buen Vivir y Mediciones Alternativas” se articuló entorno a la generación de siete productos intelectuales: elaboración de tesis de maestría; elaboración de tesis doctorales; presentación de investigaciones en *workshops*, seminarios, jornadas, conferencias y presentaciones de libros; presentación de comunicaciones en congresos; publicación de libros; publicación de capítulos de libros; y publicación de artículos. Y dichas actividades se clasificaron a su vez en tres grupos: actividades en la que participaban académicos de la Universidad de Cuenca; actividades en la que participaban académicos de la Universidad de Huelva; y actividades en la que participaban académicos de ambas universidades (ver cuadro 1).

Dado que este proyecto de investigación contemplaba la realización de diversas publicaciones, y que la candidata debía elaborar de manera paralela su tesis doctoral, se consideró oportuno que el desarrollo de la tesis discurriera paralelo al desarrollo del proyecto de investigación. Asimismo, se estimó conveniente que, dado que la candidata era Licenciada en Ciencias Políticas, su director fuese un politólogo; aunque, al no existir en la Universidad de Huelva el área de conocimiento de Ciencia Política y de la Administración, se consideró pertinente contar con un director de tesis ajeno a esta universidad. Esta responsabilidad fue amablemente aceptada por el Dr. Manuel Alcántara Sáez, Catedrático de Universidad del Área de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Salamanca; quien ya había dirigido a la candidata en su Tesis de Maestría en Ciencias Políticas en Iberoamérica, presentada en la Universidad Internacional de Andalucía en 2001. Igualmente, se consideró conveniente que la tesis doctoral se elaborase mediante la modalidad de compendio de publicaciones, aprovechando su participación en el citado proyecto de investigación. Así, la tesis doctoral quedó inscrita

como el título *El buen vivir en Ecuador. Dimensiones políticas de un nuevo enfoque de Economía Política del Desarrollo*, y posteriormente conformada por siete artículos científicos, que fueron elaborados como productos intelectuales del Proyecto Fiucuhu (ver cuadro 1).

Cuadro 1.
Productos intelectuales del Proyecto Fiucuhu por grupos de académicos

	ACADÉMICOS DE LA UC	ACADÉMICOS DE LA UHU	ACADÉMICOS DE UC-UHU
TESIS DE MAESTRÍA	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Tesis de Maestría de Nancy Déleg (2013) ✓ Tesis de Maestría de Javier Ávila (2014) ✓ Tesis de Maestría de Alexander Arias (2014) ✓ Tesis de Maestría de Margarita Guillén (2014) 		
TESIS DOCTORALES		<ul style="list-style-type: none"> ✓ Tesis Doctoral de Ana Patricia Cubillo-Guevara (2017) 	
WORKSHOPS, SEMINARIOS, JORNADAS, CONFERENCIAS Y PRESENTACIONES DE LIBROS	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Presentación del Libro Sumak Kawsay Yuyay (Cuenca, 2013) ✓ Métricas Nuevas y Alternativas del Bienestar y el Buen Vivir (Cuenca, 2015) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Presentación del Libro Sumak Kawsay Yuyay (Quito, 2013) ✓ Taller Desarrollo, Buen Vivir y Economía Social y Solidaria (Quito, 2014) ✓ Jornadas sobre Interculturalidad y Plurinacionalidad (Sevilla, 2015) ✓ Seminario de Investigación del Área de Ciencia Política (Salamanca, 2015) ✓ Seminario de Economía Política del Desarrollo y el Buen Vivir (Managua, 2015) ✓ Conferencias sobre Buen Vivir en la UNAN –Managua (Managua, 2015) ✓ Conferencias sobre Buen Vivir en la BICU (Bluefields, 2015) ✓ Presentación del Libro Transmoderniad y Transdesarrollo (Quito, 2016) ✓ Presentación del Libro Transmoderniad y Transdesarrollo (Alájar, 2016) ✓ <i>Alternative Pathways to Sustainable Development</i> (Ginebra, 2016) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Seminario Permanente sobre Buen Vivir</i> (Cuenca, 2014) ✓ Workshop sobre el Buen Vivir (Cuenca, 2017)
CONGRESOS		<ul style="list-style-type: none"> ✓ VII Congreso Centroamericano de Ciencias Políticas (San José, 2015) ✓ XIX Congreso Científico Ciencia, Humanismo y Bienestar (Managua, 2015) ✓ I Encuentro de Investigación FLACSO – España (Salamanca, 2015) ✓ 8º Congreso Internacional de CEISAL (Salamanca, 2016) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ XV Reunión de Economía Mundial (2013) ✓ II Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo (Huelva, 2014) ✓ III Congreso Latinoamericano y Caribeño de las Ciencias Sociales (Quito, 2015)

LIBROS	<ul style="list-style-type: none"> ✓ El Buen Vivir en la Constitución Ecuatoriana 2008 (2016) ✓ El Buen Vivir en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017 (2016) ✓ El Buen Vivir en el Territorio y Comunidades del Cantón Nabón 2011-2015 (2016) ✓ Exploración de Indicadores para la Medición Operativa del Concepto del Buen Vivir (2016) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Transmodernidad y Transdesarrollo (2016)</i> 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Sumak Kawsay Yuyay (2014)</i> ✓ <i>Memoria de las Jornadas Académicas sobre el Buen Vivir (2014)</i>
CAPÍTULOS DE LIBROS		<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Referencias Bibliográficas de Textos Indigenistas Ecuatorianos sobre el Sumak Kawsay (2014)</i> 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ El Indigenismo Ecuatoriano y el Sumak Kawsay (2014) ✓ El Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay (2014)
ARTÍCULOS	<ul style="list-style-type: none"> ✓ El Enfoque del Buen Vivir como una Visión Colectiva (2014) ✓ Organización para el Buen Vivir (2014) ✓ El Buen Vivir – Sumak Kawsay en la Constitución y en el PNBV 2013- 2017 del Ecuador (2014) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Seis Debates Abiertos sobre el Sumak Kawsay (2014)</i> ✓ <i>El Pensamiento sobre el Buen Vivir (2014)</i> ✓ <i>El Sumak Kawsay Genuino como Fenómeno Social Amazónica Ecuatoriano (2015)</i> ✓ <i>El Transdesarrollo como Manifestación de la Transmodernidad (2015)</i> ✓ <i>El Buen Vivir como Alternativa al Desarrollo (2015)</i> ✓ <i>La Trinidad del Buen Vivir en el Ecuador (2015)</i> ✓ <i>El Buen Vivir como Alternativa al Desarrollo para América Latina (2016)</i> ✓ <i>Deconstrucción y Genealogía del Buen Vivir Latinoamericano (2017)</i> ✓ <i>Deconstruction and Genealogy of Latin-American Good Living (2017)</i> ✓ <i>Genealogía Inmediata de los Discursos del Buen Vivir en el Ecuador (2017)</i> ✓ <i>La Plurinacionalidad como Respuesta a los Estados-Nación en América Latina (2017)</i> 	

Nota. La candidata ha participado en los productos intelectuales en cursiva e incluye en su tesis los productos intelectuales en negrita.

Fuente. Elaboración propia.

De estos siete artículos, dos de ellos se han publicado en dos revistas, una venezolana y otra española, indexadas en JCR (SSCI): “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”, *Revista del CLAD. Reforma y Democracia*, 60, 2014 (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014) y “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”, *Revista de Economía Mundial*, 41, 2015 (Cubillo-

Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015c). En ambas la candidata aparece como primera firmante entre los coautores.

Otros dos artículos han sido publicados, y un tercero ha sido aceptado para su publicación, en tres revistas españolas indexadas en SJR (Scopus): “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”, *Obets*, 10(2), 2015 (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015b); “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”, *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 5(2), 2016 (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez, 2016); y “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”, *América Latina Hoy*, 75 (aceptado pendiente de publicación en 2017) (Cubillo-Guevara, 2017). En las dos primeras la candidata aparece como primera firmante entre los coautores, mientras que en la tercera aparece como única autora.

Y un artículo más ha sido publicado en una revista ecuatoriana, y otro aceptado para su publicación en una revista suiza, que, aunque no se encuentran indexadas ni en JCR ni en SJR, sí que gozan de prestigio internacional en sus respectivos campos del conocimiento: “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”, *Íconos*, 48, 2014 (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014); y “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”, *DevPol*, 7(1) (aceptado pendiente de publicación en 2017) (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017). En ambas la candidata aparece como segunda firmante entre los coautores.

En el marco del Proyecto Fiucuhu, la candidata realizó dos estancias breves en Ecuador, una en julio de 2014 y otra en agosto de 2015. Durante la primera estancia participó como ponente, junto con el profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán, en el *Seminario Permanente sobre Buen Vivir*, organizado por el Pydlos los días 7 y 8 de julio de 2014 en Cuenca, presentando la ponencia “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”, así como en el *Taller Desarrollo, Buen Vivir y Economía Social y Solidaria*, organizado por la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central del Ecuador el día 1 de julio de 2014 en Quito, con la presentación de la misma ponencia. Asimismo, durante esta primera estancia realizó diferentes entrevistas a intelectuales y políticos ecuatorianos, que han sido tratadas en los artículos que se incluyen en esta tesis.

Durante la segunda estancia participó, junto con este profesor, en el *III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales*, organizado por Flacso y celebrado en Sede Académica de Flacso Ecuador en Quito, del 26 al 28 de agosto de 2015, con la presentación de las ponencias “El trans-desarrollo como manifestación de la transmodernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” y “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”.

Por otra parte, los artículos que se incluyen en la tesis también han sido presentados en otros congresos y encuentros. Así, con los profesores José Andrés Domínguez-Gómez y Antonio Luis Hidalgo-Capitán, presentó la comunicación “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” en el *II Congreso Internacional de Estudios de Desarrollo*, organizado por la Red Española de Estudios del Desarrollo (Reedes) y celebrado en la Universidad de Huelva, del 16 al 18 de junio de 2014. Y con el profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán, invitados por el profesor Manuel Alcántara Sáez, presentó el documento “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*” en el *Seminario de Investigación del Área de Ciencia Política y de la Administración* de la Universidad de Salamanca, celebrado el día 16 de febrero de 2015.

Además, ha participado como coautora de tres libros: *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Déleg Guazha y publicado por el Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva y el Pydlos de la Universidad de Cuenca, en Huelva y en Cuenca, en 2014 (elaborando el apartado “Referencias bibliográficas de textos indigenistas ecuatorianos”); *Memoria de las Jornadas Académicas sobre el Buen Vivir*, editado por Lucas Achig Subía y publicado por el Pydlos de la Universidad de Cuenca, en Cuenca en 2014; y *Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*, en coautoría con el profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán y publicado por Ediciones Bonanza, en Huelva, en 2016. Y también como coautora y primera firmante de otro artículo académico, en coautoría con el mismo profesor, “El buen vivir como alternativa al desarrollo”, publicado en el nº 2 de la revista colombiana *Perspectiva Socioeconómica*, editada por la Corporación Universitaria del Caribe (Cecar), en Sincelejo en 2015; y de un artículo de reflexión, igualmente bajo la misma coautoría, denominado

“La Trinidad del Buen Vivir en Ecuador”, publicado en la Sección Latinoamérica Análisis 14/09/2015 de la revista *Estudios de Política Exterior*.

Asimismo, con el citado profesor, también participó en las *Jornadas Internacionales sobre Interculturalidad y Plurinacionalidad. Los casos de Ecuador y España*, celebradas en la Universidad de Sevilla los días 11 y 12 de marzo de 2015, donde presentaron la ponencia “La plurinacionalidad como respuesta a los Estados-nación en América Latina”. Igualmente, ambos participaron en el *VII Congreso Centroamericano de Ciencias Políticas*, organizado por el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Centro de Investigación y Estudios Políticos de la Universidad de Costa Rica, celebrado del 4 al 6 de agosto de 2015, presentando la ponencia “Fundamentos teórico-normativos del buen vivir. Una propuesta política para la transformación socioeconómica de América Latina” (cuyo contenido se corresponde con el artículo “El buen vivir como alternativa al desarrollo de América Latina”); así como en el *I Encuentro de Investigación FLACSO – España*, celebrado en Salamanca los días 24 y 25 de septiembre de 2015 y en *8º Congreso Internacional de CEISAL “Tiempos posthegemónicos: sociedad, cultura y política en América Latina”*, celebrado en la Universidad de Salamanca durante los días del 28 de junio al 1 de julio de 2016, donde presentaron las ponencias “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano” y “Fundamentos teórico-normativos del buen Vivir. Una propuesta política para la transformación socioeconómica de América Latina”. Igualmente participó por videoconferencia, junto con el mismo profesor, en el *Autor’s Workshop: Alternative Pathways to Sustainable Development. Lessons from Latin America*, organizado por *The Graduate Institute Geneva* y celebrado en Ginebra del 25 al 26 de enero de 2016, presentando el documento “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”. Y el 9 de agosto de 2016 presentaron el libro *Transmodernidad y transdesarrollo* en la Ecoaldea El Calabacino, en Huelva.

Además, la candidata es, desde mayo de 2015, miembro del equipo de investigación del proyecto de investigación “La concepción del desarrollo de los pueblos indígenas y comunidades étnicas afrodescendientes y mestizas de Nicaragua”, coordinado por el profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán, en colaboración con el Departamento de Historia de la UNAN - Managua (Nicaragua). Dicho proyecto forma parte del Proyecto de

Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva y la UNAN - Managua para el “Fortalecimiento Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua - Managua en materia de desarrollo (Fiunanmuhu)” (2015-2017), financiado por la Aacid. En el marco de dicho proyecto, participó, junto con su coordinador, en la impartición del *Seminario de Economía Política del Desarrollo y el Buen Vivir*, el 16 de agosto de 2015 en el Programa de Maestría en Antropología de la UNAN – Managua, donde presentó las ponencias “Fundamentos teórico-normativos del buen vivir. Una propuesta política para la transformación socioeconómica de América Latina”, “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”, “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” y “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. En el mismo proyecto, igualmente participó, junto al coordinador, en la impartición de las conferencias “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” y “Fundamentos teóricos normativos del buen vivir. Una propuesta política de transformación socioeconómica para América Latina”, en el Grado de Economía y en la Maestría en Administración Pública de la Facultad de Ciencias Económicas de la UNAN - Managua el día 22 de agosto de 2015.

También participó en la impartición de la conferencia “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”, en la *Bluefields Indian and Caribbean University* de Bluefields (Nicaragua), el día 20 de agosto de 2015. Así como en el *XIX Congreso Científico “Ciencia, Humanismo y Bienestar” Elmer Cisneros Moreira In Memoriam*, organizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, el día 21 de agosto de 2015, con la presentación de los documentos “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” y “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”.

4. INTRODUCCIÓN

La Economía Política del Desarrollo es la rama de la Economía Política Global dedicada al estudio del tópico del desarrollo (Hirschmann, 1986; Bates, 1988 y 2001; Nef, 1995; Hidalgo-Capitán, 2011 y 2012; Strange, 2014). Dicha especialidad académica multidisciplinaria utiliza la combinación de diferentes variables (económicas, políticas, sociales, jurídicas, culturales, religiosas, éticas, geográficas, ambientales, históricas...) para analizar dicho fenómeno como algo más que un mero fenómeno económico (desarrollo económico), es decir, como un fenómeno multidimensional (aumento del bienestar de la población) (Hidalgo-Capitán, 2011: 281). Por tanto, esta especialidad académica persigue obtener una visión más rica y compleja de la realidad que la que se obtiene de lo que tradicionalmente se ha denominado Economía del Desarrollo (Seers, 1979; Hirschman, 1981; Bustelo, 1992), y más próxima a lo que se vino en denominar, y aún se sigue denominando, como Estudios del Desarrollo (Seers, 1977).

En el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo ha impactado recientemente el concepto del Buen Vivir, en especial desde que dicho concepto fue incluido en las Constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009 (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008; Asamblea Constituyente de Bolivia, 2009). El Buen Vivir puede ser definido como una forma de vida en armonía con uno mismo, con otros seres humanos y con el resto de los seres de la naturaleza (Cubillo-Guevara, Hidalgo Capitán y García-Álvarez, 2016: 33-36). Ésta es la idea que está implícita en las citadas constituciones, que parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, *kichwa*, *quechua* y *aymara*, especialmente, y que se apoya en los principios de identidad personal, equidad social y sostenibilidad ambiental (Cubillo-Guevara, Hidalgo Capitán y García-Álvarez, 2016: 33-36).

Este impacto del buen vivir en el ámbito de la Economía Política del Desarrollo, está permitiendo la aparición de la Economía Política del Buen Vivir (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014), como una propuesta alternativa al desarrollo surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos-amazónicos (Walsh, 2010; Mejido-Costoya, 2013).

Los primeros intelectuales que hicieron sus aportaciones a lo que ahora sería la Economía Política del *Sumak Kawsay* fueron indígenas *kichwa* ecuatorianos (Viteri, 2000), *aymara* bolivianos (Yampara, 2001) y *quechua* peruanos (Rengifo, 2002); pero desde entonces, y en particular desde 2008, otros muchos intelectuales, procedentes de diferentes países latinoamericanos y europeos y desde diferentes corrientes de pensamiento, han enriquecido la propuesta (Tortosa, 2009; Boff, 2009; Escobar, 2009; Macas, 2010; Chancosa, 2010; Ramírez, 2010; Dávalos, 2011; Oviedo, 2011; Gudynas, 2011; Lajo, 2011; Coraggio, 2011; Quijano, 2011; Acosta, 2012a...).

Para poder dar una primera definición del concepto de buen vivir debemos acudir a un texto de Carlos Viteri del año 2000, publicado por primera vez en la *Revista Polis*, bajo el título de “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” en cuyos cuatro primeros párrafos se recogen los elementos centrales de lo que debe ser la definición del buen vivir. Dicho documento está considerado como uno de los primeros textos de referencia sobre el buen vivir y, probablemente, el que más impacto ha tenido en la emergencia del concepto en el ámbito académico. Según Viteri (2000; el subrayado es nuestro):

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'alli káusai' o 'súmac káusai'.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el 'alli káusai', como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del alli káusai constituye una categoría central de la

*filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el *alli káusai* o *sumac káusay* constituye una categoría en permanente construcción.*

*Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el paradigma 'desarrollo' tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el 'Alli Káusai' tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del 'buen vivir', sintetizados en la categoría filosófica del *Alli Káusai*, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo.*

Así pues, teniendo en cuenta la concepción del buen vivir expresada por Viteri (2000), podemos definir el buen vivir como un nuevo paradigma del bienestar, alternativo al paradigma occidental del bienestar de la cosmovisión moderna, conocido como desarrollo, y que persigue la consecución de una vida en plenitud, vida plena o vida en armonía, por medio de la satisfacción de las necesidades tanto materiales como inmateriales de los seres humanos.

Sin embargo, este concepto de buen vivir, como paradigma del bienestar alternativo al desarrollo, tiene innumerables sinónimos, tanto en las diferentes lenguas de los pueblos indígenas latinoamericanos como en español, así como en otras lenguas del mundo.

Así podemos considerar como sinónimos de buen vivir: el *allin kawsay*, *sumak kawsay*, *allin kghaway* o *allin kghawana* de las comunidades *quechua* y *kichwa* de Perú, Bolivia y Ecuador (Rengifo, 2002; Huanacuni, 2010; Viteri, 2000; Quijano, 2011); el *suma sarnaqaña* o el *suma jakaña* de las comunidades *aymara* de Perú (Rengifo, 2002); el *suma qamaña* de las comunidades *aymara* de Bolivia, Chile y Perú (Yampara, 2001; Medina, 2001); el *ñande reko* de las comunidades *guaraní* de Bolivia, Paraguay, Argentina y Brasil (Medina, 2002); el *shiir waras* de las comunidades *achuar* de Ecuador y Perú (Descola, 1986); el *penker pujustin* de los *shuar* de Ecuador y Perú (Mader, 1999); el *kyme mogen* de las comunidades *mapuche* de Chile (Estermann, 2012); el *shin pujut* de las comunidades *awajún* de Perú y Ecuador (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014); el *anaa akuaipa* de las comunidades *wayuu* de Colombia y Venezuela (Gutiérrez, 2014); el *lekil kuxlejaj* de las comunidades *tseltal* de México (Schlittler, 2012); el *utz kaslemal* de las

comunidades *maya quiché* de Guatemala (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014); el *yamni iwaia* o *yamni iwanka* y el *laman laka* de las comunidades *miskitu* en Nicaragua y Honduras (García-Babini, 2014; Cunnigham, 2010); el *yamni yalahmin* de las comunidades *mayagna* en Nicaragua y Honduras; el *aubun amuru nu* de las comunidades *garífuna* de Belice, Guatemala, Nicaragua y Honduras; el *naas mliika aakri* de las comunidades *rama* de Nicaragua; el *balu wala* de las comunidades *kuna* de Panamá y Colombia (Caudillo, 2012); el *ti núle kûin* de las comunidades *ngobe* de Panamá (Canqui, 2011)...

No obstante, esta gran sinonimia no es perfecta, en el sentido de que, si bien todos estos términos pueden traducirse al español como buen vivir, en algunos casos la traducción literal sería ligeramente diferente. Además, al hacer referencia a formas de bienestar de comunidades indígenas muy distintas, hay entre ellas importantes diferencias propias de las culturas diferenciadas de las mismas, que hacen que el buen vivir no sea idéntico en todas ellas, aunque presentan rasgos lo suficientemente comunes como para poder agrupar todas estas formas de vida bajo el mismo término.

Igualmente en español hay múltiples sinónimos del buen vivir, tales como: el bienestar (Rengifo, 2002); la vida dulce (Rengifo, 2002); el vivir bien (Yampara, 2001); la vida buena (Medina, 2001); la vida buena (Esteva, 2009); la vida plena (Dávalos, 2011); la vida en plenitud (Dávalos, 2011); la vida armoniosa (Descola, 1986); la espléndida existencia (Lajo, 2010); la vida en esplendor (Macas, 2010); el socialismo comunitario (Caudillo, 2012); la felicidad (Ehlers, 2015)... Todas estas expresiones podrían también ser sustituidas por la expresión buen vivir sin que cambie sustancialmente el significado de lo que se quiere expresar.

También podrían considerarse como sinónimos de buen vivir: el *mitakuye oyasin* de los pueblos *lakota* de Estados Unidos (Gutiérrez, 2015); el *tikanga* de los pueblos *maorí* de Nueva Zelanda (Gutiérrez, 2014); el *ubuntu* o *hunhu* de los pueblos *zulú* de Sudáfrica, Malawi, Mozambique, Zambia, Zimbabue y Swazilandia (Unceta, 2014; Gutiérrez, 2014); el *aparigraba*, el *swaraj* y el *svadeshi* de la India (Unceta, 2014); el *gawis ay biag* de Filipinas (Canqui, 2011); o el *sansaeng* de Corea (Dietschy, 2013).

La mayor parte de los autores que han trabajado sobre el buen vivir coinciden en señalar que dicho término procede de la traducción al español de la expresión *kichwa sumak kawsay* y de la expresión *aymara suma qamaña* (que se ha traducido como vivir

bien); luego el uso actual de la expresión buen vivir tendría su origen en la cultura ancestral de los pueblos originarios del *Abya Yala* (América Latina).

5. OBJETOS(S) DE ESTUDIO Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

La Economía Política del Buen Vivir será nuestro objeto de estudio; pero dado que se trata de un objeto muy extenso, éste ha sido delimitado en cada una de las diferentes investigaciones que conforman esta tesis doctoral. Así nuestros objetos delimitados de estudio han sido: los debates abiertos sobre el *sumak kawsay* desde 2008 en América Latina, y especialmente en Ecuador y Bolivia (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014); las corrientes de pensamiento sobre el buen vivir que desde el 2000 existen en América Latina, y especialmente en Ecuador y Bolivia (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014); el origen del *sumak kawsay* como fenómeno social alternativo al desarrollo (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015b); el trans-desarrollo, que incluiría el decrecimiento y el buen vivir, como manifestación de la trans-modernidad en diferentes países del mundo desde principios del siglo XXI (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015c); los fundamentos teórico-normativos que deben servir de base para una posible construcción del buen vivir en América Latina (Cubillo-Guevara, Hidalgo Capitán y García-Álvarez, 2016); la deconstrucción del concepto de buen vivir y la genealogía de sus diversos manantiales intelectuales en América Latina (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017); y la genealogía de los discursos ecuatorianos del buen vivir desde 1992 (Cubillo-Guevara, 2017).

Los siete artículos que se presentan como compendio de publicaciones en esta tesis, junto con un octavo artículo que no se ha incluido aquí por haberse publicado en una revista de escaso impacto (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015a), presentan una unidad temática articulada en torno a los seis debates abiertos sobre el buen vivir latinoamericano (sobre su significado; sobre su denominación; sobre su origen; sobre su cosmovisión; sobre su futuro; y sobre su relación con el desarrollo) y se cierran con balance crítico sobre los discursos del buen vivir en el Ecuador (ver cuadro 2).

Para documentar dichos objetos delimitados de estudio se ha realizado una intensa labor de arqueo bibliográfico que nos ha llevado a seleccionar más de 1.800 referencias bibliográficas entre libros y artículos académicos sobre el buen vivir, escritos por intelectuales, fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, pero también de otros países latinoamericanos y europeos. Para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas.

Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales (autores, centros, editoriales, revistas y webs) sobre este tema, se han revisado sus principales contribuciones. Estos documentos han sido clasificados en dos grupos: los elaborados por los autores que desarrollan el pensamiento sobre el buen vivir, que podríamos considerar como fuentes primarias o bibliografía activa; y los elaborados por los autores que analizan el pensamiento sobre el buen vivir, que podríamos considerar como fuentes secundarias o bibliografía pasiva.

Cuadro 2
Estructura de la Tesis Doctoral

DEBATES SOBRE EL BUEN VIVIR LATINOAMERICANO					
<i>Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay</i>					
Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2014)					
DEBATE SOBRE SIGNIFICADO	DEBATE SOBRE DENOMINACIÓN	DEBATE SOBRE ORIGEN	DEBATE SOBRE COSMOVISIÓN	DEBATE SOBRE FUTURO	DEBATE SOBRE RELACIÓN CON DESARROLLO
<i>El pensamiento sobre el buen vivir</i>	<i>El buen vivir como alternativa al desarrollo</i>	<i>El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano</i>	<i>El transdesarrollo como manifestación de la transmodernidad</i>	<i>El buen vivir como alternativa al desarrollo en América Latina</i>	<i>Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano</i>
Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez (2014)	Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015a)	Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015b)	Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015c)	Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez (2016)	Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017)
BALANCE CRÍTICO DE LOS DISCURSOS ECUATORIANOS DEL BUEN VIVIR					
<i>Genealogía de los discursos del buen vivir en Ecuador</i>					
Cubillo-Guevara (2017)					

Nota. El debate sobre la denominación del buen vivir, además de haber sido abordado en el artículo no incluido, “El buen vivir como alternativa al desarrollo” (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015a), también ha sido objeto de atención en algunos otros artículos (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015b; Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015c).

Fuente. Elaboración propia.

Al final de esta memoria se incluyen las referencias bibliográficas que han sido citadas en alguno de los siete artículos que se incluyen en el compendio de publicaciones; no obstante, no se incluyen todas las que se han utilizado durante el proceso de

investigación para otras publicaciones no incluidas en la compilación, ni aquellas que pese a haber sido trabajadas no han ameritado su referencia directa en los textos publicados, donde las limitaciones impuestas por los editores de las revistas nos han obligado a prescindir de las referencias menos relevantes. Sí se incluyen, sin embargo, todos los trabajos publicados en los que hemos participado desde 2013.

Dicho trabajo de recopilación de información ha sido además complementado con la realización de entrevistas semiestructuradas grabadas a diez intelectuales creadores de pensamiento sobre el buen vivir o protagonistas de los debates constitucionales ecuatorianos sobre el tema. Nueve de dichos entrevistados son ecuatorianos y uno de ellos uruguayo, pero con fuertes vínculos con el Ecuador.

Estos intelectuales fueron: Alberto Acosta (2012b); Pablo Dávalos (2012 y 2014); René Ramírez (2012); Fernando Vega (2012); Mónica Chiji (2014); Fernando Cordero (2014); Eduardo Gudynas (2014); Atawallpa Oviedo (2014); Augusto Barrera (2014); y Carlos Viteri (2014). De ellos Acosta, Vega y Gudynas pueden ser identificados como autores de la corriente ecologista y post-desarrollista del buen vivir; Ramírez, Cordero y Barrera como autores de la corriente socialista y estatista del buen vivir; y Dávalos; Chiji y Oviedo como autores de la corriente indigenista y *pachamamista* (en sentido apreciativo) del buen vivir; mientras que el caso de Viteri es algo más delicado, porque aunque sus trabajos de principios de la década del 2000 (que son los relevantes) permiten incluirlo dentro de la corriente indigenista, sus vínculos políticos posteriores con el gobierno ecuatoriano lo situarían en el ámbito de la corriente socialista y estatista. El perfil intelectual de estos diez autores ha sido ampliamente analizado en los diferentes artículos incluidos en esta tesis (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017). Tres de estas entrevistas, las de Acosta (2012b), Ramírez (2012) y Dávalos (2012) fueron transcritas total y literalmente, mientras que la transcripción del resto fue parcial.

6. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Cada uno de los artículos incluidos en la compilación ha tratado de responder a diferentes preguntas. Así en el artículo “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014) nos planteamos seis preguntas, una por cada debates abierto: ¿qué es el *sumak kawsay*?, ¿a qué paradigma cultural pertenece el *sumak kawsay*?, ¿cómo debe traducirse *sumak kawsay* al español?, ¿qué relación guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo?, ¿cómo surge el *sumak kawsay* en el ámbito académico? y ¿a dónde nos conduce el *sumak kawsay*? El propósito del artículo no era dar respuestas univocas a dichas preguntas, sino arrojar luz sobre los debates abiertos, poniendo orden en los mismos a partir de la premisa de que “no hay posiciones erradas sino diálogo de sordos”; es decir, que los diferentes autores que participan en los mismos lo hacen desde paradigmas culturales o corrientes de pensamiento diferentes. Para ello se utilizó una metodología de análisis cualitativo de la bibliografía activa del buen vivir de autores fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, extrayendo de ella los conceptos fundamentales y agrupándolos en categorías discursivas (temas de debate).

Y a partir de aquí decidimos profundizar en algunas de las preguntas formuladas y respuestas encontradas. Así, en el artículo “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014) nos planteamos ¿cuáles son las diferentes concepciones que pueden identificarse dentro del pensamiento sobre el buen vivir?; lo que nos llevó a explorar la diversidad del pensamiento sobre el buen vivir, partiendo de la hipótesis de que dicho pensamiento se articula en varias corrientes diferentes que compiten entre sí por imponer su visión del buen vivir. En este caso se aplicó una técnica de análisis cualitativo consistente en la elaboración de los mapas cognitivos de tres de los principales autores ecuatorianos sobre el buen vivir, a partir de la información extraída de tres entrevistas sobre el buen vivir, iguales, grabadas y transcritas literalmente y contextualizadas con la bibliografía activa de cada uno de estos autores.

También indagamos, en el artículo “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015b), sobre el origen y la evolución del *sumak kawsay* hasta que dicho concepto se popularizó, tratando

de responder a las siguientes preguntas: ¿de dónde procede el concepto genuino de *sumak kawsay*?; ¿quiénes han hecho emerger el *sumak kawsay* genuino en el ámbito intelectual occidental?; ¿en qué consiste el *sumak kawsay* genuino?; y ¿cómo llegó dicho concepto hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia? Para responder a dichas preguntas nos formulamos cuatro hipótesis: el concepto genuino de *sumak kawsay* surgió como alternativa al desarrollo sustentable en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza de la mano de los *sarayakuruna* a comienzos de la última década del siglo XX; la emergencia en el ámbito intelectual occidental del *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es consecuencia de la divulgación que realizaron los *sarayakuruna* y, en especial, Carlos Viteri durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI; el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es la forma de vida cotidiana y la aspiración vital de los pueblos indígenas que viven en contacto directo con la selva amazónica; y el concepto de *sumak kawsay* llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia, de la mano de intelectuales indígenas y no indígenas, referido ya a las sociedades andino-amazónicas. Para demostrar dichas hipótesis se recurrió al análisis de una amplia bibliografía gris (tesis, programas políticos, informes, documentos de trabajo, actas de reuniones...), y de informaciones procedentes de entrevistas grabadas e informales con los intelectuales y políticos antes citados, fundamentando las respuestas a las preguntas con citas de dichos documentos y grabaciones.

Igualmente, en el artículo “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015c), indagamos sobre el marco epistemológico al que pertenecería una versión sintética del buen vivir, para lo cual adoptamos un enfoque analítico-conceptual que nos llevó a acuñar el concepto de trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Para ellos nos formulamos las siguientes preguntas: ¿qué es el trans-desarrollo?; ¿qué relación guarda con los otros tres paradigmas del bienestar (subsistencia, desarrollo, post-desarrollo)?; ¿en qué se diferencia de ellos?; ¿qué relación guarda con la trans-modernidad?; ¿cuáles son las principales manifestaciones del trans-desarrollo?; y ¿qué casos concretos pueden identificarse como ejemplos de la praxis del trans-desarrollo? Y para responder a las mismas realizamos un análisis de las diferentes cosmovisiones existentes en el siglo XXI

(pre-modernidad, modernidad, post-modernidad y trans-modernidad), deteniéndonos en la trans-modernidad, así como los diferentes paradigmas del bienestar derivados de éstas (subsistencia, desarrollo, post-desarrollo y trans-desarrollo), deteniéndonos en el trans-desarrollo para definirlo y ponerlo en relación con la trans-modernidad; además de identificar las dos principales variantes del trans-desarrollo (decrecimiento y buen vivir) y sus principales ejemplos (Findhorn y Sarayaku).

Con un enfoque normativo, en el artículo “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez, 2016), nos planteamos: ¿qué es el buen vivir? y ¿cómo debiera construirse el buen vivir en América Latina? Y para responder a las mismas elaboramos un concepto sintético del buen vivir, a partir de la síntesis del pensamiento incorporado en diferentes trabajos académicos, textos políticos, documentos divulgativos y conversaciones mantenidas con destacados intelectuales; e identificamos un conjunto de las políticas públicas que deberían contribuir a la construcción del buen vivir, a partir de un diagnóstico de los problemas que padece la región latinoamericana.

También, con una perspectiva post-racionalista, en el artículo “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017), nos planteamos: ¿cuáles son los diferentes buenos vivires que hay detrás del concepto de buen vivir?; y ¿cuáles son los manantiales intelectuales de los que han bebido los distintos autores que han realizado aportaciones significativas al buen vivir latinoamericano? Para tratar de identificar la pluralidad del buen vivir latinoamericano aplicamos la técnica derridiana de la deconstrucción, mientras que para identificar los diferentes manantiales intelectuales que han influido en el pensamiento de los diferentes autores que han realizado aportaciones al concepto aplicamos la técnica foucaultiana de la genealogía de los conceptos.

Y, por último, con la misma lógica post-racionalista, en el artículo “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)” (Cubillo-Guevara, 2017), hemos analizado la historia inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador entre 1992 y 2016 tratando de responder a las preguntas: ¿cómo emerge el buen vivir en los discursos políticos en Ecuador?; ¿cómo han evolucionado los discursos del buen vivir?;

y ¿qué tienen éstos de impostura? Así, hemos tratado de determinar la emergencia del concepto de buen vivir en los discursos políticos en Ecuador, de describir su evolución desde entonces hasta la actualidad y de identificar las imposturas implícitas en los mismos; y lo hemos hecho aplicando de nuevo la técnica foucaultiana de la genealogía del concepto, identificando los verdaderos intereses de los impulsores de las diferentes versiones del buen vivir.

7. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

De esta investigación hemos obtenido siete resultados que trataremos de discutir a continuación.

En el artículo “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014) hemos constatado que el impacto académico generado por el concepto del buen vivir ha venido acompañado de una amplia polémica sobre, al menos, seis cuestiones.

La primera de estas cuestiones hace referencia al significado del buen vivir, como socialismo, ecologismo o indigenismo, de forma que podemos distinguir tres corrientes de pensamiento sobre el buen vivir: la socialista y estatista; la ecologista y post-desarrollista; y la indigenista y *pachamamista*. La segunda de ellas se refiere a la cosmovisión que está detrás del *sumak kawsay*; es decir, si se trata de una concepción ancestral (pre-moderna), moderna o post-moderna. La tercera se centra en cómo deben ser traducidas las expresiones *sumak kawsay* y *suma qamaña*, porque aunque las Constituciones de Ecuador y Bolivia las traducen, respectivamente, por “buen vivir” y “vivir bien”, y son las más utilizadas, dichas traducciones no están exentas de polémica, y hay quienes prefieren hablar de “bienestar” o de “vida en plenitud”. La cuarta de dichas cuestiones se refiere a la relación que guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo; es decir, si es una variante del desarrollo, es una alternativa al desarrollo o va más allá de éste. La quinta está relacionada con la aparición del concepto del *sumak kawsay* en el ámbito del conocimiento científico; es decir, si se trata del descubrimiento de realidad existente, de una invención, de una recreación o de una enacción. Mientras que la sexta se refiere al momento histórico al que nos conduce el *sumak kawsay*; es decir, si es una propuesta de futuro (revolución), si es un regreso al pasado (regresión) o si no va a ninguna parte (retórica).

En el artículo “El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014) hemos podido constatar que el buen vivir no sólo padece de una gran sinonimia, sino también de una gran polisemia. Así, podemos distinguir tres corrientes de pensamiento sobre el buen vivir, la indigenista (o culturalista o irreductible), la socialista

(o eco-marxista o *light*) y la post-desarrollista (o ecologista o *new age*) (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014; Le-Quang y Vercoutère, 2013; Uzeda, 2010).

La corriente indigenista o culturalista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la construcción del buen vivir, al objeto de poder preservar su identidad, así como a los elementos espirituales de la cosmovisión andina (la *Pachamama* y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas...). Hablan del *sumak kawsay* o *suma qamaña* y no del buen vivir, por entender que éste último concepto ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *sumak kawsay* o *suma qamaña* (Macas, 2010) y ha sido además aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales (Oviedo, 2011: 174-176). Aspiran a “recrear” (Dávalos, 2011) en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico comunitario o de “comunismo primitivo” (Oviedo, 2011: 203). Así, para los indigenistas, el *sumak kawsay* o *suma qamaña* es y debe ser una filosofía de vida basada en las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas; es decir, es y debe ser parte de la cosmovisión andina. En este sentido, el *sumak kawsay* es claramente una “alternativa al desarrollo” (Viteri, 2000), porque el concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina; por lo que el *sumak kawsay* o *suma qamaña* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a éste.

La corriente socialista o eco-marxista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la gestión política estatal del buen vivir, así como a los elementos relativos a la equidad social, dejando en un segundo plano las cuestiones ambientales, culturales e identitarias. Hablan de “socialismo del *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010) y del “socialismo comunitario andino” (García-Linera, 2010) más que de buen vivir, como una variante andina del socialismo, y entienden que este concepto va más allá de un planteamiento indígena y debe ser completado con aportaciones del pensamiento neo-marxista, tales como el socialismo del siglo XXI, la revolución ciudadana, la revolución bolivariana, la economía social y solidaria, la resistencia a la globalización... Aspiran a construir, tras controlar el Estado, un “bio-socialismo republicano” o “bio-igualitarismo ciudadano” (Ramírez, 2010), o un “socialismo comunitario” (García-Linera, 2010), como un nuevo sistema socioeconómico post-capitalista. Así, para los socialistas, el buen vivir

es una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza; en este sentido, el buen vivir es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (post-neoliberal y post-capitalista) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neo-marxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo comunitario...).

La corriente post-desarrollista o ecologista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la preservación de la naturaleza (sostenibilidad) y a la construcción participativa del buen vivir, con la inclusión de aportes procedentes de los diferentes movimientos sociales. Hablan del buen vivir, más que del *sumak kawsay* o del *suma qamaña*, y lo entienden como una propuesta que va “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011) y como una “utopía por (re)construir” (Acosta, 2010a), asumiendo que la participación de los ciudadanos no sólo debe darse en la implementación del buen vivir, sino también en la definición del propio concepto; concepto que se conforma así como un collage postmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, decolonialistas, teólogo-liberacionistas... Aspiran a construir múltiples sociedades que vivan cada una bajo un buen vivir propio, que cobraría significado sólo en el seno de cada sociedad. Así, para los ecologistas y los post-desarrollistas el buen vivir es una propuesta por construir de manera participativa con aportaciones intelectuales de marcos de referencias muy diversos, conformando una suerte de collage postmoderno en el que todo cabe y en el que el tiempo y el espacio pueden comprimirse a discreción, en un marco virtual, para crear significados. En este sentido, los post-desarrollistas también niegan el desarrollo, como metarrelato universalizante, como camino y destino que deben seguir y alcanzar todos los países; por lo que no buscan otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo; y una de esas estrategias sería el buen vivir, que se configura así como una “alternativa al desarrollo” (Acosta, 2010b) y como un camino que conduce “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011).

En el artículo “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015b) hemos podido identificar el origen amazónico y ecuatoriano del concepto. De hecho hay tres trabajos de corte

antropológico, un primero de Descola (1986), un segundo de Mader (1999) y un tercero de Viteri (2003) que constatan la existencia de una forma de vida en armonía con todos los seres del universo entre los *achuar*, los *shuar* y los *kichwa* de la Amazonía ecuatoriana; así los *achuar* denominan *shiir waras* a su buen vivir (Descola, 1986), los *shuar* lo llaman *pénker pujustin* (Mader, 1999) y los *kichwa* se refieren a él como *sumak kawsay* (Viteri, 2003).

Pero es a raíz de otros trabajos previos de Viteri (1993 y 2000) como el concepto trasciende desde el mundo amazónico hasta el mundo andino (tanto *kichwa* como *aymara*), y en especial pasa a ser un concepto manejado tanto por la dirigencia de los movimientos indígenas ecuatoriano, boliviano y peruano como por académicos e intelectuales vinculados con dichos movimientos e incluso por agentes de la cooperación internacional para el desarrollo (Yampara, 2001; Rengifo, 2002; Medina, 2002; Dávalos 2008a y 2008b).

Por tanto, el concepto originario del que deriva el buen vivir es el concepto de *sumak kawsay*, tal y como se entiende en la Amazonía ecuatoriana. Así, el *sumak kawsay* amazónico se basa en un adecuado manejo de los ecosistemas, de manera que ello les permita garantizar su soberanía alimentaria, lo cual está relacionado con la división de roles sociales entre hombres y mujeres. De esta forma, mientras las mujeres se hacen cargo del cultivo de la huerta (*chacra*), de la producción de *chicha* de *yuka* (*asua*) y de la producción de cerámicas, los hombres se dedican a la caza y la recolección en la selva (*sacha*), a la pesca en los ríos (*yaku*) y a la elaboración de casas, canoas y utensilios diversos (lanzas, flechas, cerbatanas, cañas de pescar, instrumentos musicales, hamacas, canastos...). Los niños, por su parte, aprenden ayudando a sus padres en la huerta, en la selva o en los ríos y jugando a imitarlos en sus trabajos (aunque en la actualidad también van a la escuela bilingüe). Mientras que, en ocasiones, toda la comunidad realiza trabajos colectivos que requieren del esfuerzo de todos (*mingas*). Todas estas actividades vienen orientadas por el conjunto de creencias y mitos de la cosmovisión de este pueblo, que se considera parte de la selva viva (*kawsay sacha*).

El *sumak kawsay* ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Dicho territorio tiene tres esferas: la huerta (*chacra*) de la que se obtiene el sustento básico (*yuka* y otros

alimentos, entre ellos la *asua* o *chicha* de *yuka*); la selva (*sacha*) de la que se obtiene la carne de caza como complemento de la dieta y otros materiales; y el agua terrestre (*yaku*) de la que se obtiene el agua de uso doméstico y el pescado como complemento de la dieta (Viteri, 2003: 41-52). Para obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* se requiere de un buen manejo de los suelos, del bosque y de las aguas y ello está relacionado con una serie de elementos materiales y simbólicos que, en el caso de los *kichwa* amazónicos, están basados en los mitos de *Nunguli* o espíritu de la huerta, del *Kushillu Supai Runa* o espíritus de la selva y de los *Tsumi* o espíritus de las aguas (Viteri, 2003: 74-77).

Para poder obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* el indígena (*runa*) necesita tener fortaleza interior (*sámai*), conducta equilibrada (*sasi*), sabiduría (*yachai*), capacidad de comprensión (*ricsima*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*) y compasión (*llakina*). Y todos estos elementos los va adquiriendo el indígena a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia (*yachachina*) (Viteri, 2003: 53-65). Si el indígena posee todas estas cualidades (fortaleza, equilibrio, sabiduría, comprensión, visión, perseverancia y compasión) podrá interactuar con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, para el *sumak kawsay*.

Pero el *sumak kawsay* tiene también una dimensión ética que está relacionada con una serie de valores sin los cuales aquél no podría mantenerse. Dichos valores son: la armonía doméstica, que se concreta en “comer, beber y hacer el amor” (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*); la solidaridad o compasión (*llakina*); la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japina*); la reciprocidad (*kunakuna*); el consejo (*kamachi*); y la escucha (*uyana*) (Viteri, 2003: 66-71).

El *sumak kawsay* requiere que exista una armonía en el seno de cada hogar (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*), ya que si no hay un buen vivir en cada casa, no puede haber un buen vivir en la comunidad. También requiere de la solidaridad (*llakina*), que se traduce en las *mingas*, en ayudar a los que no tienen, en convidar, en compartir la cacería y en tratar de forma especial a ancianos y viudas; de esta forma el *sumak kawsay* se extiende hacia aquellos miembros de la comunidad que se encuentran en situación de

necesidad. Esta solidaridad tiene otros valores relacionados como: la ayuda (*yanapana*), que se materializa en la *minga* (o trabajo comunitario obligatorio en obras de carácter colectivo que benefician a toda la comunidad) y en el *ayni* (o trabajo comunitario de carácter solidario en beneficio de alguna familia y que no suele ocupar demasiado tiempo); la generosidad (*kuna*), que se materializa en el compartir objetos materiales y da prestigio a quien la practica; la obligación de recibir (*japina*), que es la contrapartida de la generosidad, ya que rehusar la generosidad genera conflictos; y la reciprocidad (*kunakuna*), que, a diferencia de la generosidad, consiste en dar con la esperanza de recibir en un futuro indeterminado algo a cambio y que vincula a donante y receptor en una relación de intercambio que puede ser diferida en el tiempo.

Junto a estos valores se encuentran el consejo y la escucha. Los consejos (*kamachi*), que son dados por miembros respetados de la comunidad, normalmente los mayores, tienen la misión de guiar y corregir los comportamientos de los demás miembros de la misma para alcanzar y mantener el *sumak kawsay*. Su contraparte es la escucha o seguimiento de los consejos (*uyana*), que garantiza no sólo la adquisición de sabiduría, sino también el respeto de las normas sociales que conducen al *sumak kawsay*.

Teniendo todo esto en cuenta, el *sumak kawsay* se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

En el artículo “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015c) hemos constatado que, si aceptamos que el buen vivir es una alternativa al desarrollo occidental propio de la cosmovisión de la modernidad, también podemos considerarlo como una alternativa a la subsistencia propia de la cosmovisión de la pre-modernidad y como una alternativa al post-desarrollo propio de la cosmovisión de la post-modernidad. Es decir, el buen vivir no sería ni una variante del paradigma del bienestar como subsistencia, ni una variante del paradigma del bienestar como desarrollo, ni una variante del paradigma del bienestar como post-desarrollo, sino que iría más allá de todos ellos, siendo por tanto una variante de un nuevo paradigma del bienestar que se ha venido en denominar trans-desarrollo y que sería propio de una

nueva cosmovisión denominada trans-modernidad, que a su vez sería el resultado de la síntesis triangular de la pre-modernidad, la modernidad y la post-modernidad (ver figura 1) (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015c).

Tres destacados intelectuales han teorizado sobre el concepto de trans-modernidad con enfoques ligeramente diferentes: Rodríguez-Magda (1989 y 2004); Dussel (1999); y Luyckx-Ghisi (1999).

Rodríguez-Magda (1989 y 2004) entiende la trans-modernidad como una síntesis hegeliana entre modernidad y post-modernidad, de manera que se trascienden los límites de la modernidad y de la post-modernidad y se retoman los retos modernos éticos y políticos pendientes (igualdad, justicia, libertad...), pero asumiendo las críticas postmodernas; es decir, se utilizan las características de las sociedades postmodernas y el saber postmoderno para continuar la modernidad por otros medios

Dussel (1999), por su parte, entiende la trans-modernidad como una modernidad alternativa a la modernidad occidental; que para este autor incluiría tanto la modernidad propiamente dicha (segunda modernidad) como la post-modernidad (tercera modernidad), e incluso el tránsito renacentista desde la pre-modernidad europea a la modernidad (primera modernidad); la trans-modernidad sería así una cosmovisión procedente de las llamadas sociedades subdesarrolladas que reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental, desde una perspectiva post-colonial que respeta los fundamentos de la pre-modernidad pre-colonial.

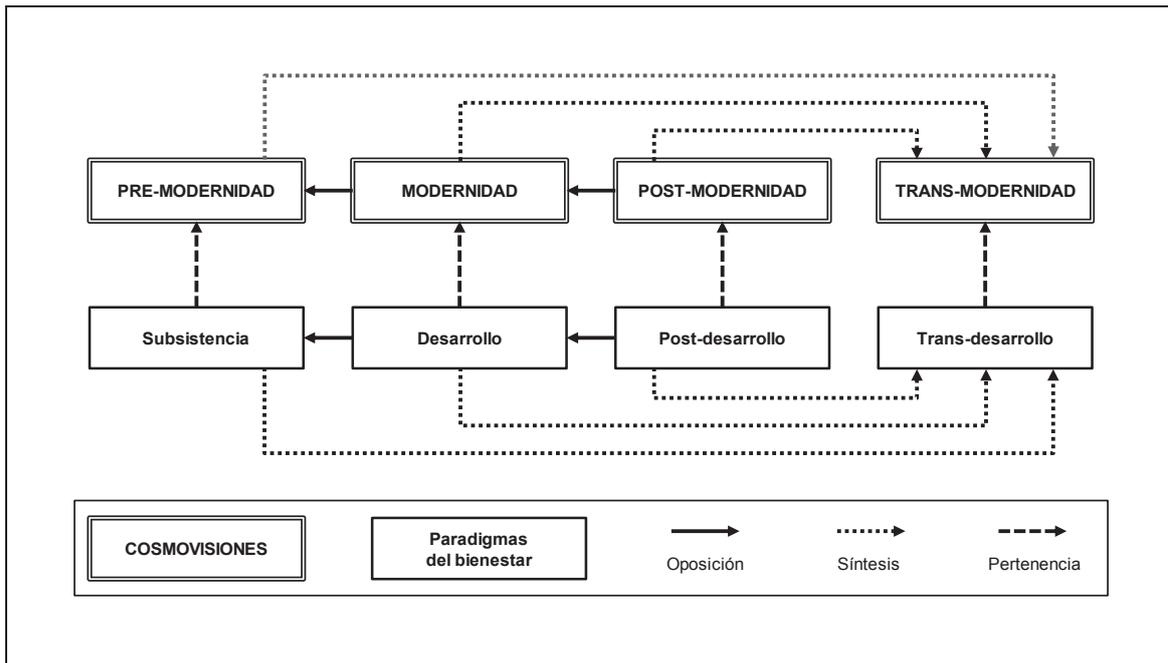
Mientras que Luyckx-Ghisi (1999) entiende la trans-modernidad como una síntesis hegeliana entre pre-modernidad y modernidad, de manera que sea posible la coexistencia integrada de ambas cosmovisiones y se pueda compatibilizar la noción de progreso con el respeto de la diferencia cultural y religiosa.

Si tratamos de integrar estos tres planteamientos podemos afirmar que la trans-modernidad surge como reacción y negación a la alteridad evolutiva pre-modernidad / modernidad / post-modernidad y como búsqueda de una síntesis triangular entre dichas cosmovisiones que asume e integra postulados procedentes de las tres (ver figura 1). En este caso el prefijo “trans” denota un propósito de superación de las otras cosmovisiones, yendo “más allá” de ellas, y al mismo tiempo de integración de las mismas, tomando de

cada una de ellas, al “atravesarlas”, aquellos postulados que pueden ser de utilidad para comprender el funcionamiento de las sociedades complejas del siglo XXI; por tanto, la trans-modernidad no se configura como negación de la post-modernidad, o de la modernidad, o de la pre-modernidad, sino su síntesis triangular y una ruptura de la alteridad evolutiva de las cosmovisiones precedentes.

Figura 1

Interrelaciones entre Cosmovisiones y Paradigmas del Bienestar



Fuente: Elaboración propia.

De dicha síntesis surge la trans-modernidad, una visión del mundo basada en el consenso intersubjetivo que busca las verdades consensuadas; unas verdades que pueden ser aprehendidas por medio de la investigación de segundo orden. Esta cosmovisión, habitualmente centrada en la sociedad o en la naturaleza, interpreta todos los aspectos de la vida a partir de la combinación emocionalmente inteligente de postulados basados en la fe, en la razón y en la imaginación, y persigue la realización de las múltiples expectativas de los diferentes individuos por medio de la construcción participativa de proyectos consensuados y social y ambientalmente armónicos. En el diseño, en la ejecución y en el seguimiento de estos proyectos interculturales, que pueden tener una dimensión local, nacional o global, se emplean las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones, las cuales permiten crear comunidades virtuales de individuos de procedencias territoriales y culturales diversas. Dichas

comunidades construyen sus propios metarrelatos de transformación social, algunos de los cuales tienen concreciones simultáneas en diferentes partes de la sociedad global. La realización de dichos proyectos suele reportar satisfacción moral a los individuos que han participado en ellos y, aunque se desarrollan en un contexto de capitalismo global, éstos persiguen la construcción de una sociedad global post-capitalista en la que las entidades sin ánimo de lucro del cuarto sector jueguen un papel importante junto con otros agentes socioeconómicos.

Para los intelectuales trans-modernos los paradigmas de la subsistencia pre-moderna, del desarrollo moderno y del post-desarrollo post-moderno, aún siendo contrapuestos, también son complementarios, con lo cual cabría la posibilidad de construir un nuevo paradigma del bienestar que fuese alternativo a la subsistencia, alternativo al desarrollo y alternativo al post-desarrollo, y que al mismo tiempo fuese más allá de cada uno de ellos, recuperando algunos de sus fundamentos e integrándolos en el marco de la trans-modernidad.

En este sentido, podríamos definir el trans-desarrollo como aquel paradigma trans-moderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son estas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios.

Bajo este paradigma, la naturaleza y la sociedad ocupan el centro de las preocupaciones de los individuos, que se sienten parte de diferentes comunidades y parte de la naturaleza (a la que consideran como una entidad viva y a la que atribuyen incluso el carácter de conciencia colectiva o de divinidad como madre tierra) y que, como partes de un todo, defienden la convivencia armónica entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza.

Por otro lado, la tecnología, en especial la tecnología de la información y las telecomunicaciones, es concebida como una herramienta que permite la participación social de los individuos, por un lado, y el bienestar, por otro, en la medida en que

contribuye a satisfacer necesidades inmateriales como el ocio, la comunicación, la relación social, la participación política...

Cuadro 3
Variantes del trans-desarrollo

	DECRECIMIENTO	BUEN VIVIR
ORIGEN GEOGRÁFICO	Norte / Europa y Norteamérica (Francia, Italia, España, Irlanda, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y México)	Sur / América Latina y Europa Ibérica (Ecuador, Bolivia, Perú, Colombia, Uruguay, Venezuela, Brasil, Argentina, Portugal y España)
REFERENTE TERRITORIAL	Urbano	Rural
DIAGNÓSTICO	Crisis ecológica y social	Maldesarrollo
OBJETIVOS	Sostenibilidad / Equidad	Equidad / Sostenibilidad / Identidad
ESTRATEGIAS	Bio-centrismo / Post-capitalismo	Post-capitalismo / Bio-centrismo / Plurinacionalidad e Interculturalidad
PRECURSORES	Georgescu-Roegen / Meadows / Daly / Sachs	Descola / Mader / Viteri / Yampara / Rengifo
AUTORES	Latouche / Ariés/ Besson-Girad / Schneider / Ridoux / Bonaiuti / Pallante / Mosangini / Cacciari / Martínez Alíer / Sempere / Fernández Buey / Fernández Durán / Taibo / Kallis / Hopkins / Heinberg / Kunstler / Leff	Gudynas / Acosta / Dávalos / Houtart / Oviedo / Macas / Chancoso / Ramírez / León / Vega / Medina / García-Linera / Albó / Huanacuni / Choquehuanca / Estermann / Arkonada / Lajo / Quijano / Lander / Santos / Boff / Coraggio / Escobar / Tortosa
CONCEPTO	Reducción de la producción, la acumulación y el consumo para aumentar el bienestar	Vida en armonía con uno mismo, con la comunidad y con la naturaleza
TÉRMINOS ANÁLOGOS	Decrecimiento / Post-crecimiento / Transición socio-ecológica	Buen vivir / vivir bien / sumak kawsay / suma qamaña / allin kawsay / ñande reko
CONCRECIONES	8 R / Desmaterialización del consumo / Economía colaborativa / Economía social y solidaria / Bienes relacionales / Vida simple / Vida en comunidad / Autosuficiencia / Ruralización	Constituciones de Ecuador y Bolivia / Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia / Plan Nacional del Buen Vivir de Ecuador
PRAXIS	Comunidades en transición / Eco-aldeas / Sistemas de intercambio local / Movimiento cero kilómetros / Movimiento <i>slow</i>	Comunidades indígenas de México, Guatemala, Nicaragua, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Paraguay, Chile, Argentina, Malawi, Mozambique, Swazilandia, Sudáfrica...
MOVIMIENTOS SOCIALES VINCULADOS	Ecologista / Post-desarrollista / Feminista / Eco-feminista / Eco-socialistas / Anti-capitalista / Anarco-sindicalista / Economía colaborativa / Economía social y solidaria / Altermundialista	Indigenista / Ecologista / Socialista / Post-desarrollista / Sindical / Feminista / Teología de la Liberación / Economía colaborativa / Economía social y solidaria / Altermundialista

Fuente. Elaboración propia.

Mientras que el sistema económico imperante sería el capitalismo global post-neoliberal, que podría estar incluso transformándose en un post-capitalismo, en el que el mercado funcionaría en complementariedad con el llamado cuarto sector; es decir, con las actividades productivas de carácter no lucrativo generadas por entidades de economía social y solidaria con un gran peso en los nuevos sectores clave, tales como los servicios sociales, la gestión ambiental, los servicios culturales, los servicios personales, la educación, la sanidad, el comercio, el turismo, las telecomunicaciones, la agricultura, la ganadería, la silvicultura, la artesanía...

Bajo este paradigma las sociedades que han sufrido las crisis ecológica y social y un proceso de maldesarrollo, y que poseen un alto grado de deterioro de la armonía social y ambiental, deberían aspirar a recuperar dicha armonía; lo que inevitablemente pasa por realizar un proceso de reconfiguración de las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza a través de la participación social.

Y el trans-desarrollo presentaría, al menos, dos grandes versiones convergentes, el decrecimiento y el buen vivir (ver cuadro 3). De hecho, en el ámbito de los Estudios del Desarrollo (Unceta, 2013) se empieza considerar al decrecimiento como la versión Norte y urbana del buen vivir, o al buen vivir como la versión Sur y rural del decrecimiento y ambas son propuestas de transformación social derivadas de la crítica del desarrollo que realizaron los teóricos del post-desarrollo, muchos de los cuales han hecho aportaciones significativas a alguna de estas propuestas.

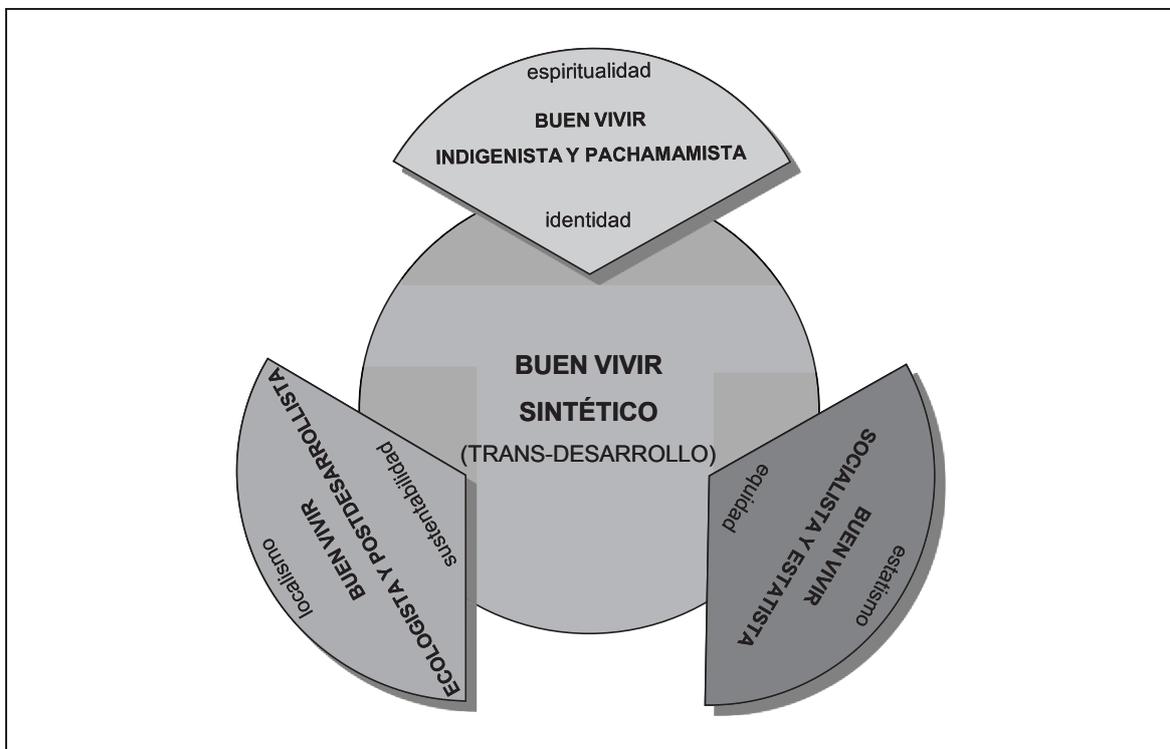
En el artículo “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez, 2016), hemos constatado que, a pesar de la polisemia del concepto, no debemos renunciar a conseguir una concepción del buen vivir que pueda ser asumida por autores de las tres corrientes de pensamiento, para lo cual elaboramos un concepto sintético de buen vivir.

Si tomamos los elementos centrales de las tres concepciones del buen vivir estudiadas, éstos serían: identidad y espiritualidad (corriente indigenista o culturalista); estatismo y equidad (corriente socialista o eco-marxista); y sostenibilidad y localismo (corriente ecologista o post-desarrollista). De todos ellos, habría tres elementos que pueden ser asumibles por la mayoría de los autores de las tres corrientes; son la identidad, la equidad y la sostenibilidad. Mientras que la espiritualidad, el estatismo y el

localismo suelen ser los elementos sobre los que se centran las principales controversias entre dichas corrientes. Si prescindimos de los elementos sobre los que existen mayores divergencias y nos quedamos con aquéllos sobre los que podría haber un mayor consenso, podemos elaborar un concepto sintético aceptable por la mayoría de los autores que trabajan sobre el tema (ver figura 2).

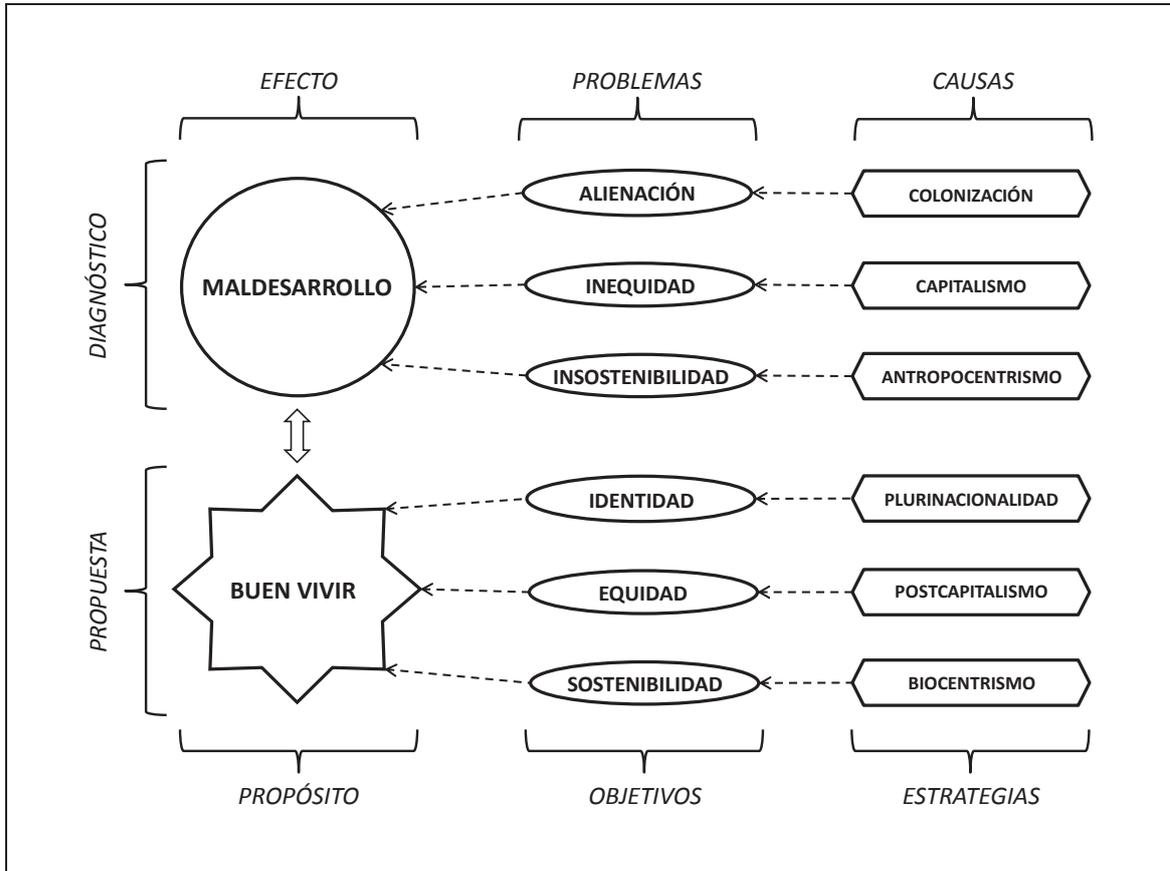
Así, podemos definir el buen vivir como aquella forma de vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza. Y en dicho concepto estaríamos incluyendo la identidad (como armonía personal), la equidad (como armonía social) y la sostenibilidad (como armonía integral). De hecho, el pueblo de Sarayaku (2003: 4-5), de donde surge el concepto original de *sumak kawsay* (Cubillo-Guevara e Hidalgo Capitán, 2015b), identifican el *sumak allpa* (la tierra sana), el *runa kawsay* (la vida del pueblo) y el *sacha runa yachay* (la sabiduría del ser amazónico) como los tres pilares de dicho concepto; pilares que vendrían a coincidir con los tres objetivos del buen vivir antes citados, sostenibilidad, equidad e identidad.

Figura 2
La síntesis del concepto de buen vivir



Fuente. Elaboración propia.

Figura 3
Buen vivir versus maldesarrollo



Fuente. Elaboración propia.

Además dicha concepción sería coherente con una propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, cuyos principales problemas han sido identificados bajo el diagnóstico de un estado de maldesarrollo o mal vivir (Tortosa, 2011); entendido éste el resultado del fracaso del proyecto del desarrollo, como metarrelato de liberación, y caracterizado por los efectos indeseados de un desarrollo que nunca existió (alienación; inequidad; y sostenibilidad) (Tortosa, 2011). Así, el buen vivir se configura como una reacción ante los problemas del maldesarrollo; esto es la alienación, la inequidad y la insostenibilidad, los cuales derivan, respectivamente de la colonización, del capitalismo y del antropocentrismo. Estos problemas del maldesarrollo generan por contraposición los objetivos del buen vivir, que son la identidad, la equidad y la sostenibilidad, los cuales a su vez se corresponden con las tres dimensiones del concepto sintético del buen vivir, esto es, la armonía personal, la armonía social y la armonía integral. La identidad se alcanzaría por medio de la conformación de sociedades

plurinacionales; mientras que la equidad se conseguiría por medio de la conformación de sociedades post-capitalistas; y la sostenibilidad se lograría por medio de la conformación de sociedades bio-céntricas (ver figura 3).

En este sentido, este concepto de buen vivir seguiría siendo una alternativa al concepto occidental de desarrollo, cuyos intentos de implementación han conducido a maldesarrollo tanto el llamado Primer Mundo como en el llamado Tercer Mundo.

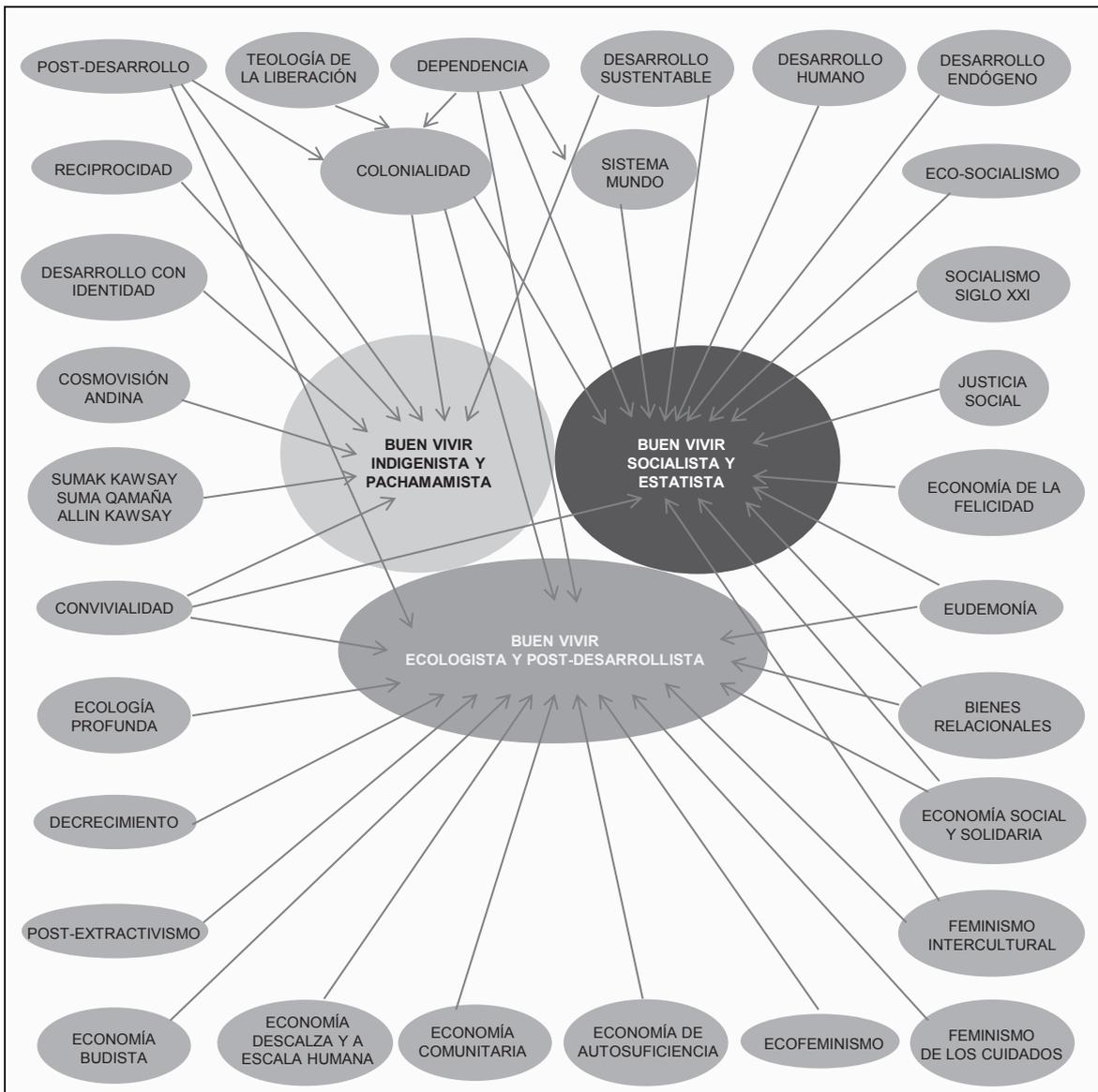
En el artículo “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017) hemos constatado que las tres versiones del buen vivir latinoamericano que hemos identificado no surgen en el vacío, sino que son el resultado de un proceso de reflexión de múltiples intelectuales latinoamericanos, los cuales a su vez han recibido muchas y diversas influencias de otros intelectuales, tanto de la región como del resto del mundo. De hecho, la adscripción de cada intelectual a una de estas tres corrientes está directamente relacionada con los manantiales intelectuales de los que ha bebido y con la cantidad de conocimientos e ideas que ha absorbido de cada uno de ellos, dándose el caso de que algunos de dichos manantiales son compartidos por dos y hasta por las tres corrientes.

Estos manantiales son muy diversos y entre ellos podemos destacar: el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y el *allin kawsay*; la cosmovisión andina; el desarrollo con identidad; la teoría de la reciprocidad; el post-desarrollo; la teología de la liberación; la teoría de la dependencia; la teoría de la colonialidad; el desarrollo sustentable; la teoría del sistema-mundo; el desarrollo humano; el desarrollo endógeno; el ecosocialismo; el socialismo del siglo XXI; la justicia social; la economía de la felicidad; la eudemonía; la economía de los bienes relacionales; la economía social y solidaria; el feminismo intercultural; el feminismo de los cuidados; el ecofeminismo; la economía de autosuficiencia; la economía comunitaria; la economía descalza y a escala humana; la economía budista; el post-extractivismo; el decrecimiento; la ecología profunda; y la teoría de la convivialidad (ver figura 4).

Aunque estas reflexiones tampoco son ajenas a las luchas por la hegemonía dentro de la izquierda latinoamericana en la era post-neoliberal, donde son actores principales los movimientos indígenas, los movimientos ecologistas y los movimientos

revolucionarios de influencia bolivariana. Dichos actores de la izquierda latinoamericana estuvieron una vez unidos contra el neoliberalismo y a favor de procesos constituyentes, y de esta unión surgió la incorporación del buen vivir como precepto constitucional en Ecuador y Bolivia. Sin embargo, desde ese momento, cada uno de estos actores ha tratado de reinterpretar el concepto de buen vivir a la luz de sus propios referentes intelectuales y en función de sus propias prioridades políticas.

Figura 4
Los manantiales intelectuales del buen vivir latinoamericano



Fuente. Elaboración propia.

Y en el artículo “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)” (Cubillo-Guevara, 2017), hemos constatado que el concepto de buen vivir, a pesar de hacer referencia a un fenómeno social existente en la Amazonía ecuatoriana, fue

interpretado de manera impostada por casi todos los actores políticos ecuatorianos como un “nombre desnudo” (Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 17) que podía ser llenado de contenido, dando con ello lugar a tres discursos impostados del buen vivir, el de la “tradición inventada” (Viola, 2014), en el de la “palabra usurpada” (Kowii et ál., 2014) y el de la “utopía por construir” (Acosta, 2010a), que en el caso ecuatoriano da lugar a tres grupos de imposturas que incursionaron en los debates constituyentes y que encontramos en el discurso del movimiento indígena, del discurso gubernamental y en el discurso de los movimientos sociales desde 2007 hasta 2016.

Los tres discursos impostados del buen vivir han tenido tres fases: la del buen vivir constitucional; la de la trifurcación del buen vivir constitucional; y la del agotamiento de los discursos del buen vivir. En cada una de dichas fases, los tres actores políticos antes señalados, el movimiento indígena, el movimiento Alianza PAÍS / gobierno y los demás movimientos sociales alternativos, han ido transformando su discurso por medio de diferentes imposturas.

8. CONCLUSIONES

Las conclusiones de la memoria derivan de los siete artículos incluidos en la compilación.

Así, en el artículo “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014), concluimos que la manera en que cada autor entiende el *sumak kawsay* depende de la corriente de pensamiento a la que pertenece: socialista y estatista; indigenista y *pachamamista*; o ecologista y post-desarrollista. Y dicha adscripción coloca a cada uno de ellos en un marco cultural de referencia diferente, ya sea la cosmovisión andina, la modernidad o la post-modernidad. Corriente y marco que determinan el posicionamiento de cada autor respecto de los seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay* (su significado; su traducción; su origen; su referente cultural; su relación con el desarrollo; y su dirección de destino).

El segundo de los trabajos, “El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014), centrado en el significado del buen vivir, concluimos que el pensamiento sobre el buen vivir se articula en tres corrientes bien diferenciadas, la indigenista, la socialista y la post-desarrollista. Dichas corrientes se corresponden con tres marcos epistemológicos diferentes, la cosmovisión andina (o pensamiento indígena ancestral), el modernismo (o pensamiento de la Modernidad) y el post-modernismo (o pensamiento de la Post-modernidad), tal y como hemos constatado por medio de la elaboración y análisis de mapas cognitivos.

Dado que tanto el modernismo (o modernidad) como el post-modernismo (o post-modernidad) son marcos de referencia propios de la cultura occidental, las similitudes entre el buen vivir socialista (moderno) y el buen vivir post-desarrollista (post-moderno) son mayores que con el buen vivir indigenista (ancestral o pre-moderno), cuyo marco de referencia, la cosmovisión andina, no es occidental. No obstante, dichas corrientes son todas variantes de un pensamiento de izquierdas (en términos occidentales) sobre el buen vivir.

Ahora bien, a la luz del debate político que se está dando en la actualidad en Ecuador y Bolivia, y en América Latina en general, y a partir de la tipología presentada,

podemos afirmar que las tres corrientes mantienen un enfrentamiento dialéctico con duras críticas a tres bandas. Así, los indigenistas acusan a los socialistas de haber desvirtuado el verdadero sentido del *sumak kawsay*, para convertirlo en una forma de socialismo del bienestar, eliminando así la dimensión espiritual del concepto; mientras que a los post-desarrollistas los acusan de haber vaciado de contenido el *sumak kawsay* para llenarlo con elementos ajenos a la cultura indígena, tales como el feminismo, el ecologismo, el sindicalismo, etc.

Los socialistas, por su parte, acusan a los indigenistas de tener un planteamiento sobre el buen vivir propio de un indigenismo infantil, excesivamente idealista y carente de pragmatismo, que no es útil para afrontar los problemas de una economía del siglo XXI; mientras que, por otra parte, acusan a los post-desarrollistas de adoptar una posición sobre el buen vivir propia de un izquierdismo y un ecologismo infantil, que antepone la conservación del medio ambiente a la satisfacción de las necesidades materiales y lucha contra la pobreza.

Y los post-desarrollistas, por otro lado, acusan a los indigenistas de tener un planteamiento sobre el buen vivir cercano al *pachamamismo* (entendido en sentido despectivo) y de estar demasiado próximos a un fundamentalismo milenarista, que o bien impide una verdadera transformación social o aleja a otros sectores de la sociedad del buen vivir, al no sentirse partícipes de dichos planteamientos y considerarlos como regresivos; mientras que a los socialistas los acusan de tener una concepción neo-desarrollista del buen vivir, que subordina el respeto a la naturaleza a la consecución de ingresos con los que financiar una transición hacia el socialismo, transición que además no cuenta con mecanismos de participación de la sociedad civil.

Esta polémica, sobre el pensamiento del Buen Vivir y sobre cómo hacerlo realidad, amenaza con impedir que, en la práctica, pueda consolidarse el Buen Vivir como una forma de vida y convivencia en armonía con la naturaleza y con los demás seres humanos, tal y como recogen las Constituciones de Ecuador y Bolivia.

En el tercer artículo, “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015b), centrado en el origen del buen vivir, tras identificar la existencia del *sumak kawsay* como un fenómeno social, más allá

de otras existencias (nombre desnudo, palabra usurpada, utopía por construir o tradición inventada), hemos obtenido cuatro conclusiones.

La primera es que el buen vivir, como *sumak kawsay*, es la forma de vida que persiste desde tiempos ancestrales en las comunidades indígenas amazónicas ecuatorianas *kichwa*, *achuar* y *shuar* (en las que se denomina, respectivamente, *sumak kawsay*, *shiir waras* y *pénker pujustin*); y en especial de la comunidad *kichwa* amazónica ecuatoriana de Sarayaku, la cual, a principios de los años noventa del siglo XX y como reacción a la importación del concepto occidental de desarrollo sustentable, realizó un proceso de reflexión colectiva sobre su propio concepto de existencia deseable, mediatizada por las creencias y los mitos propios de la cultura amazónica, al que denominaban *sumak kawsay*; dicho concepto quedó recogido en el *Plan Amazanga de la OPIP* en 1992.

La segunda de las conclusiones es que en la divulgación del concepto del *sumak kawsay* fue fundamental la labor del antropólogo *kichwa* amazónico Carlos Viteri desde principios de los años noventa del siglo XX, la cual permitió que dicho concepto trascendiera el ámbito político de la dirigencia indígena de Pastaza e incursionara en el ámbito intelectual occidental.

Una tercera conclusión es que el *sumak kawsay* ha de darse en un territorio en concreto, que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales, y se configura como la filosofía de vida del indígena, basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianeidad vital.

Y una cuarta conclusión es que la difusión del concepto genuino de *sumak kawsay* amazónica ecuatoriano, realizado por los movimientos indígenas y por intelectuales progresistas próximos a éstos, llevó dicho concepto a las Constituciones de Ecuador y Bolivia, si bien ya transformado en una propuesta andino-amazónica para sociedades plurinacionales.

En el cuarto artículo, “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el postdesarrollo” (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015c) hemos obtenido tres conclusiones.

La primera conclusión es que en el siglo XXI coexisten de cuatro diferentes cosmovisiones, la pre-modernidad, la modernidad, la post-modernidad y la trans-modernidad; de las cuales la última es la menos estudiada, dada su más reciente emergencia. Por ello, hemos definido la trans-modernidad como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio del consenso intersubjetivo, combinando fe, razón e imaginación, con la mirada puesta en la construcción participativa de proyectos que permitan la realización de las expectativas de los individuos. Esta nueva cosmovisión ha surgido como reacción y negación a la alteridad evolutiva pre-modernidad / modernidad / post-modernidad y como búsqueda de una síntesis triangular entre dichas cosmovisiones, que asume e integra postulados procedentes de las tres y en la que el prefijo “trans” denota un propósito de superación de las mismas, yendo “más allá” de ellas al tiempo que las integra, tomando de cada una, al “atravesarlas”, aquellos postulados que pueden ser de utilidad para comprender el funcionamiento de las sociedades complejas del siglo XXI.

La segunda conclusión es que cada una de estas cuatro cosmovisiones tiene su propio paradigma del bienestar, de forma que a la cosmovisión pre-moderna le corresponde el paradigma de la subsistencia, a la cosmovisión moderna el paradigma del desarrollo, a la cosmovisión post-moderna el paradigma del post-desarrollo y a la cosmovisión trans-moderna el paradigma del trans-desarrollo. Así, para los intelectuales trans-modernos los paradigmas de la subsistencia pre-moderna, del desarrollo moderno y del post-desarrollo post-moderno, aún siendo contrapuestos, también son complementarios, con lo cual cabría la posibilidad de construir un nuevo paradigma del bienestar que fuese alternativo a la subsistencia, alternativo al desarrollo y alternativo al post-desarrollo, y que al mismo tiempo fuese más allá de cada uno de ellos. Y esto nos permite definir el trans-desarrollo como aquel paradigma del bienestar vinculado con las trans-modernidad, que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio

bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios.

Y la tercera conclusión es que dentro del trans-desarrollo pueden distinguirse dos grandes grupos de aportaciones trans-modernas a los Estudios del Desarrollo, el decrecimiento y el buen vivir. Así, mientras el decrecimiento (que tiene en la eco-aldea de Findhorn un buen exponente), es una propuesta política plural de transformación del modelo económico de la sociedad globalizada que propugna producir, acumular y consumir menos para vivir bien, el buen vivir (que tiene en la comunidad indígena de Sarayaku un buen exponente) es otra propuesta política plural de transformación de aquellas sociedades que no han alcanzado el pretendido desarrollo y que, en su lugar, buscan la realización de una vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza. Se trata de dos versiones de un mismo paradigma, el trans-desarrollo.

En el artículo “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina” (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez, 2016) hemos obtenido tres conclusiones.

La primera conclusión es que el buen vivir surgió en los países andinos (especialmente en Ecuador y Bolivia) como una propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos ante los problemas más importantes que éstos padecen en la actualidad. Dicha propuesta política se inspira en aportaciones de los pensamientos indigenista, socialista, ecologista y post-desarrollista sobre el buen vivir; pero no se identifica necesariamente con ninguno de ellos, si no que pretende identificar un punto de encuentro entre dichos enfoques.

Los elementos centrales de las diversas concepciones del buen vivir serían: la identidad y la espiritualidad; el estatismo y la equidad; la sostenibilidad y el localismo; de los cuales al menos tres elementos podrían ser asumibles por los autores de las diferentes corrientes de pensamiento sobre el tema: la identidad; la equidad; y la sostenibilidad. A partir de ellos, hemos sintetizado el concepto de buen vivir como una forma de vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza, incluyendo así en el mismo la identidad (como armonía personal), la equidad (como armonía social) y la sostenibilidad (como armonía integral).

La segunda conclusión es que el maldesarrollo es el diagnóstico de los problemas que padecen los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, que se concretan en la alienación personal, la inequidad social y la insostenibilidad ambiental, que a su vez son efectos de la colonización, el capitalismo y el antropocentrismo, respectivamente.

Partiendo de este diagnóstico, hemos elaborado, como tercera conclusión, una propuesta política de buen vivir, que pretende superar los problemas del maldesarrollo por medio de la consecución de tres objetivos: la identidad personal; la equidad social; y la sostenibilidad ambiental. La identidad se alcanzaría por medio de la conformación de sociedades plurinacionales; mientras que la equidad se conseguiría por medio de la conformación de sociedades post-capitalistas; y la sostenibilidad se lograría por medio de la conformación de sociedades bio-céntricas. Para ello, las estrategias políticas consistirían en tres. En primer lugar, la conformación de una sociedad plurinacional, que se basaría en tres grupos de políticas: las de descolonización interna o decolonialidad del poder; las de autodeterminación; y las de interculturalidad. En segundo lugar, la conformación de una sociedad post-capitalista, que se basaría en cuatro grupos de políticas: las de regulación del mercado; las de redistribución de la renta emanada del mercado; las de redimensionamiento de los mercados; y las de desmercantilización. Y en tercer lugar, la conformación de una sociedad bio-céntrica, que se basaría en tres grupos de políticas: las de reconocimiento de los valores intrínsecos de la naturaleza; las de reconocimiento de los valores de uso de la naturaleza; y las de modificación de los valores de cambio de la naturaleza.

En el artículo “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017) hemos obtenido dos conclusiones.

La primera conclusión es que, fruto de su deconstrucción, el buen vivir latinoamericano, definido como forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad), tiene tres versiones diferentes: una indigenista y *pachamamista*, que prioriza la identidad para construir una sociedad pluri-nacional; otra socialista y estatista, que prioriza la equidad para construir una sociedad post-capitalista; y otra ecologista y post-desarrollista, que prioriza la sustentabilidad para construir una sociedad bio-céntrica. Y ello nos permite concluir que

cada una de estas versiones podría ser incardinada, respectivamente, dentro de los campos discursivos del desarrollo con identidad, del desarrollo con equidad y del desarrollo sustentable; y aun así, esto es cuestionable, por cuanto que algunas de ellas niegan cualquier tipo de desarrollo. Pero, si entendemos el buen vivir de una manera integral y sintética, éste pertenecería a un nuevo campo discursivo, diferente de los anteriores, que sería el del trans-desarrollo trans-moderno.

La segunda conclusión es que el buen vivir tiene muy diversos orígenes intelectuales, tales como: el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y el *allin kawsay*; la cosmovisión andina; el desarrollo con identidad; la teoría de la reciprocidad; el post-desarrollo; la teología de la liberación; la teoría de la dependencia; la teoría de la colonialidad; el desarrollo sustentable; la teoría del sistema-mundo; el desarrollo humano; el desarrollo endógeno; el ecosocialismo; el socialismo del siglo XXI; la justicia social; la economía de la felicidad; la eudemonía; la economía de los bienes relacionales; la economía social y solidaria; el feminismo intercultural; el feminismo de los cuidados; el ecofeminismo; la economía de autosuficiencia; la economía comunitaria; la economía descalza y a escala humana; la economía budista; el post-extractivismo; el decrecimiento; la ecología profunda; y la teoría de la convivialidad. Por lo que, si bien el buen vivir emerge como resultado de la insatisfacción de los intelectuales indígenas ante las distintas versiones del desarrollo con apellidos, este concepto no hubiese tenido la relevancia que tiene en la actualidad de no ser porque los agentes de la cooperación internacional, los gobiernos de Ecuador y Bolivia, las Asambleas Constituyentes de dichos países, los movimientos sociales latinoamericanos y los académicos latinoamericanos (y europeos) se apropiaron de dicho concepto y contribuyeron a dotarlo de un contenido más amplio que el de la versión indígena original.

Y por último, en el artículo “Genealogía inmediata de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)” (Cubillo-Guevara, 2017) hemos obtenido cuatro conclusiones.

La primera conclusión es que la emergencia discursiva del buen vivir (1992-2007) se encuentra en el *Plan Amazanga* de la Opip en 1992, pasando luego dicho concepto a formar parte del discurso del movimiento indígena (*Plan Estratégico de CODENPE* en 2003, UIAW 2004...) y terminando por incluirse en el *Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011* en 2006. Sin embargo, el protagonismo discursivo del buen vivir no comenzó

hasta que incursionó en los debates constituyentes, iniciándose así una evolución marcada por las imposturas.

La segunda conclusión es que las primeras imposturas de los discursos del buen vivir (2007-2009) las encontramos: en el discurso del movimiento indígena durante la Asamblea Nacional Constituyente, que propuso el *sumak kawsay* como subterfugio para incorporar la plurinacionalidad en la Constitución; en el de Alianza País, que realizó una usurpación pragmáticamente del buen vivir como un concepto ómnibus de desarrollo posneoliberal; y en el supuesto consenso constitucional, derivado de la participación de los movimientos sociales en torno al buen vivir, que no fue tal, ya que el texto final no recogió las principales reivindicaciones indígenas, ecologistas y feministas, sino una concepción ambigua e indefinida de bienestar posneoliberal aceptada por el gobierno.

La tercera conclusión es que las segundas imposturas de los discursos del buen vivir (2009-2013) vuelven a estar: en el discurso gubernamental, que interpretó el buen vivir como una variante del socialismo del siglo XXI y como un desarrollo extractivista; en el de los movimientos sociales, que negó la posible existencia un único buen vivir y defendió la construcción utópica de muchos buenos vivires; y en el del movimiento indígena, que propuso la recreación de un *sumak kawsay* ancestral supuestamente perdido e, incluso, utilizar dicho concepto como instrumento de un cambio civilizatorio.

Y la cuarta conclusión es que las terceras imposturas de los discursos del buen vivir (2013-2016), que corren paralelas al agotamiento de los mismos, estarían: en el discurso gubernamental, que redujo el buen vivir a la felicidad y ha terminado abandonando el concepto a favor de la transformación de la matriz productiva; en el de los movimientos sociales, que subordinan el buen vivir al abandono del extractivismo; y en el del movimiento indígena, que ha abandonado la defensa del *sumak kawsay* en favor de la resistencia a las políticas del gobierno.

9. REFLEXIÓN FINAL Y PERSPECTIVAS FUTURAS

Como reflexión final del trabajo de investigación recogido en esta tesis, podemos afirmar que, como muchos de los académicos que nos hemos acercado a este campo de estudio, hemos pasado de la ilusión por el descubrimiento intelectual de una utopía, alternativa y crítica con el fracasado desarrollo de corte occidental, a la visión desapasionada de la pugna entre los actores políticos de la izquierda latinoamericana, con unos intereses políticos que nada tienen que ver con el idealismo impostado de la propuesta del buen vivir. A pesar de ello, concluida esta tesis doctoral y el Proyecto Fiucuhu, los vínculos de la candidata con la investigación sobre el buen vivir, lejos de desvanecerse, se afianzan.

En primer lugar, la candidata se encuentra integrada en el equipo de investigación del proyecto “La concepción del desarrollo de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas afrodescendientes y mestizas de Nicaragua”, que forma parte del Proyecto Fiunanmuhu de Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva y la UNAN – Managua, y que se desarrollará hasta principios de noviembre de 2017. En dicho proyecto se están estudiando las formas de vida deseable de estos pueblos y comunidades étnicas, en la mayoría de los casos coincidentes con la concepción andino-amazónica del buen vivir estudiada en esta tesis.

En segundo lugar, la candidata espera integrarse en el equipo de investigación de un nuevo Proyecto de Cooperación Interuniversitaria, del que ha sido una de sus impulsoras, centrado en el análisis crítico, desde la perspectiva del trans-desarrollo, de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de las Naciones Unidas, con el propósito de proponer el diseño de una agenda alternativa de cooperación internacional para el desarrollo, centrada en los Objetivos Globales del Buen Vivir (OBV), que lleven al buen vivir al centro del debate de la cooperación entre los pueblos, no para el desarrollo, sino para el buen vivir.

Y en tercer lugar, en coherencia con su trayectoria intelectual previa al acercamiento al tema del buen vivir, la candidata tiene pendiente indagar sobre las relaciones de género para el buen vivir; aspecto éste de gran interés para ella, pero que por la dinámica propia del Proyecto Fiucuhu no ha podido desarrollar hasta la fecha.

10. BIBLIOGRAFÍA DE LA MEMORIA DE TESIS DOCTORAL

- Acosta, A. (2010a): "El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir". En: A. Guillén (ed.), *Retos del Buen Vivir*. Cuenca: Pydlos, 21-52.
- Acosta, A. (2010b): *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: FES - Ildis.
- Acosta, A. (2012a): *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Albó, X. (2010): "Suma Qamaña, Convivir Bien. ¿Cómo medirlo?", *Diálogos*, 0: 54-64.
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009): *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. El Alto de La Paz (Bolivia): Asamblea Constituyente de Bolivia.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi (Ecuador): Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador.
- Bates, R. H. (2001): *Prosperity and Violence. The Political Economy of Development*. Nueva York: Norton.
- Bates, R. H. (ed.) (1988): *Toward a Political Economy of Development: A Rational Choice Perspective*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boff, L. (2009): "¿Vivir mejor o el Buen Vivir?", *ALAI*, 14/06/2013.
- Borón, A. (2010): "El socialismo del siglo XXI". En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 109-131.
- Bustelo, P. (1992): *Economía del Desarrollo. Un análisis histórico*. Madrid: Editorial Complutense.
- Canqui, E. (2011): "El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo", *Obets*, 6(1): 19-33.
- Caudillo, G. A. (2012): "El buen vivir. Un diálogo intercultural", *Revista Ra Ximhai*, 8: 345-364.
- Chancosa, B. (2010): "El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer", *América Latina en Movimiento*, 453: 6-9.

- Choquehuanca, D. (2010a): “El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir”, *La Razón*, 3/02/2010.
- Choquehuanca, D. (2010b): “Hacia la reconstrucción del Buen Vivir”, *América Latina en Movimiento*, 452: 8-13.
- Coraggio, J. L. (2011): *Economía social y solidaria*. Quito: Abya Yala.
- Cubillo-Guevara, A. P. (2017): “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”, *Revista América Latina Hoy*, 75, en prensa.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015a): “El buen vivir como alternativa al desarrollo”, *Perspectiva Socioeconómica*, 2: 5-27.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015b): “El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *Obets*, 10(2): 301-333.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015c): “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad”, *Revista de Economía Mundial*, 41: 127-58.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L. y Domínguez-Gómez, J. A. (2014): “El pensamiento sobre el Buen Vivir”, *Reforma y Democracia*, 60: 27-58.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L. y García-Álvarez, S. (2016): “El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”, *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 5(2): 30-57.
- Cuningham, M. (2010): “Acerca de la visión del ‘buen vivir’ de los pueblos indígenas en Latinoamérica”, *Asuntos Indígenas*, 10(1-2): 52-59.
- Dávalos, P. (2008a): “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 110 y 111.
- Dávalos, P. (2008b): “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 113.
- Dávalos, P. (2011): “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”. En: S. Álvarez (ed.), *Convivir para perdurar*. Barcelona: Icaria, 201-214.
- Descola, P. (1986): *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya Yala, 1996.

- Dietschy, B. (2013): “¿Desarrollo? Rupturas y nuevas narrativas”. En: B. Dietschy et ál. (eds.), *Horizontes de vida*. La Paz: Pan para Todos, 33-49.
- Dussel, E. (1999): *Posmodernidad y transmodernidad*. México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Ehlers, F. (2015): “Entrevista”, *Radio Ciudadana FM*, 25/9/2015.
- Escobar, A. (2009): “Una minga para el posdesarrollo”, *América Latina en Movimiento*, 445, 26-30.
- Estermann, J. (2012): “Crisis civilizatoria y Vivir Bien”, *Polis*, 11(33): 1-18.
- Esteva, G. (2009): “Más allá del desarrollo: la buena vida”, *América Latina en Movimiento*, 445: 1-5.
- García-Babini, S. (2014): *El buen vivir para la población miskitu*. Managua: UCA.
- García-Linera, Á. (2010): “El Socialismo Comunitario”, *Revista de Análisis*, 5(3).
- Gudynas, E. (2011): “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en Movimiento*, 462: 1-20.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011): “El buen vivir más allá del desarrollo”, *Quehacer*, 181: 70-81.
- Gutiérrez, A. (2014): “Compluridades y multisures. Diseño con otros nombres e intenciones”. En: Universidad del Azuay (ed.), *III Encuentro Nacional de Diseño, Cuenca*. Cuenca (Ecuador): Universidad del Azuay.
- Gutiérrez, A. (2015): “El Sur del diseño y el diseño del Sur”. En: B. S. Santos y T. Cunha (eds.), *Democratizar a democracia*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 745-759.
- Harnecker, M. (2010): “El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 77-89.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2011): “Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica”, *Revista de Economía Mundial*, 28: 279-320.

- Hidalgo-Capitán, A. L. (2012): “Economía Política del Desarrollo y el Subdesarrollo. Revisitando la Teoría de la Dependencia”, *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 1(1): 5-27.
- Hidalgo-Capitán, A. L. et ál. (2012): *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca (Ecuador): Pydlos.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014): “Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay”, *Íconos*, 48: 25-40.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2016): *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Huelva (España): Ediciones Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2017): “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”, *International Development Policy*, 7(1), en prensa.
- Hirschman, A. O. (1981): “Orto y ocaso de la Economía del Desarrollo”. En: A. O. Hirschman, *De la Economía a la Política y Más Allá*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 11-39.
- Hirschman, A. O. (1986): “La economía política del desarrollo latinoamericano. Siete ejercicios en retrospectiva”, *El Trimestre Económico*, 54(216-4): 769-804, 1987.
- Houtart, F. (2010): “La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 91-97.
- Huanacuni, F. (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien*. Lima: CAOI.
- Kowii, A., Pérez-Guartambel, C., Tibán, L. y Fiallos, C. (2014): “Sumak Kawsay, la palabra usurpada”, *Plan V*, 28/04/2014.
- Lajo, J. (2010): “Una filosofía propia de la integración andina y suramericana”, *Revista de la Integración*, 2: 114-138.
- Lajo, J. (2011): “Un modelo Sumaq Kawsay de gobierno”, *Red Voltaire*, 29/08/2011.

- Lander, E (2013): "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia". En: M. Lang, C. López y A. Santillana (eds.), *Alternativas al capitalismo / colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, 27-62.
- Le-Quang, M. y Vercoutère, T. (2013): *Ecosocialismo y Buen Vivir*. Quito: IAEN.
- Luyckx-Ghisi, M. (1999): "The transmodern hypothesis", *Futures*, 31(9): 971-982.
- Macas, L. (2010): "Sumak Kawsay. La vida en plenitud", *América Latina en Movimiento*, 452: 14-6.
- Mader, E. (1999): *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya Yala.
- Medina, J. (ed.) (2001): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, J. (ed.) (2002): *Ñande Reko. La comprensión guaraní de vida buena*. La Paz: GTZ-FAM.
- Mejido-Costoya, M. (2013): "Latin American Post-Neoliberal Development Thinking: The Bolivian 'Turn' toward *Suma Qamaña*", *European Journal of Development Research*, 25: 213-229.
- Nef, J. (1995): *Human Security and Mutual Vulnerability. The Global Political Economy of Development and Underdevelopment*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Oviedo, A. (2011): *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak Ediciones.
- Quijano, A. (2011): "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder", *Ecuador Debate*, 84: 77-88.
- Ramírez, R. (2010): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: Senplades.
- Rengifo, G. (2002): *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: Pratec.
- Rodríguez-Magda, R. M. (1989): *La sonrisa de Saturno*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez-Magda, R. M. (2004): *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

- Santos, B. S. (2010): "La difícil construcción de la plurinacionalidad". En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 149-154.
- Sarayaku (2003): *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro* [mimeo]. Sarayaku (Ecuador): Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku "Tayjasaruta".
- Schlittler, J. (2012): *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha?* San Cristóbal de las Casas, México: Ciesas, Tesis de Maestría.
- Seers, D. (1977): "Back to the Ivory Tower? The Professionalisation of Development Studies and their extension to Europe", *The IDS Bulletin*, 9(2): 6-11.
- Seers, D. (1979): "The Birth, Life and Death of Development Economics", *Development and Change*, 10: 707-719.
- Strange, G. (2014): *Towards a New Political Economy of Development: States and Regions in the Post-Neoliberal World*. Basingstoke (Reino Unido): Palgrave Macmillan.
- Tortosa, J. M. (2009): "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir", *Aportes Andinos*, 28.
- Tortosa, J. M. (ed.) (2011): *Maldesarrollo y mal vivir*. Quito: Abya Yala.
- Unceta, K. (2013): "Decrecimiento y Buen Vivir", *Revista de Economía Mundial*, 35: 197-216.
- Unceta, K. (2014): *Desarrollo, post-crecimiento y buen vivir*. Quito: Abya Yala.
- Uzeda, A. (2010): "Suma Qamaña", *Traspatios*, 1: 33-51.
- Viola, A. (2014): "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes", *Íconos*, 48: 55-72.
- Viteri, C. (1993): "Mundos míticos". En: N. Paymal y C. Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Viteri, C. (2000): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", *Polis*, 3, 2002.
- Viteri, C. (2003): *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* [mimeo]. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Tesis de Licenciatura.
- Walsh, C. (2010): "Development as *Buen Vivir*: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements", *Development Journal*, 53(1): 15-21.

Yampara, S. (2001): *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.

11. ENTREVISTAS

- Acosta, A. (2012b). "Entrevista a Alberto Acosta sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 10/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Barrera, A. (2014). "Entrevista a Augusto Barrera sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 01/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Chuji, M. (2014). "Entrevista a Mónica Chuji sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Cuenca, 20/03/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Cordero, F. (2014). "Entrevista a Fernando Cordero sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 02/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Dávalos, P. (2012) "Entrevista a Pablo Dávalos sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 14/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Dávalos, P. (2014). Entrevista a Pablo Dávalos sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Huelva, 17/06/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Gudynas, E. (2014) "Entrevista a Eduardo Gudynas sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Huelva, 17/06/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Oviedo, A. (2014) "Entrevista a Atawallpa Oviedo sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Cuenca, 08/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Ramírez, R. (2012) "Entrevista a René Ramírez sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 13/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Vega, F. (2012). "Entrevista a Fernando Vega sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Cuenca, 06/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Viteri, C. (2014). "Entrevista a Carlos Viteri sobre el buen vivir", *Proyecto Fiucuhu*, Quito, 12/03/2014. Grabación en posesión de los autores.

ANEXO

ARTÍCULOS PUBLICADOS O ACEPTADOS PARA SU PUBLICACIÓN

ANEXO : ARTÍCULOS PUBLICADOS O ACEPTADOS PARA SU PUBLICACIÓN

Los artículos aceptados para su publicación han sido retirados de la tesis debido a restricciones relativas a los derechos de autor.

- Hidalgo Capitán, A.L., Cubillo Guevara, A.P.: “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”. *Revue Internationale de Politique de Développement*, 7(1), (2017). (Aceptado para su publicación en español y en inglés).

- Cubillo Guevara, A.P.: “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”. *América Latina Hoy*, 75, (2017). (Aceptado para su publicación)

Aportación 1

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia

(2014)

“Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”

Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 48: 25-40.

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 1

Título del artículo:

"Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay".

Autores:

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Revista:

Íconos. Revista de Ciencias Sociales (ÍCONOS), Nº 48, págs. 25-40.

Editorial, ciudad, país y año:

Facultad Latinoamericana de las Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito, Ecuador, 2014.

ISSN:

ISSN-L: 1390-1249.

Disponible en línea en:

<http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1204/1103>.

Citas del artículo:

Google Académico: 52 citas (15 de noviembre 2016).

Indexación de la revista:

CIRC 2014: Ciencias Sociales C.

CIRC 2014: Ciencias Humanas C.

Lantindex: 33 de 33 criterios cumplidos.

Otros índices y bases de datos: Cabell's; Clase; Dialnet; DOAJ; FLACSO Andes; Fuente Académica; EBSCO; HAPI; IBSS; Informe Académico Thompson Gale; I2OR; Latindex; Redalyc; REDIB; Sociological Abstracts; Ulrich's; Scimago Journal & Country Rank; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades; e-revist@s, Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y

Latinoamericas; Ulrich's International Periodicals Directory; Biblioteca Virtual de CLACSO; Qualis / Capes: C, B5, B4, B3, B2 Homologación; Índice Bibliográfico Publindex, C Homologación.

Otra información de la revista:

ÍCONOS es una revista especializada de Ciencias Sociales publicada desde 1997 por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador (FLACSO Ecuador) con sede en Quito fundada. Su objetivo es estimular una reflexión crítica desde las ciencias sociales sobre temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina, América Latina y el mundo en general, vinculando las inquietudes académicas de las ciencias sociales con problemas de la realidad. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, estos temas. Íconos posee un sistema de revisión por pares de los artículos publicados.

Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*

Six Open Debates on Sumak Kawsay

Antonio Luis Hidalgo-Capitán

Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Profesor titular de Economía Aplicada, Universidad de Huelva, España, y coordinador del Proyecto FIUCUHU*.

Correo electrónico: alhc@uhu.es

Ana Patricia Cubillo-Guevara

Doctora (c) en Ciencias Políticas, Universidad de Huelva, España, y miembro del Proyecto FIUCUHU.

Correo electrónico: anapcubillo@telefonica.net

Fecha de recepción: abril 2013

Fecha de aceptación: septiembre 2013

Resumen

Este ensayo trata de arrojar luz sobre seis debates abiertos en torno al *sumak kawsay*: sobre su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y su dirección de destino. Dichos debates son analizados a partir de la premisa de que los autores que participan en ellos lo hacen desde diferentes paradigmas culturales (cosmovisión andina, modernismo o post-modernismo) y desde distintas corrientes de pensamiento (socialista y estatista, indigenista y “pachamamista” o ecologista y post-desarrollista).

Palabras clave: *sumak kawsay*, buen vivir, desarrollo, post-desarrollo, modernismo, post-modernismo, indigenismo, socialismo, ecologismo.

Abstract

This essay seeks to shed light on six open debates about *sumak kawsay*. Its meaning, translation, origin, cultural referent, relation with development, and direction. Such debates are analyzed from the premise that the authors who participate in them do so from different cultural paradigms (Andean worldview, modernism, or post-modernism) and from different schools of thought (socialist and statist, indigenist and “pachamamista”, or ecologist and post-developmentalists).

Key words: *sumak kawsay*, buen vivir, development, post-development, modernism, post-modernism, indigenism, socialism, ecologism.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Pensamiento sobre el buen vivir y mediciones alternativas”, que a su vez es una actividad del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva, España, y la Universidad de Cuenca, Ecuador, denominado Fortalecimiento Institucional de la Universidad de Cuenca en materia de Buen Vivir y Movilidad Humana (FIUCUHU). Este proyecto es financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID) y gestionado por el Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva (CIM) y el Programa Interdisciplinar de Población y Desarrollo Local Sustentable de la Universidad de Cuenca (PYDLOS).

Introducción

Sé que a veces miro para atrás...
pero es para saber de dónde vengo.
Fidel Gamboa (1961-2011)
“Como un pájaro” – *Malpaís. Uno* -2002

El *sumak kawsay* (buen vivir) o *suma qamaña* (vivir bien)¹ es un concepto que representa la aspiración de muchos pueblos de América Latina. Dicho concepto ha impactado en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán, 2011) desde que fue consagrado en las constituciones de Ecuador y de Bolivia en los años 2008 y 2009.

El *sumak kawsay* puede ser definido como forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos. Esta es la idea que está implícita en las citadas constituciones. Idea que parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, quechuas y *aymaras* especialmente, y que se apoya en los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental. Esta definición podría ser compartida por casi todos los intelectuales que han reflexionado sobre el tema, pero prácticamente aquí acaban los consensos, porque luego el *sumak kawsay* adquiere un significado diferente para cada intelectual que ha tratado de profundizar en el mismo.

El impacto académico generado por este concepto ha venido acompañado de una amplia polémica sobre, al menos, seis cuestiones: ¿qué es el *sumak kawsay*?, ¿a qué paradigma cultural pertenece el *sumak kawsay*?, ¿cómo debe traducirse *sumak kawsay* al español?, ¿qué relación guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo?, ¿cómo surge el *sumak kawsay* en el ámbito académico? y ¿a dónde nos conduce el *sumak kawsay*?

En este documento vamos a tratar de arrojar luz sobre estos seis debates, poniendo orden en los mismos a partir de la premisa de que “no hay posiciones erradas sino diálogo de sordos”; es decir, que los diferentes autores que participan en estos debates lo hacen desde paradigmas culturales o corrientes de pensamiento diferentes².

Para poder hacer esto se ha realizado una intensa labor de recopilación bibliográfica de la literatura sobre el *sumak kawsay* escrita por intelectuales, fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, pero también de otros países latinoamericanos y europeos. Para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Además, una vez localizados los

1 En este documento asumimos que *sumak kawsay* y *suma qamaña* son las expresiones *kichwa* y *aymara*, respectivamente, de un mismo concepto, al igual que vocablos como el *ñandareko* guaraní, el *shin pujut* awajún, el *kyme mogen* mapuche, el *utz kaslema* quiché o el *lekil kuxlejaj* tseltal. Aquí usaremos la expresión *sumak kawsay*. No obstante, entendemos que la materialización de dicho concepto tiene peculiaridades diferentes según tenga lugar en una cultura o en otra. Dichos vocablos han sido traducidos al español como ‘buen vivir’, en Ecuador, o ‘vivir bien’, en Bolivia, aunque parece que la traducción menos cuestionada es la de ‘vida en plenitud’.

2 Sobre este particular, aunque con un enfoque diferente al nuestro, puede consultarse Gudynas (2013).

principales referentes intelectuales (autores, centros, editoriales, revistas y webs) sobre este tema, se han revisado sus principales contribuciones y se han extraído de ellas las principales polémicas en las que participan.

El *sumak kawsay*: ¿socialismo, ecologismo o indigenismo?

El primero de los debates abiertos sobre el *sumak kawsay* hace referencia a su significado; es decir, si se trata de un planteamiento socialista, indigenista o ecologista. De hecho, podemos distinguir, al menos, tres corrientes de pensamiento sobre el *sumak kawsay*³, la socialista y estatista, la ecologista y post-desarrollista y la indigenista⁴ y “pachamamista”⁵ (Hidalgo-Capitán, 2012).

La primera corriente sería la socialista y estatista, caracterizada por la relevancia que le dan a la gestión política estatal del *sumak kawsay*, así como a los elementos relativos a la equidad social, dejando las cuestiones ambientales y las culturales e identitarias en un segundo plano. Hablan de “socialismo del *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010), más que de *sumak kawsay*, como una variante andina del socialismo y entienden que este concepto va más allá de un planteamiento indígena y debe ser completado con aportaciones del pensamiento neo-marxista, tales como el socialismo del siglo XXI (Dieterich, 2002), el socialismo comunitario (García-Linera, 2010), la revolución ciudadana (Alianza PAIS, 2006), la revolución bolivariana (Izarra et ál., 2004), la economía social y solidaria (Coraggio, 2007), la resistencia a la globalización (Amin y Houtart, 2002)... Aspiran a construir, tras controlar el Estado, un “bio-socialismo republicano” o “bio-igualitarismo ciudadano” (Ramírez, 2010), un nuevo sistema socioeconómico post-capitalista. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento neomarxista moderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales latinoamericanos y europeos de tradición neo-marxista y políticos socialistas de los Gobiernos de Ecuador y Bolivia (Coraggio, 2007; García-Linera,

3 Como en toda tipología de corrientes de pensamiento, habrá autores que no encajen perfectamente en ningún tipo y es posible que muchos de ellos no se sientan identificados con la corriente en la que han sido incluidos; no obstante, toda tipología es una construcción y, por tanto, posee un importante componente subjetivo.

4 El indigenismo recibe en Bolivia el nombre de indianismo. Aquí usaremos el término indigenismo para referirnos a la ideología política que defiende las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el marco de los Estados-nación. No nos estamos refiriendo aquí a la corriente intelectual de blancos y mestizos que hasta mediados del siglo XX en los países andinos se proclamaba como defensora de los indios. Asumimos que se puede ser indigenista sin ser indígena y no ser indigenista siendo indígena; no obstante, los intelectuales indigenistas se suelen considerar a sí mismos como intelectuales indígenas y no como indigenistas.

5 El *pachamamismo* ha sido definido desde posiciones de izquierda como una “defensa retórica de la Madre-Tierra mediante apelaciones morales y metafísicas ‘ancestrales’, a fin de evitar una reflexión en torno a cómo emprender un auténtico proceso de descolonización mental, económica y cultural” (Rodríguez, 2011: 1). El término se suele utilizar como un sinónimo despectivo de indigenista. Nosotros reivindicamos el uso del término *pachamamismo* como sinónimo apreciativo de indigenista, reconociendo la riqueza de los saberes ancestrales indígenas, que suman a la razón el sentido de lo trascendente como fuente del conocimiento profundo.

2010; Ramírez, 2010; Páez, 2010; Patiño, 2010; Harnecker, 2010; Borón, 2010; Santos, 2010; Houtart, 2010; Pomar, 2010; SENPLADES, 2009 y 2011...).

Esta corriente es la que inspira la política de los Gobiernos de Correa, en Ecuador, y de Morales en Bolivia, con Ramírez (ex Secretario Nacional de Planificación para el Desarrollo y Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación) y García-Linera (Vicepresidente de la República) como ideólogos principales, respectivamente. A esta corriente se le critica por su falta de sensibilidad hacia los problemas ambientales y hacia las reivindicaciones de los pueblos indígenas y por su defensa del “extractivismo” como modelo de desarrollo (Gudynas, 2010; Acosta, 2011; Medina, 2011).

La segunda corriente sería la ecologista y post-desarrollista⁶, caracterizada por la relevancia que le dan a la preservación de la naturaleza y a la construcción participativa del *buen vivir*, con la inclusión de aportes indigenistas, socialistas, feministas, teológicos y, sobre todo, ecologistas. Hablan del *sumak kawsay* como “buen vivir” y lo entienden como una propuesta que va “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011) y como una “utopía por (re)construir” (Acosta, 2010a), asumiendo que la participación de los ciudadanos no solo debe darse en la implementación del *buen vivir*, sino también en la definición del propio concepto (Acosta, 2010b); concepto que se conforma así como un *collage* postmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, teólogo-liberacionistas, descolonialistas, etc. Aspiran a construir múltiples sociedades que vivan cada una bajo un *buen vivir* propio, que cobraría significado solo en el seno de cada sociedad. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento constructivista post-moderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales progresistas latinoamericanos y europeos vinculados con el ecologismo y con otros movimientos sociales (León, 2009; Tortosa, 2009; Escobar, 2009; Esteva, 2009; Carpio, 2009; Quintero, 2009; Quirola, 2009; Gudynas, 2009a, 2009b y 2011; Acosta, 2010a, 2010b, 2011 y 2012; Boff, 2010; Quijano, 2011; Lang, 2011; Prada, 2011; Svampa, 2011; Aguinaga et ál., 2011; Vega, 2011; Vega, 2012; Lander, 2013...).

Esta corriente es muy crítica con los Gobiernos de Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia por cuanto con sus políticas extractivistas perjudican seriamente la sostenibilidad y los derechos de los pueblos indígenas (Gudynas, 2010; Acosta, 2011) y porque conciben sus políticas unificadoras y dirigistas como poco permeables a las reivindicaciones de unos colectivos sociales muy diversos que quieren participar más en la construcción de su propio *buen vivir*. A esta corriente se le critica por su falta de pragmatismo y su “ecologismo infantil” (Correa, citado en Núñez, 2010), así como por estar desvirtuando el carácter ancestral del *sumak kawsay*

6 No todos los post-desarrollistas incluidos aquí son ecologistas ni todos los ecologistas son post-desarrollistas.

al combinar elementos de la cosmovisión indígena con elementos de la cosmovisión occidental (Oviedo, 2011: 175-6).

La tercera corriente sería la indigenista y “pachamamista”, caracterizada por la relevancia que le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la construcción del *sumak kawsay*, así como a los elementos espirituales de la cosmovisión andina (la Pachamama y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas). Hablan del *sumak kawsay* (o *suma qamaña*) y no del *buen vivir*, por entender que éste último concepto ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *sumak kawsay* (Macas, 2010b; Maldonado, 2011) y ha sido además aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales (Oviedo, 2011: 174-6). Aspiran a “(re)crear” (Dávalos, 2008b) en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico de “comunismo primitivo” (Oviedo, 2011: 2003; Chuji, 2011) o de economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento indígena tradicional (ancestral, originario o pre-moderno). Entre sus principales representantes estarían los líderes indigenistas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y quechuas peruanos y algunos intelectuales indigenistas mestizos y blancos (Viteri, 2000; Yampara, 2001; Medina, 2001; Gengrifo, 2002; Pacari, 2009; Albó, 2010; Macas, 2010a; Chancoso, 2010; Choquehuanca 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Dávalos, 2011; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Simbaña, 2011...).

Esta corriente es la que inspira la política de la Cancillería del Gobierno de Bolivia, con David Choquehuanca a la cabeza, así como a los movimientos indígenas boliviano, ecuatoriano y peruano. A esta corriente se le critica por su falta de pragmatismo, su “indigenismo infantil” (Correa, 2010, citado en Núñez, 2010), su visión localista, su “pachamamismo” o excesiva referencia a los elementos espirituales del *sumak kawsay* (Stefanoni, 2010a y 2010b) y su resistencia a incorporar en su análisis elementos ajenos a la cosmovisión andina.

El *sumak kawsay*: ¿pre-moderno, moderno o post-moderno?

El segundo de los debates abiertos se refiere a la cosmovisión que está detrás del *sumak kawsay*; es decir, si se trata de una concepción ancestral, moderna o post-moderna.

Para los indigenistas el *sumak kawsay* es y debe ser una filosofía de vida basada en las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas; es decir, es y debe ser parte de la cosmovisión andina (Macas, 2010a; Maldonado, 2010; Oviedo, 2011). Esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural que ya existía antes de la aparición del modernismo en la cultura occidental y que podríamos denominar como

“pre-moderno”⁷ (ancestral, originario, andino, indígena...). Dicho marco se caracteriza, entre otras cosas, por conceder una gran importancia a los elementos espirituales de la vida y del conocimiento (Estermann, 2006).

Sin embargo, para la mayoría de los intelectuales socialistas que han reflexionado sobre el *sumak kawsay*, este es una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza (Ramírez, 2010; Patiño, 2001; Harnecker, 2010). Y esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural occidental y moderno; es decir, lo coloca dentro del modernismo. Dicho marco se caracteriza por el uso de la razón como elemento central del comportamiento humano y del conocimiento (Habermas, 1985).

Y frente a ambas concepciones, estarían los intelectuales postdesarrollistas, y gran parte de los ecologistas, que han reflexionado sobre el *sumak kawsay* (Escobar, 2009; Esteva, 2009; Acosta, 2010b; Gudynas, 2011), y que lo consideran como una propuesta por construir de manera participativa con aportaciones intelectuales de marcos de referencias muy diversos, unos pre-modernos (como las tradiciones ancestrales indígenas), otros modernos (como el socialismo neomarxista) y otros post-modernos (como el ecologismo profundo o el feminismo postmoderno) conformando una suerte de *collage* post-moderno (Oviedo, 2011: 237-8); *collage* en el que todo cabe y en el que el tiempo y el espacio pueden comprimirse a discreción, en un marco virtual, para crear significados. Esto coloca al *sumak kawsay* en un marco de referencia cultural occidental y post-moderno; es decir, lo instala dentro del post-modernismo. Dicho marco se caracteriza por el rechazo de los metarrelatos y de la autoridad intelectual y científica y por la defensa de la hibridación y de la cultura popular, lo que implícitamente supone el cuestionamiento de la racionalidad y la aceptación de la irracionalidad (las creencias, los sentimientos, la magia, el más allá...) (Lyotard, 1979).

El *sumak kawsay*: ¿bienestar, buen vivir o vida en plenitud?

El tercero de los debates abiertos se centra en cómo deben ser traducidas las expresiones *sumak kawsay* y *suma qamaña*. La Constitución del Ecuador (2008) y la Constitución Política del Estado de Bolivia (2009) las traducen, respectivamente, por “buen vivir” y “vivir bien”. Por este motivo son las traducciones más empleadas, aunque no por ello exentas de polémica.

La mayoría de los intelectuales de la corriente indigenista coinciden en señalar que ambas son traducciones incorrectas, ya que si bien *sumak* y *suma* significan “lo

7 Dicho término es rechazado por algunos autores indigenistas en la medida en que implica un concepto de tiempo lineal (“pre” y “post”) que no se corresponde con la concepción del tiempo circular de la cultura indígena andina (Dávalos, 2011).

bueno” y “lo que está bien”, también significan “lo pleno” y “lo completo”, por lo que la traducción más correcta de *sumak kawsay* y *suma qamaña* sería la de “vida plena” o “vida en plenitud”. De hecho algunos autores (Macas, 2010b; Maldonado, 2010; Pacari, 2013) sostienen que el buen vivir es el equivalente de la expresión *kichwa allin kawsay* (o *allin kawsay*⁸), ya que *allin* tiene el significado de “lo bueno”, pero no de “lo pleno”; por eso, asocian el *buen vivir* con una forma de vida a la que se le ha cercenado la dimensión espiritual, propia de la cultura indígena, asociando así dicho concepto a un bienestar material (Oviedo, 2011: 177).

De hecho la corriente socialista asocia el *sumak kawsay* con un aumento del “bienestar subjetivo de carácter tangible” e “intangibles” (“satisfacción de necesidades”, “calidad de vida”, “floreamiento saludable en paz y armonía con la naturaleza”...) (Ramírez, 2010: 21) y, en cierto modo, lo relaciona con la vida buena griega (socrática, platónica y aristotélica) (Oviedo, 2011: 181-2). Ello es consustancial a un socialismo que aspira a la equidad y a la erradicación de la pobreza a partir de políticas redistributivas; sin embargo, hay quienes consideran que dicha preocupación, lejos de plantear una alternativa al desarrollo o ir más allá del desarrollo no es más que un “desarrollismo senil” (Martínez-Alier y Saint-Upéry, 2008).

Los teóricos de la corriente ecologista y post-desarrollista prefieren usar la expresión *buen vivir*, en lugar de *sumak kawsay*, como una forma de apropiación de este concepto indígena, que hacen suyo en su acepción básica y que tratan de llenarlo de significado por medio de un proceso participativo de “construcción” de una “utopía” (Acosta, 2010a) “en el camino del post-desarrollo” (Acosta, 2010b). Dicho proceso, si bien desvirtúa la esencia indígena y ancestral del *sumak kawsay*, lo dota de una mayor riqueza conceptual y lo hace aceptable para otros ciudadanos, que si bien respetan los postulados y las creencias indígenas, no desean renunciar a los suyos propios, es decir, no desean ser indigenizados.

El *sumak kawsay*: ¿desarrollismo, alternativa al desarrollo o más allá del desarrollo?

El cuarto de los debates abiertos se refiere a la relación que guarda el *sumak kawsay* con el desarrollo; es decir, si es una variante del desarrollo, es una alternativa al desarrollo o va más allá de éste.

Para los intelectuales socialistas es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (post-neoliberal y post-capitalista) (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo co-

8 De hecho uno de los primeros estudios sobre el *sumak kawsay* (Rengifo, 2002) se denominó “*Allin Kawsay*. El bienestar en la concepción andino amazónica”.

munitario...). El *sumak kawsay*, así entendido, ha sido catalogado como “desarrollismo” por sus críticos, en su mayoría ecologistas y post-desarrollistas (Martínez-Alier y Saint-Upéry, 2008; Svampa, 2011), pero también anarquistas (Rodríguez, 2011).

Sin embargo, para los intelectuales indigenistas es claramente una “alternativa al desarrollo” (Viteri, 2003), porque parten del rechazo del modernismo como marco cultural de referencia, y el desarrollo es un elemento del modernismo. El concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina (Viteri, 2000), por lo que el *sumak kawsay* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a este.

También los intelectuales post-desarrollistas niegan el desarrollo por razones similares. Como post-modernistas, rechazan los metarrelatos y las verdades y recetas universales, y el concepto de desarrollo lleva implícito el metarrelato universalizante del camino que deben seguir y del destino que deben alcanzar todos los países. No quieren ya otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo; y una de esas estrategias sería el *sumak kawsay*, que se configura así como una “alternativa al desarrollo” (Acosta, 2010b y 2012) y como un camino que conduce “más allá del desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011).

32

El *sumak kawsay*: ¿descubrimiento, invención o recreación/enacción?

El quinto de los debates abiertos se refiere a la aparición del concepto del *sumak kawsay* en el ámbito del conocimiento científico; es decir, si se trata de un descubrimiento de realidad existente, de una invención o de una recreación o una enacción⁹.

Desde una perspectiva epistemológica moderna, racionalista, representacionista y objetiva, el *sumak kawsay* ni existía ni existe, por cuanto décadas de estudios antropológicos sobre los pueblos indígenas no han reflejado la existencia de dicho concepto como práctica social (Viola, 2011: 271-2). Por tanto, si el *sumak kawsay* no ha sido “descubierto” por los antropólogos occidentales es que no existe, y su aparición es una “invención” de ciertos intelectuales indigenistas (Uzeda, 2010: 33). Esta posición epistemológica niega la posibilidad de adquirir conocimiento científico por otros medios diferentes de los de la “ciencia” occidental moderna, que es la “ciencia de las verdades”. Esto explica que muchos intelectuales progresistas modernos no terminen de reconocer la relevancia científica del *sumak kawsay* (Sánchez Parga, 2011; Stefanoni, 2009a y b; Viola, 2011; Uzeda, 2010).

Sin embargo, desde una perspectiva epistemológica post-moderna, post-racionalista, constructivista y subjetiva, el *sumak kawsay*, como buen vivir (Acosta, 2012), es una realidad “por (re)construir” (Acosta, 2010a y 2010b), en cierto modo como “tra-

⁹ El concepto de enacción fue acuñado por Varela et ál. (1991) en el ámbito de la fenomenología para referirse al proceso mediante el cual un sujeto, al percibir un objeto, hace que emerja un fenómeno.

dición inventada” (Viola, 2011: 272); pero ello no le resta validez al concepto, ni le resta importancia como objeto de una “ciencia” occidental post-moderna, que es “la ciencia” de los “significados”. De hecho, algunas aportaciones indigenistas (Yampara, 2001; Torrez, 2001; Oviedo, 2011) podrían incluirse en este enfoque, en la medida en que derivan el significado del *suma qamaña* y del *sumak kawsay* de la filosofía o cosmovisión andina.

Pero también cabrían otras perspectivas epistemológicas a mitad de camino entre el representacionismo objetivo, racionalista y moderno y el constructivismo subjetivo, post-racionalista y post-moderno. Una de ellas sería lo que podríamos denominar el recreacionismo; es decir, la perspectiva que se basa en la “reconstrucción” de un fenómeno social a partir de elementos objetivos tomados de una realidad social, de supuesta tradición ancestral, y elementos subjetivos derivados de un marco filosófico concreto, vinculado con dicha realidad. Éste es el caso la “recreación” o “reconstrucción” del *sumak kawsay* en muchas comunidades en las que, “aunque persiste el nombre del *sumak kawsay* primigenio, sólo el nombre desnudo tenemos”¹⁰ (Hidalgo-Capitán et ál., 2012: 17).

Este es el tipo de “recreación” que están realizando algunos intelectuales indigenistas ecuatorianos (Macas, 2010a; Maldonado, 2010; Simbaña, 2011), a partir de ciertos restos de instituciones ancestrales que perviven en la actualidad en diferentes comunidades indígenas (Dávalos, 2011: 201), que completan los vacíos existentes con ideas derivadas de la cosmovisión indígena andina y amazónica.

Otra de estas perspectivas epistemológicas, ni representacionista ni constructivista, sería la fenomenología o “ciencia de los fenómenos”, que considera que el conocimiento científico solo puede realizarse sobre los fenómenos que surgen de la interacción entre un objeto observado y un sujeto que observa. Este es el caso de dos importantes aportaciones del pensamiento indigenista quechua y *aymara* peruano y *kichwa* amazónico ecuatoriano.

La primera (Rengifo, 2002) fue una recopilación de la concepción del “bienestar” en diferentes comunidades quechuas y *aymaras* campesinas peruanas, denominadas de forma genérica como *allin kawsay* o “vida dulce” (pese a sus múltiples denominaciones) Se trata de un especie de *collage* andino del bienestar, poco sistematizado, pero que incorpora múltiples vivencias del *sumak kawsay* como práctica social cotidiana de diferentes pueblos andinos peruanos. En este trabajo (Rengifo, 2002) se “hace emerger” o se “enactúa” el *sumak kawsay* como fenómeno social de determinadas comunidades indígenas peruanas.

La segunda (Viteri, 2000 y 2003) fue la constatación de la existencia, primero (Viteri, 2000), y la sistematización, después (Viteri, 2003), del *sumak kawsay* como una “aspiración vital” y una “cotidianeidad vital” del pueblo *kichwa* amazónico ecua-

10 Paráfrasis de *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* (“Aunque persiste el nombre de la rosa primigenia, sólo el nombre desnudo tenemos”), las palabras finales del libro *El nombre de la rosa* de Umberto Eco.

toriano de Sarayaku. Dicha filosofía de vida, basada en una serie de cualidades y valores de los indígenas *kichwas* amazónicos, por otro lado muy similares a las identificadas en las comunidades indígenas peruanas (Rengifo, 2002), la hizo “emerger” este trabajo (Viteri, 2003) bajo el nombre de *sumác kaúsai*.

Así pues, estos autores (Rengifo, 2002; Viteri, 2003) ni inventan ni construyen de forma subjetiva el *sumak kawsay*; tampoco lo descubren ni lo describen ni lo representan de forma objetiva; ni siquiera lo reconstruyen ni tampoco lo recrean a partir de instituciones ancestrales y elementos de la filosofía andina, sino que “enactúan” el *sumak kawsay*; es decir, lo hacen emerger, por medio de un proceso de percepción, como fenómeno social objeto de conocimiento científico.

El *sumak kawsay*: ¿revolución, regresión o retórica?

Y el sexto de los debates abiertos se refiere al momento histórico al que nos conduce el *sumak kawsay*; es decir, si es una propuesta de futuro (revolución), si es un regreso al pasado (regresión) o si no va a ninguna parte (retórica).

Los intelectuales socialistas hablan de una “revolución ciudadana” para el buen vivir (Alinaza País, 2006; SENPLADES, 2009), del “socialismo del *sumak kawsay*” (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) y del “socialismo comunitario” (García-Lineara, 2010) y creen firmemente en que el *sumak kawsay* es un proyecto de profunda transformación social que va a permitir a países como Ecuador y Bolivia alcanzar un futuro más equitativo y sostenible.

Sin embargo, otros intelectuales, también progresistas, critican estas posturas por considerarlas “pachamamistas”, “re(tro)volucionarias” y “retóricas” (Stefanoni, 2010a y 2010b; Sánchez-Parga, 2011; Rodríguez, 2011) y las acusan de ofrecer una lectura simplista de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental. También consideran que acudir a los “esquemas del pasado” para cambiar el presente es un esfuerzo estéril que debilita las energías transformadoras de la sociedad; así como acudir a elementos espirituales, como la Pachamama, convierte todo el discurso supuestamente revolucionario en pura “retórica” y en “demagogia”.

Sin embargo, dicha crítica no distingue entre socialistas, indigenistas y ecologistas/post-desarrollistas; es una crítica realizada desde un paradigma moderno de izquierdas por “modérmicos” (Escobar, 2010) que no comprenden que el indigenismo y el post-desarrollismo se mueven en marcos culturales de referencia diferentes.

Si bien a los indigenistas defensores del *sumak kawsay* se les puede catalogar de “pachamamistas” o “pachamámicos” (Escobar, 2010), por cuanto conceden una gran importancia a los elementos espirituales, ello no significa que no persigan una profunda transformación social o revolución; de hecho hablan de “cambio civilizatorio” (Macas, 2010b). Considerar las referencias a dichos elementos espirituales como “re-

tórica” es comparable a despreciar el marco cultural al que pertenecen dichos elementos, que es la cosmovisión andina.

Lo mismo puede decirse de la mirada “re(tro)volucionaria” al pasado para alcanzar el futuro, que parece absurda en la lógica lineal del tiempo del modernismo, cuando realmente es coherente con la lógica circular del tiempo de muchas culturas indígenas. Por eso, el “*súmak káusai* hay que entenderlo como futuro, el futuro en *runashimi*¹¹ es *ñaupa*, avanzar es *ñaupana*. *Ñaupa* es el inicio de todo y de todos. Es decir, si avanzar al futuro es *ñaupana*, en la lógica *runa* [...] supone caminar al inicio” (Viteri, 2003: 106). Pero ello no supone una regresión en el sentido moderno, porque realmente no están “planteando volver al pasado”, sino “convivir bajo los parámetros de las leyes naturales milenarias de los pueblos ancestrales” (Oviedo, 2011: 231).

Reflexiones finales

Llegados a este punto, podemos afirmar que la manera en que cada autor entiende el *sumak kawsay* depende de la corriente de pensamiento a la que pertenezca: socialista y estatista, indigenista y “pachamamista” o ecologista y post-desarrollista. Y dicha adscripción coloca a cada uno de ellos en un marco cultural de referencia diferente, ya sea la cosmovisión andina, el modernismo o el post-modernismo. Corriente y marco que determinan el posicionamiento de cada autor respecto de los seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay* (su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y sobre su dirección de destino).

Dichos debates podrían ser más fructíferos si sus participantes hicieran el esfuerzo de comprender las aportaciones de sus interlocutores atendiendo al marco epistemológico al que pertenecen éstos, y no valorando dichas aportaciones a partir del marco en el que se sitúa cada uno. También podría ayudar a hacerlos más fructíferos el sacar dichos debates de las confrontaciones políticas nacionales, a favor y en contra de los gobiernos de turno, y llevarlos a un plano más académico.

No obstante, las diferentes aportaciones realizadas en el marco de estos seis debates son un buen indicador de la relevancia que el *sumak kawsay* tiene tanto en el debate político como en el académico. Y como diría el artista surrealista español Salvador Dalí, lo importante es que se hable del *sumak kawsay*... aunque sea bien.

11 *Runashimi* es la lengua de los *runa*, es decir, el *kichwa*.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- _____ (2011). “Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (Eds.): 83-118. Quito: Abya Yala.
- _____ (2010a). “El Buen (con) Vivir, una utopía por (re)construir”. En *Retos del Buen Vivir*, PYDLOS: 21-52. Cuenca: PYDLOS.
- _____ (2010b). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: Fundación Friedrich Ebert.
- Aguinaga, Margarita, Miriam Lang, Dunia Mokrani y Alejandra Santillana (2011). “Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 55-82. Quito: Abya Yala.
- Albó, Xabier (2010). “Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo?”. En *Diálogos*, Año 1, Nº 0: 54-64.
- Alianza PAIS (2006). *Plan de Gobierno de Alinaza País 2007-2011*. Quito: Alinaza País.
- Amin, Samir y François Houtart (2002). *Globalización de las resistencias*. Barcelona: Icaria.
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado de Bolivia*. El Alto de La Paz: Asamblea Constituyente.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi: Asamblea Nacional.
- Boff, Leonardo (2009). “¿Vivir mejor o el Buen Vivir?”. *ALAI*, 30 de marzo de 2009. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/ppqa22a>
- Borón, Atilio (2010). “El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión”. En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 109-131. Quito: SENPLADES.
- Carpio, Patricio (2009). “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”. En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 115-48. Quito: Abya-Yala.
- Chancoso, Blanca (2010). “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”. En *América Latina en Movimiento*, Nº 453: 6-9.
- Choquehuanca, David (2010a). “El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir”. *La Razón*, 3 de febrero de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/orumaor>
- _____ (2010b). “Hacia la reconstrucción del Buen Vivir”. *América Latina en Movimiento*, Nº 452: 8-13.
- Chuji, Mónica (2010). “Sumak Kawsay versus desarrollo”. Conferencia durante el VI Encuentro de la Coordinadora asturiana de ONGDs, Oviedo, España.

- Coraggio, José Luis (2007). "La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI". *Foro*, N° 62: 37-54.
- Dávalos, Pablo (2011). "*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)". En *Convivir para perdurar*, Santiago Álvarez (Ed.): 201-214. Barcelona: Icaria.
- _____ (2008b). "Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo". *Boletín ICCI*, N° 113. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/nl9rrxp>
- _____ (2008a). "El *Sumak Kawsay* y las censuras del desarrollo". *Boletín ICCI*, N° 110 y N° 111. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/nppcuzv>
- Dieterich, Heinz (2002). *El Socialismo del Siglo XXI*. Bilbao: Baigorri.
- Escobar, Arturo (2010). "¿'Pachamámicos' contra 'modérnicos'? Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni sobre el 'pachamamismo', o más allá de estos". *Política y Economía*. Visita 26 de marzo 2013 disponible en <http://tinyurl.com/lmw9hla>
- _____ (2009). "Una minga para el posdesarrollo". *América Latina en Movimiento*, N° 445: 26-30.
- Estermann, Joseph (2006). *Filosofía andina*. La Paz: SEAT.
- Esteva, Gustavo (2009). "Más allá del desarrollo: la buena vida". *América Latina en Movimiento*, N° 445: 1-5.
- García-Linera, Álvaro (2010). "El Socialismo Comunitario". *Revista de Análisis*, Año 3, N° 5.
- Gudynas, Eduardo (2013). "El malestar moderno con el Buen Vivir, Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo". *Ecuador Debate*, N° 88: 183-205.
- _____ y Alberto Acosta (2011). "El Buen Vivir más allá del desarrollo". *Revista Qué Hacer*, N° 181: 70-81, 2011.
- _____ (2011). "Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento*, N° 462: 1-20.
- _____ (2010). "Si eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas". *Ecuador Debate*, N° 79: 61-82.
- _____ (2009a). *El mandato ecológico*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2009b). "La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico". *Obets*, N° 4: 49-53.
- Habermas, Jürgen (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Harnecker, Marta (2010). "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 77-89. Quito: SENPLADES.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2012). "El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo". En *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*, Rafael Domínguez y Sergio Tezanos (Eds.). Santander:

- Universidad de Cantabria. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/qepgw8b>
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis et ál. (2012). *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS.
- _____ (2011). “Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica”. *Revista de Economía Mundial*, Nº 28: 279-320.
- Houtart, François (2010). “La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del *sumak kawsay*”. En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 91-97. Quito: SENPLADES.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Izarra, William, Aristides Medina Rubio y Gaspar Velásquez (2004). “Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana”. En *Para comprender la Revolución Bolivariana*, Haiman El Troudi (Ed.): 9-66. Caracas: Presidencia de la República.
- Lajo, Javier (2011). “Un modelo *Sumaq Kawsay* de gobierno”. *Red Voltaire*, 29 de agosto de 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/n4gfeo4>
- Lander, Edgar (2013). “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia”. En *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Miriam Lang, Claudia Lopez y Alejandra Santillana (Eds.): 27-62. Quito: Abya Yala.
- Lang, Miriam (2011). “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 7-18. Quito: Abya Yala.
- León, Magdalena (2008). “Después del ‘desarrollo’: ‘el buen vivir’ y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina”. *Umbral*, Nº 18: 35-44.
- Liotard, Jean-François (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Macas, Luis (2010a). “*Sumak Kawsay*. La vida en plenitud”. *América Latina en Movimiento*, Nº 452: 14-16.
- _____ (2010b). “*Sumak Kawsay*”. *Yachaykuna*, Nº 13: 13-39.
- Maldonado, Luis (2010). “El *Sumak Kawsay* / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”. Lección en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional de Bolivia. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/ksny9a9>
- Martínez-Alier, Joan y Marc Saint-Upéry (2008). “No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil” entrevista con Joan Martínez-Alier. *Le Monde Diplomatique*. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/khgk94e>
- Medina, Javier (2011). “*Suma Qamaña*, vivir bien y de *vita beata*. Una cartografía boliviana”. *La Reciprocidad*. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/lt4tdem>
- _____ (Ed.) (2001). En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ, 2008.

- Núñez, Rogelio (2010). "Ecuador: Rafael Correa se queda sin amigos". *Infolatan*, 20 de enero de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/l6wmyuk>
- Oviedo, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak.
- Pacari, Nina (2013). "Sumak Kawsay para que tengamos vida", [video]. Conferencia en las *Jornadas de Misiones Diocesanas*, Bilbao, 13 de marzo de 2013. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/mz59rqp>
- _____ (2009). "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas". En *Derechos de la Naturaleza*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 31-37. Quito: Abya Yala.
- Páez, Pedro (2010). "Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 189-198. Quito: SENPLADES.
- Patiño, Ricardo (2010). "Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI. La democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 133-140. Quito: SENPLADES.
- Pomar, Valter (2010). "Algunas ideas sobre la lucha por el socialismo en el siglo XXI". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 141-146. Quito: SENPLADES.
- Prada, Raúl (2011). "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico". En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (Eds.): 159-184. Quito: Abya Yala.
- Quijano, Aníbal (2011). "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder". *Ecuador Debate*, N° 84: 77-88.
- Quintero, Rafael (2009). "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 75-91. Quito: Abya-Yala.
- Quirola, Diana (2009). "Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza". En *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 103-114. Quito: Abya-Yala.
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- Rengifo, Grimaldo (2002). *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- Rodríguez, Huáscar (2011). "Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia *pachamamista*". *Kaosenlared.net*, 6 de octubre de 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/n23rdkc>.
- Santos, Boaventura de Souza (2010). "La difícil construcción de la plurinacionalidad". En *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 149-154. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (2010). *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

- _____ (2009). *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- Simbaña, Floresmilo (2011). “El *Sumak Kawsay* como proyecto político”. En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 219-226. Quito: Abya Yala.
- Stefanoni, Pablo. (2010a). “¿A dónde nos lleva el *pachamamismo*?”. *Rebelión*, 28 de abril de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/l674hpk>
- _____ (2010b). “Indianismo y *pachamamismo*”. *Rebelión*, 04 de mayo de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/komxq35>
- Svampa, Maristella (2011). “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 185-217. Quito: Abya Yala.
- Torrez, Mario (2001). “Estructura y proceso de desarrollo del *Qamaña*. Espacio de bienestar”. *Pacha*, Nº 6: 45-67.
- Tortosa, José María (2009). “*Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*”. *Aportes Andinos*, Nº 28, 2011. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/kwatomr>
- Uzeda, Andrés (2010). “*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios*, Nº 1: 33-51.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch (1991). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Vega, Fernando (2012). “Teología de la Liberación y Buen Vivir”. En *Construyendo el Buen Vivir*, Alejandro Guillén y Mauricio Phélan (Eds.): 115-36. Cuenca: PYDLOS.
- Vega, Elisa (2011). “Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien”. En *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 257-64. Quito: Abya Yala.
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumak Kawsay* en los Andes”. En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (Eds.): 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Viteri, Carlos (2003). “*Súmak Káusai*. Una respuesta viable al desarrollo”. *Disertación de Licenciatura*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- _____ (2000). “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis*, Nº 3, 2002.
- Yampara, Simón (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz: CADA.

Aportación 2

Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo-Capitán, Antonio Luis
y Domínguez-Gómez, José Andrés

(2014)

**“El pensamiento sobre el buen vivir.
Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo”**

Revista del CLAD. Reforma y Democracia, 60: 27-58.

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 2

Título del artículo:

"El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo".

Autores:

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

Dr. José Andrés Domínguez-Gómez.

Revista:

Revista del CLAD. Reforma y Democracia (RyD), Nº 60, págs. 27-59.

Editorial, ciudad, país y año:

Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, Caracas, Venezuela, 2014.

ISSN:

ISSN-L: 1315-2378.

Disponible en línea en:

<http://siare.clad.org/fulltext/0076600.pdf>.

Citas del artículo:

Google Académico: 11 citas (15 de noviembre 2016).

Factores de impacto de la revista:

Thomson Reuters, JCR 2014: 0,114.

Scopus, SJR 2014: 0,102

Indexación de la revista:

Thomson Reuters, SSCI JCR 2014: Ciencia Política y de la Administración Q4.

Scopus, SJR 2014: Administración Pública Q4.

Scopus, SJR 2014: Sociología y Ciencia Política Q4.

CIRC 2014: Ciencias Sociales B.

Lantindex: 31 de 33 criterios cumplidos.

Otros índices y bases de datos: EBSCO; CLASE; Redalyc.

Otra información de la revista:

RyD es una publicación cuatrimestral arbitrada, publicada desde 1994 por el Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD), un organismo internacional con sede en Caracas. *RyD* está dedicada a estimular el progreso intelectual en la comprensión sobre las relaciones Estado-Sociedad, así como a divulgar propuestas y alternativas para orientar las transformaciones requeridas en la administración pública. La revista está dirigida a autoridades gubernamentales, académicos, funcionarios internacionales, investigadores, estudiantes y consultores especializados, así como a cualquier persona interesada en los temas vinculados al sector público.

**El pensamiento sobre el Buen Vivir.
Entre el indigenismo, el socialismo y el
posdesarrollismo**

**Ana Patricia Cubillo-Guevara,
Antonio Luis Hidalgo-Capitán y
José Andrés Domínguez-Gómez**

Ana Patricia Cubillo-Guevara

Licenciada en Ciencias Políticas, Máster en Ciencias Políticas en Iberoamérica, Máster en Intervención Social con Mujeres; estudios de posgrado en Dirección Estratégica de Universidades y de doctorado en Geografía e Historia y Sociología. Ha sido Secretaria-Coordinadora del Foro de Consejos Sociales de las Universidades Públicas Andaluzas, Jefa de Gabinete de la Consejería de Medio Ambiente y Viceconsejera de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “Pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas” (2013-2015).

Antonio Luis Hidalgo-Capitán

Licenciado en Ciencias Económicas y Empresariales, Máster en Desarrollo Económico en América Latina y Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Es Profesor Titular de la Universidad de Huelva y forma parte del Centro de Investigación de las Migraciones de dicha universidad. Ha sido Subdirector de la Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida de la Universidad Internacional de Andalucía, Secretario de la *Revista de Economía Mundial*, Investigador Visitante en la De Montfort University (Reino Unido) y Profesor Invitado en varias universidades. Coordina el equipo de investigación del proyecto “Pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas” (2013-2015).

José Andrés Domínguez-Gómez

Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas, Máster en Prevención de Riesgos Laborales y Doctor en Sociología. Es profesor de la Universidad de Huelva y Director del Máster en Estudios e Intervención Social en Migraciones, Desarrollo y Grupos Vulnerables de dicha universidad; forma parte del Centro de Investigación del Espacio y las Organizaciones de la Universidade do Algarve (Portugal). Ha sido Profesor Invitado en las Universidades de Puerto Rico, Londrina (Brasil), Panamá, Algarve (Portugal), Kent (Reino Unido), Virgin Islands (EE.UU.) y Heidelberg (Alemania).

Las comunicaciones con los autores pueden dirigirse a:

E-mails: anapcubillo@telefonica.net

alhc@uhu.es

andres@uhu.es

La concepción indígena del Buen Vivir fue calando en el discurso político de los partidos y movimientos sociales progresistas de la región andina y terminó incorporándose como precepto en las constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, respectivamente.

El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo*

Introducción

El Buen Vivir o Vivir Bien (*Sumak Kawsay* en *kichwa* y *Suma Qamaña* en *aymara*) puede definirse como una forma de vida y convivencia en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos. Este concepto está inspirado en la cultura ancestral de los pueblos indígenas andinos (*quechuas* y *aymaras*, especialmente), se apoya en los principios de equidad social y sustentabilidad ambiental y aspira a convertirse en una alternativa andina frente a la noción de desarrollo de la civilización occidental (Acosta, 2010b; Ramírez, 2010; Dávalos, 2011...).

Dicho concepto ha impactado en los últimos años en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo (Walsh, 2010; Hidalgo-Capitán, 2011; Radcliffe, 2012; Merino, 2012; Mejido-Costoya, 2013) y está permitiendo conformar una Economía Política del Buen Vivir como una propuesta alternativa al desarrollo, de carácter posneoliberal y surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos.

Sin embargo, los primeros documentos que recogen una reflexión sobre el concepto del Buen Vivir datan de comienzos de la década del 2000 y son una serie de trabajos divulgados por intelectuales indígenas ecuatorianos, bolivianos y peruanos sobre *Sumak Kawsay* (Viteri, 2002), *Suma Qamaña* (Yampara, 2001) y *Allin Kawsay* (Rengifo, 2002). Dichos trabajos recogen la existencia y persistencia de una concepción andina de la forma deseable de vida, que se contrapone a la concepción occidental de desarrollo económico.

Recibido: 11-07-2013. Aceptado: 01-07-2014.

(*) Esta investigación se incardina dentro del proyecto de investigación "El pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas", coordinado por el Profesor Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Dicho proyecto forma parte del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva y la Universidad de Cuenca (Ecuador) para el "Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de Buen Vivir y movilidad humana" (FIUCUHU), financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID) (2013-2015).

Esta concepción indígena del Buen Vivir fue calando en el discurso político de los partidos y movimientos sociales progresistas de la región andina (indigenistas, socialistas, ecologistas...) y terminó incorporándose como precepto en las constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, respectivamente. Dichas fechas constituyen el momento histórico en el que confluyeron el fracaso del neoliberalismo como estrategia de desarrollo, la aparición de una nueva izquierda revolucionaria en América Latina, el auge de los movimientos indigenistas andinos y el aumento de la preocupación social por las cuestiones ambientales. En este sentido, estas constituciones han pretendido integrar las reivindicaciones económicas, ambientales y culturales de los diferentes movimientos sociales ecuatorianos y bolivianos.

A partir de dicho momento se produjo la *gran eclosión* del pensamiento sobre el Buen Vivir, con un aumento exponencial de los trabajos divulgados que tienen como autores a diferentes intelectuales andinos (Ramírez, 2010; García-Linera, 2010; Acosta, 2010a; Albó, 2010; Macas, 2010a; Chancosa, 2010; Choquehuanca, 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Dávalos, 2011; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Quijano, 2011...), a otros intelectuales latinoamericanos (Escobar, 2009; Esteva, 2009; Boff, 2009; Harnecker, 2010; Borón, 2010; Gudynas, 2011a; Lander, 2013...) e, incluso, a intelectuales europeos (Tortosa, 2009; Santos, 2010; Houtart, 2010...).

Como resultado de la proliferación de estos trabajos, el espectro intelectual del Buen Vivir se ha ido haciendo más complejo y ello amerita que se arroje luz sobre el mismo, ya que no parece que exista un *mainstream* sobre el Buen Vivir; de hecho, muchas de las aportaciones sobre el Buen Vivir responden a lógicas de pensamiento muy diferentes (Hidalgo-Capitán, 2012). Precisamente, dados los diferentes enfoques de la concepción del Buen Vivir, hemos definido como nuestro objeto de estudio el pensamiento sobre el Buen Vivir, centrándonos en el análisis de sus diferentes corrientes.

Sobre dicho objeto delimitado de estudio nos hemos formulado la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son las diferentes concepciones que pueden identificarse dentro del pensamiento sobre el Buen Vivir? Para responder a dicha pregunta nos hemos planteado, como objetivo general, explorar la diversidad del pensamiento sobre el Buen Vivir. Y hemos hecho esto partiendo de la hipótesis de que el pensamiento sobre el Buen Vivir se articula en varias corrientes diferentes.

El objetivo general de este trabajo es pues explorar la diversidad del pensamiento sobre el Buen Vivir. Sin embargo, hemos optado por descomponer el mismo en dos objetivos más específicos, a saber: i) elaborar una tipología de corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir; y ii) constatar la existencia de dichas corrientes por medio de la elaboración y el análisis de los mapas cognitivos de tres de los principales referentes intelectuales sobre dicho tema.

Para elaborar la tipología de corrientes de pensamiento nos hemos basado en el enfoque de los “paradigmas competitivos” (Hunt, 1989), en lugar de optar por la clasificación dicotómica de ortodoxia y heterodoxia (Bustelo, 1998). Entendemos que los paradigmas competitivos se articulan en torno a planteamientos metodológicos e ideológicos diferenciados (Hidalgo-Capitán, 1998). Así, se ha realizado una intensa labor de recopilación de más de 400 referencias bibliográficas de la literatura sobre el Buen Vivir. Para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales del pensamiento sobre el Buen Vivir (autores, centros, revistas y editoriales), se han revisado sus principales contribuciones y se han extraído de ellas las principales aportaciones. De dicho trabajo han emergido tres corrientes de pensamiento: la indigenista, la socialista y la posdesarrollista.

La constatación de la existencia de la citada tipología parte de la premisa de que el pensamiento sobre el Buen Vivir puede ser considerado como un fenómeno que se manifiesta ante nosotros y que, por tanto, puede ser captado por medio de la elaboración y el análisis de los mapas cognitivos de los pensadores (Axelrod, 1976; Doryan, 1990; Kim, 2005). Así, hemos captado el pensamiento de tres intelectuales representativos de las tres corrientes del Buen Vivir identificadas: Pablo Dávalos (indigenista), René Ramírez (socialista) y Alberto Acosta (posdesarrollista).

Un mapa cognitivo puede definirse como una representación gráfica del sistema de creencias de un sujeto en relación con un determinado tema, que pretende captar la estructura de las relaciones causales que forman parte del pensamiento de dicho sujeto y generar las consecuencias que se derivan de esa estructura. Cuando dicho asunto es de naturaleza política, el mapa cognitivo expresa creencias e intenciones políticas del sujeto, por lo que dicha técnica ha sido

Partiendo de que existen diferentes corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir se pueden clasificar los trabajos en tres grupos diferenciados, a modo de paradigmas competitivos: el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo.

utilizada, entre otras cosas, para captar las estrategias de desarrollo económico de diferentes líderes políticos (Doryan, 1990: 132-134)¹.

Los mapas cognitivos del pensamiento sobre el Buen Vivir han sido elaborados a partir de los textos de las transcripciones parciales de tres entrevistas semiestandarizadas, con matices de entrevistas a expertos, con preguntas abiertas, de confrontación y guiadas por la teoría; estas últimas basadas en los criterios de caracterización de las escuelas de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán, 2011: 285-287). La elección de una misma entrevista, en lugar de un texto redactado por cada autor, nos permitió disponer de unos documentos de partida relativamente homogéneos de los que captar mejor las diferencias del pensamiento de dichos autores. La selección de los autores, todos ecuatorianos, se debió a que se trata de tres de los autores más citados por la literatura sobre el tema, y a que en Ecuador se identifican claramente las tres corrientes de pensamiento que se van a estudiar. No obstante, si bien los mapas cognitivos han sido elaborados a partir de dichas entrevistas, se han utilizado también los documentos más citados de dichos autores como referencias para determinar la relevancia de determinados conceptos.

Respecto del análisis comparado (Sartori y Morlino, 1991) de las corrientes de pensamiento a partir de los mapas cognitivos, se han identificado semejanzas y diferencias entre el pensamiento de los tres intelectuales. Ello nos ha permitido constatar que la pertenencia de aquellos a las diferentes corrientes identificadas en la tipología produce concepciones diferenciadas sobre el Buen Vivir.

Una tipología de corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir

Partiendo de nuestra hipótesis de que existen diferentes corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir, y a partir de las diferencias ideológicas y metodológicas de las aportaciones teóricas analizadas, se clasificarán dichos trabajos en tres grupos diferenciados, a modo de paradigmas competitivos. Dichos paradigmas serían el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo.

a) *La corriente indigenista del Buen Vivir*

La corriente indigenista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la

construcción del Buen Vivir, así como a los elementos espirituales de la cosmovisión andina (la Pachamama y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas...). Hablan del *Sumak Kawsay* (o *Suma Qamaña*) y no del Buen Vivir, por entender que este último concepto ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *Sumak Kawsay* (Macas, 2010b; Maldonado, 2010) y ha sido además aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales (Oviedo, 2011: 174-6). Aspiran a “(re) crear” (Dávalos, 2008b) en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico comunitario (Simbaña, 2011) o de “comunismo primitivo” (Oviedo, 2011: 203; Chuji, 2010). Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento indígena tradicional (ancestral, originario o premoderno). Entre sus principales representantes estarían los líderes indigenistas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos, *quechuas* peruanos y algunos intelectuales indigenistas mestizos y blancos (Viteri, 2002; Yampara, 2001; Medina, 2001; Rengifo, 2002; Pacari, 2009; Albó, 2010; Macas, 2010a; Chancosoa, 2010; Choquehuanca, 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Dávalos, 2011; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Simbaña, 2011...).

Para los indigenistas, el *Sumak Kawsay* es y debe ser una filosofía de vida basada en las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, es decir, es y debe ser parte de la cosmovisión andina (Macas, 2010a; Maldonado, 2010; Oviedo, 2011). Esto coloca al *Sumak Kawsay* en un marco de referencia cultural que ya existía antes de la aparición del modernismo en la cultura occidental y que podríamos denominar como “premoderno” (ancestral, originario, andino, indígena...). Dicho marco se caracteriza, entre otras cosas, por conceder una gran importancia a los elementos espirituales de la vida y del conocimiento (por ejemplo, Estermann, 2006).

La mayoría de los intelectuales de la corriente indigenista coinciden en señalar que la traducción de *Sumak Kawsay* como Buen Vivir es incorrecta, ya que si bien *sumak* significa “lo bueno” y “lo que está bien”, también significa “lo pleno” y “lo completo”, por lo que la traducción más correcta de *Sumak Kawsay* sería la de “Vida Plena” o “Vida en Plenitud”. De hecho, algunos autores (Macas, 2010b; Maldonado, 2010) sostienen que el Buen Vivir es el equivalente de la expresión *kichwa* “*Alli Kawsay*” ya que *alli* tiene el significado de “lo bueno”, pero no de “lo pleno”; por eso, asocian el Buen Vivir con una forma

Para los intelectuales indigenistas, el *Sumak Kawsay* es una “alternativa al desarrollo”, porque parten del rechazo al modernismo como marco cultural de referencia, y el desarrollo es un elemento del modernismo. El concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina.

de vida a la que se le ha cercenado la dimensión espiritual, propia de la cultura indígena, asociando así dicho concepto a un bienestar material (Oviedo, 2011: 177).

Para los intelectuales indigenistas, el *Sumak Kawsay* es claramente una “alternativa al desarrollo” (Viteri, 2003), porque parten del rechazo al modernismo como marco cultural de referencia, y el desarrollo es un elemento del modernismo. El concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina (Viteri, 2002), por lo que el *Sumak Kawsay* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a este.

b) La corriente socialista del Buen Vivir

La corriente socialista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la gestión política estatal del Buen Vivir, así como a los elementos relativos a la equidad social, dejando en un segundo plano las cuestiones ambientales, culturales e identitarias. Hablan de “Socialismo del *Sumak Kawsay*” (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) y del “Socialismo Comunitario Andino” (García-Linera, 2010), más que de Buen Vivir, como una variante andina del socialismo, y entienden que este concepto va más allá de un planteamiento indígena y debe ser completado con aportaciones del pensamiento neomarxista, tales como el Socialismo del Siglo XXI (Dieterich, 2002), Revolución Ciudadana (Alianza PAÍS, 2006), Revolución Bolivariana (Izarra ...[et al], 2004), Economía Social y Solidaria (Coraggio, 2007), resistencia a la globalización (Amín y Houtart, 2002)... Aspiran a construir, tras controlar el Estado, un “biosocialismo republicano” o “bioigualitarismo ciudadano” (Ramírez, 2010), o un “socialismo comunitario” (García-Linera, 2010), como un nuevo sistema socioeconómico poscapitalista. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento neomarxista moderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales latinoamericanos y europeos de tradición neomarxista y políticos socialistas de los gobiernos de Ecuador y Bolivia (Coraggio, 2007; García-Linera, 2010; Ramírez, 2010; Páez, 2010; Patiño, 2010; Harnecker, 2010; Borón, 2010; Santos, 2010; Houtart, 2010; Pomar, 2010; SENPLADES, 2009 y 2011...).

Para la mayoría de los intelectuales socialistas que han reflexionado sobre el Buen Vivir, esta es una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza (Ramírez, 2010; Patiño, 2010; Harnecker, 2010). Y esto coloca el Buen Vivir en un marco

Para los intelectuales socialistas, el Buen Vivir es un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (posneoliberal y poscapitalista) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (Socialismo del Siglo XXI, Socialismo del *Sumak Kawsay*, Socialismo Comunitario...).

cultural de referencia occidental y moderno; es decir, lo coloca dentro del modernismo. Dicho marco se caracteriza por el uso de la razón como elemento central del comportamiento humano y del conocimiento (por ejemplo, Habermas, 1985).

De hecho, la corriente socialista asocia el Buen Vivir con un aumento del “bienestar subjetivo de carácter tangible” e “intangible” (“satisfacción de necesidades”, “calidad de vida”, “florecimiento saludable en paz y armonía con la naturaleza”...) (Ramírez, 2010: 21) y, en cierto modo, lo relaciona con la vida buena griega (socrática, platónica y aristotélica) (Oviedo, 2011: 181-182). Ello es consustancial a un socialismo que aspira a la equidad y a la erradicación de la pobreza a partir de políticas redistributivas; sin embargo, hay quienes consideran que dicha preocupación, lejos de plantear una alternativa al desarrollo, o ir más allá del desarrollo, no es más que un “desarrollismo senil” (Martínez-Allier, 2010).

Para los intelectuales socialistas, el Buen Vivir es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (posneoliberal y poscapitalista) (Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (Socialismo del Siglo XXI, Socialismo del *Sumak Kawsay*, Socialismo Comunitario...). El Buen Vivir, así entendido, ha sido catalogado como “desarrollismo” por sus críticos, en su mayoría ecologistas y posdesarrollistas (Martínez-Allier, 2010; Svampa, 2011), pero también anarquistas (Rodríguez, 2011).

c) *La corriente posdesarrollista del Buen Vivir*²

La corriente posdesarrollista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la preservación de la naturaleza y a la construcción participativa del Buen Vivir, con la inclusión de aportes diversos procedentes de los diferentes movimientos sociales. Hablan del Buen Vivir, más que del *Sumak Kawsay*, y lo entienden como una propuesta que va “más allá del desarrollo” (Lang y Mokrani, 2011) y como una “utopía por (re)construir” (Acosta, 2010a), asumiendo que la participación de los ciudadanos no solo debe darse en la implementación del Buen Vivir, sino también en la definición del propio concepto (Acosta, 2010b); concepto que se conforma como un *collage* posmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, teólogo-liberacionistas, descolonialistas... Aspiran a construir

Al igual que los intelectuales indigenistas, los posdesarrollistas también niegan el desarrollo. No quieren ya otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo.

múltiples sociedades que vivan cada una bajo un Buen Vivir propio, que cobraría significado solo en el seno de cada sociedad. Dicha corriente estaría vinculada con el pensamiento constructivista posmoderno. Entre sus principales representantes estarían intelectuales progresistas latinoamericanos y europeos vinculados con el ecologismo y con otros movimientos sociales (León, 2008; Tortosa, 2009; Escobar, 2009; Esteva, 2009; Carpio, 2009; Quintero, 2009; Quirola, 2009; Gudynas, 2009a, 2009b, 2011a y 2011b; Acosta, 2010a, 2010b, 2011 y 2012; Boff, 2009; Quijano, 2011; Lang, 2011; Prada, 2011; Svampa, 2011; Aguinaga...[et al], 2011; Vega, 2011; Vega, 2012; Lander, 2013...).

Para la mayoría de los intelectuales posdesarrollistas que han reflexionado sobre el Buen Vivir (Escobar, 2009; Esteva, 2009; Acosta, 2010b; Gudynas, 2011a y 2011b) esta es una propuesta por construir de manera participativa con aportaciones intelectuales de marcos de referencias muy diversos, unos premodernos (como las tradiciones ancestrales indígenas), otros modernos (como el socialismo neomarxista) y otros posmodernos (como el ecologismo profundo o el feminismo posmoderno), conformando una suerte de *collage* posmoderno (Oviedo, 2011: 237-238); *collage* en el que todo cabe y en el que el tiempo y el espacio pueden comprimirse a discreción, en un marco virtual, para crear significados. Esto coloca el Buen Vivir en un marco cultural de referencia occidental y posmoderno; es decir, lo coloca dentro del posmodernismo. Dicho marco se caracteriza por el rechazo de los metarrelatos y de la autoridad intelectual y científica y por la defensa de la hibridación y de la cultura popular, lo que implícitamente supone el cuestionamiento de la racionalidad y la aceptación de la irracionalidad (las creencias, los sentimientos, la magia, el más allá...) (por ejemplo, Lyotard, 1979).

Los teóricos de la corriente posdesarrollista prefieren usar la expresión Buen Vivir en lugar de *Sumak Kawsay*, como una forma de apropiación de este concepto indígena, que hacen suyo en su acepción básica y que tratan de llenarlo de significado por medio de un proceso participativo de "(re)construcción" de una "utopía" (Acosta, 2010a) "en el camino del post-desarrollo" (Acosta, 2010b). Dicho proceso, si bien desvirtúa la esencia indígena y ancestral del Buen Vivir, lo dota de una mayor riqueza conceptual y lo hace aceptable

para otros ciudadanos, que, aunque respetan los postulados y las creencias indígenas, no desean renunciar a los suyos propios; es decir, no desean ser indigenizados.

Al igual que los intelectuales indigenistas, los posdesarrollistas también niegan el desarrollo. Como posmodernistas, rechazan los metarrelatos y las verdades y recetas universales, y el concepto de desarrollo lleva implícito el metarrelato universalizante del desarrollo como camino y destino que deben seguir y alcanzar todos los países. No quieren ya otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo; y una de esas estrategias sería el Buen Vivir, que se configura así como una “alternativa al desarrollo” (Acosta, 2010b y 2012) y como un camino que conduce “más allá del desarrollo” (Lang y Mokrani, 2011).

Tres mapas cognitivos del pensamiento sobre el Buen Vivir

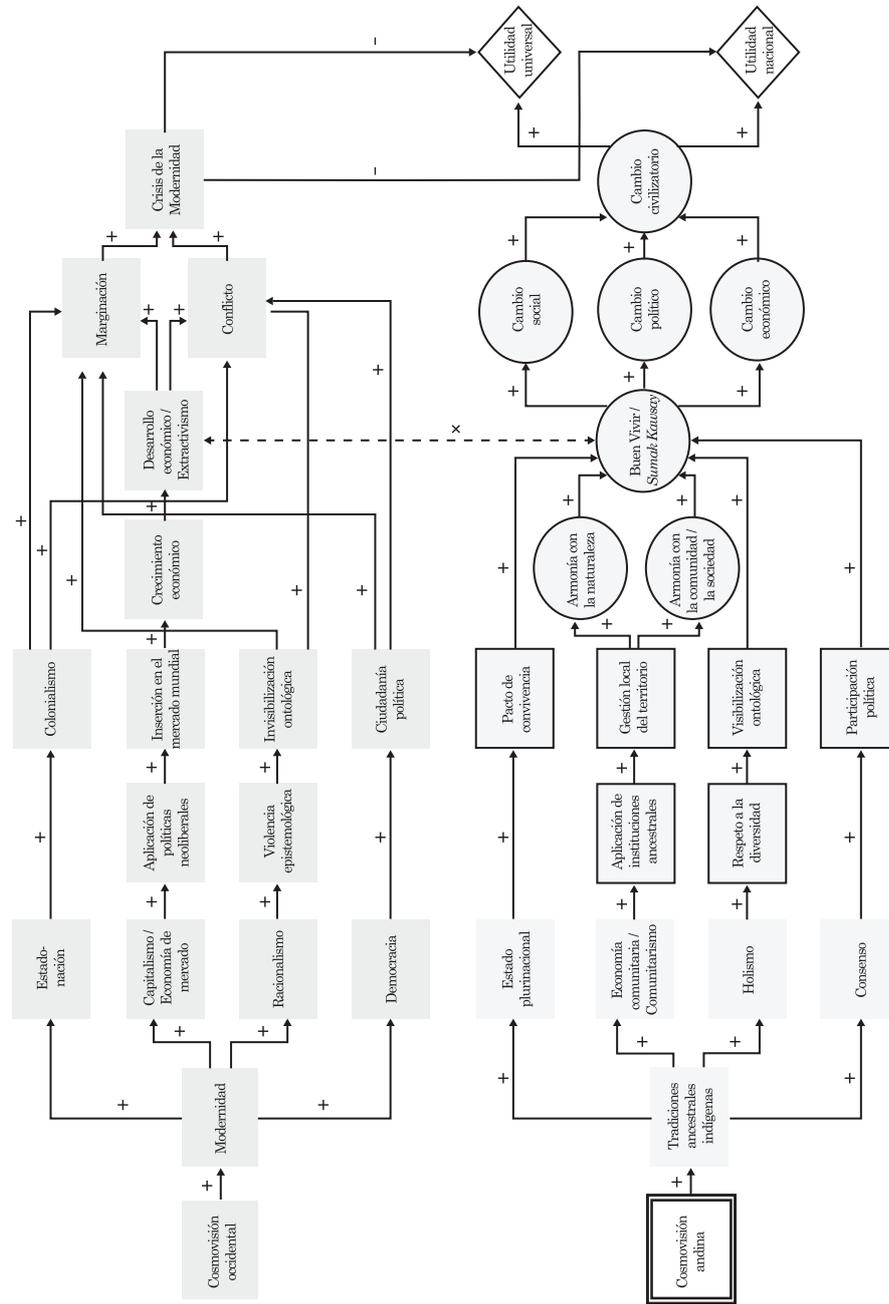
Para constatar la consistencia de la tipología de corrientes elaborada, a continuación se presentan los mapas cognitivos de un intelectual indigenista (Pablo Dávalos, Gráfico 1), un intelectual socialista (René Ramírez, Gráfico 2) y un intelectual posdesarrollista (Alberto Acosta, Gráfico 3), precedidos de su correspondiente leyenda (Tabla 1). Posteriormente se describen dichos mapas en el contexto del pensamiento de cada intelectual y se analizan de manera comparada.

Tabla 1
Leyenda de los mapas cognitivos

	Variable de gran diseño		Variable de propuesta		Relación causal positiva
	Variable de política		Variable de diagnóstico		Relación causal negativa
	Variable de objetivo		Variable de riesgos		Relación evolutiva
	Variable de utilidad		Variable de evolución		Relación de oposición
	Variable periférica				Relación de equivalencia

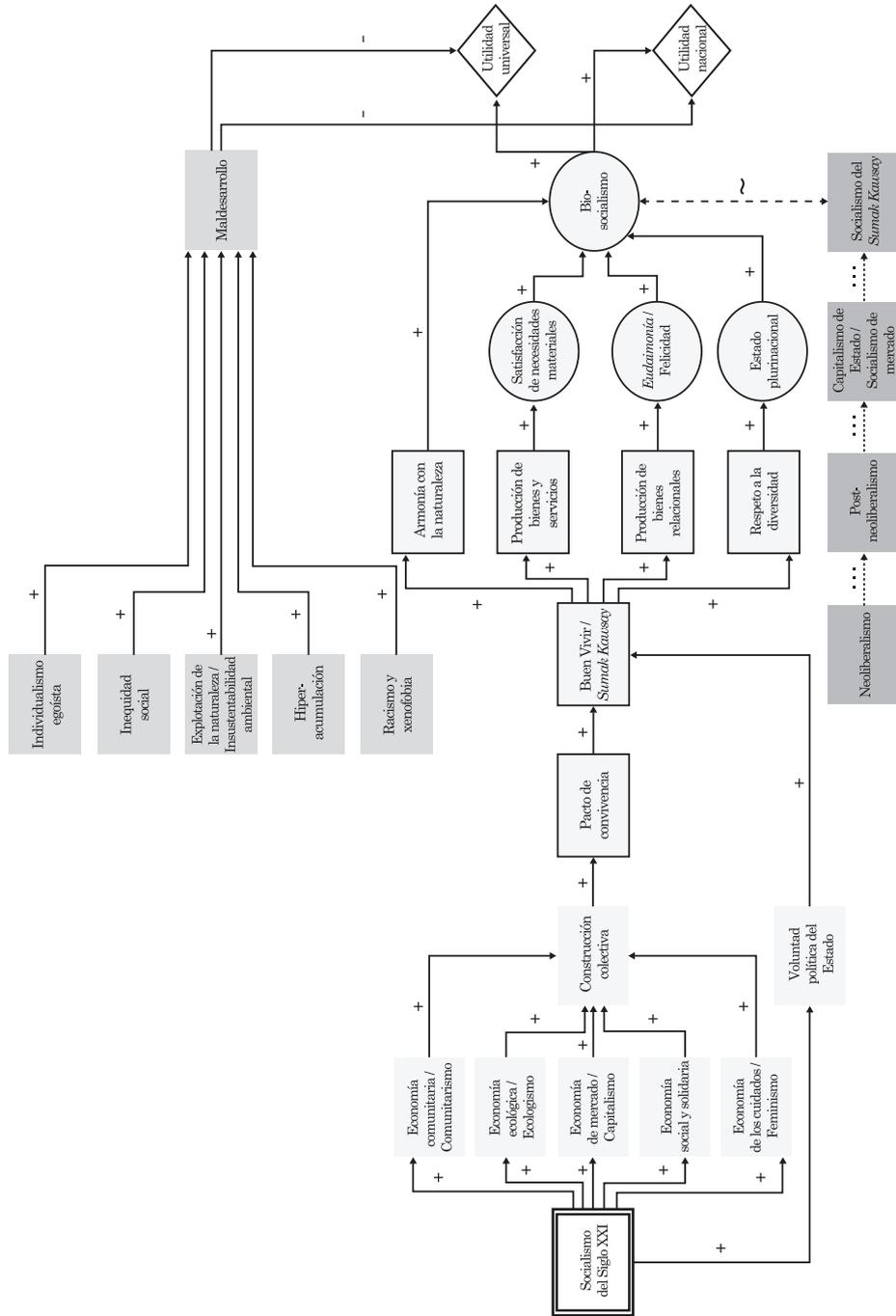
Fuente: elaboración propia.

Gráfico 1
Mapa cognitivo de Pablo Dávalos sobre el Buen Vivir



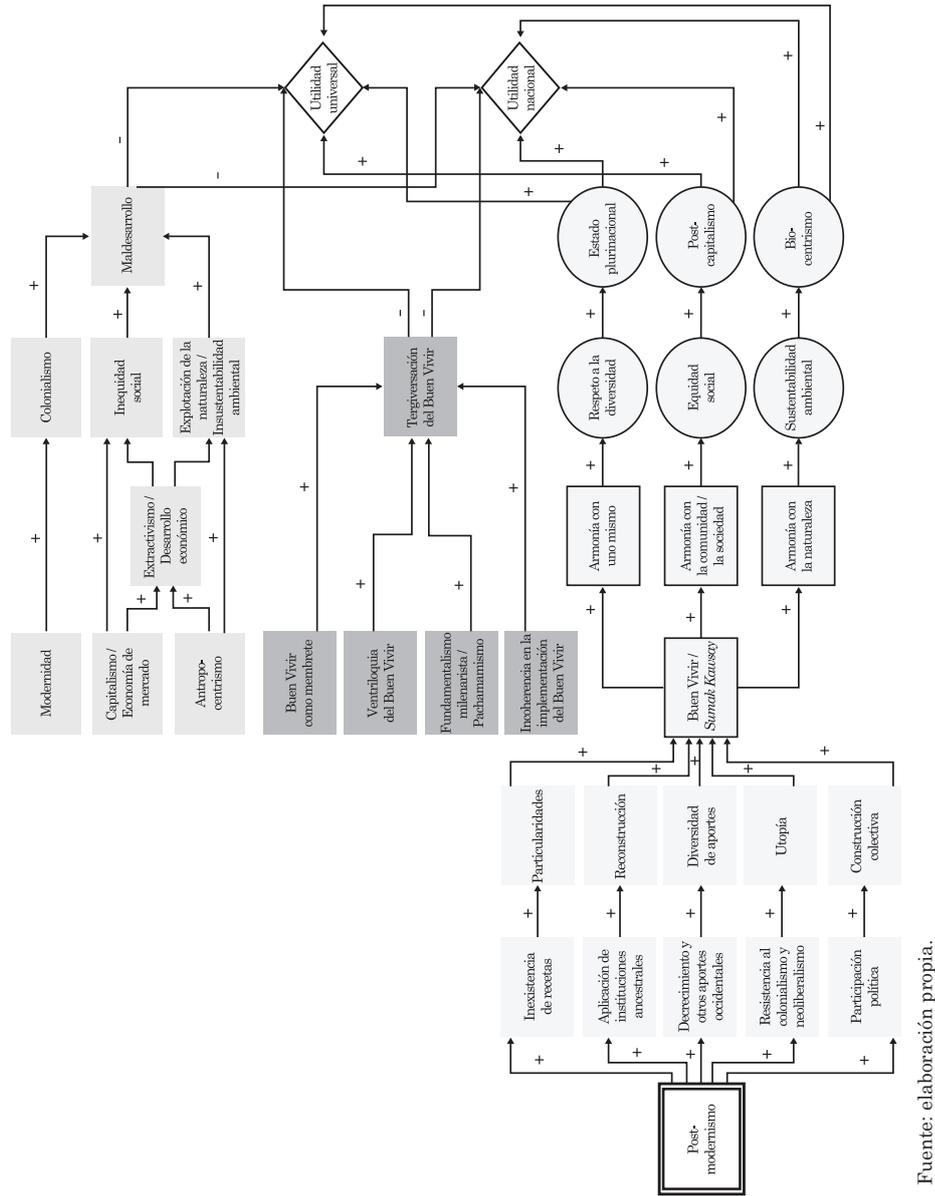
Fuente: elaboración propia.

Gráfico 2
Mapa cognitivo de René Ramírez sobre el Buen Vivir



Fuente: elaboración propia.

Gráfico 3
Mapa cognitivo de Alberto Acosta sobre el Buen Vivir



Fuente: elaboración propia.

a) Pablo Dávalos y su mapa cognitivo

Pablo Dávalos Aguilar es un economista y político progresista ecuatoriano, nacido en Quito en 1963. Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (desde 2000). Fue Subsecretario General de Economía (2005)³ cuando Rafael Correa era Ministro de esa cartera durante el Gobierno de Alfredo Palacio. Ha sido también asesor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), asesor científico del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “*Amautay Wasi*” (UIAW), y coordinador del grupo de trabajo “Movimientos Indígenas en América Latina” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Asesoró a la CONAIE en sus propuestas a la Asamblea Constituyente en 2007 y 2008, entre las que se incluía el Buen Vivir. Pese a no ser indígena, es un mestizo indigenizado y es uno de los referentes intelectuales del movimiento indígena ecuatoriano.

Entre sus publicaciones sobre el Buen Vivir (Dávalos, 2008a, 2008b y 2011) destaca el capítulo del libro denominado “*Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud)” (Dávalos, 2011), del que se puede extraer la siguiente cita como representativa de su pensamiento: “La noción de *Sumak Kawsay* (o *Suma Qamaña*, en *aymara*), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y de Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político e histórico. Esta noción que ha sido traducida como ‘Buen Vivir’, pero cuya acepción más pertinente sería ‘Vida en plenitud’, ha sido retomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su socialidad como su relación con la naturaleza. En la recuperación de sus formas ancestrales de convivencia, los pueblos indígenas han encontrado, de una parte, las formas políticas de resistencia al capitalismo y a la modernidad y, de otra, las alternativas a ese mismo sistema capitalista” (Dávalos 2011: 201).

El mapa cognitivo de Pablo Dávalos (Gráfico 1) aparece articulado en dos grandes bloques: el diagnóstico de la situación socioeconómica nacional y la propuesta política del Buen Vivir. Bloques que se encuentran vinculados por la oposición que se establece entre el concepto de desarrollo económico (extractivismo) y el concepto de Buen Vivir (*Sumak Kawsay*).

Dávalos parte de un diagnóstico de la situación socioeconómica nacional (aplicable al Ecuador, pero también a otros países andinos)

que se fundamenta en la cosmovisión occidental, de la que deriva la modernidad como marco cultural de referencia. Modernidad que se concreta en el Estado-nación, el capitalismo (economía de mercado), el racionalismo y la democracia. El Estado-nación terminó generando el colonialismo sobre los pueblos indígenas. El capitalismo propició la aplicación de políticas neoliberales que permitieron la inserción nacional en el mercado mundial, generando con ello un proceso de crecimiento económico, que a su vez es fundamento del modelo de desarrollo económico denominado extractivismo (basado en la extracción de recursos naturales). El racionalismo, por su parte, aplicado a otras culturas, generó violencia epistemológica, la cual terminó propiciando la invisibilización ontológica de los pueblos indígenas. Por su parte, la democracia generó la ciudadanía política (basada en el ejercicio del derecho al voto y en la toma de decisiones por mayoría). Todos estos elementos, colonialismo, extractivismo, invisibilización ontológica y ejercicio de ciudadanía política, terminaron generando la marginación de una parte de la sociedad nacional (en particular de los pueblos indígenas) e innumerables conflictos sociales. Marginación y conflicto que desembocaron en la crisis de la modernidad, la cual perjudica la utilidad nacional y la utilidad universal.

Por oposición a este diagnóstico, Dávalos articula su propuesta política fundamentada en la cosmovisión andina, de la que derivan las tradiciones ancestrales indígenas. Tradiciones que se concretan en el Estado plurinacional, en la economía comunitaria (comunitarismo), en el holismo y en el consenso. El desarrollo del Estado plurinacional obliga a aplicar un pacto de convivencia entre los diferentes pueblos de dicho Estado. La economía comunitaria permite la aplicación de instituciones ancestrales, que a su vez favorecen la gestión local del territorio, generando con ello armonía con la naturaleza y armonía con la comunidad (la sociedad). El holismo, por su parte, permite el respeto a la diversidad cultural, que a su vez permite la visibilización ontológica de los pueblos indígenas. Mientras que el consenso contribuye a la participación política de todos los individuos en un plano de igualdad. Así, pacto de convivencia, armonía con la naturaleza, armonía con la comunidad, visibilización ontológica y participación política terminan configurando el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*). Y la implementación del Buen Vivir implica un cambio social, un cambio político y un cambio económico. Cambios que, a su vez, terminarán generando un cambio civilizatorio que beneficiará la utilidad nacional y la utilidad universal.

b) René Ramírez y su mapa cognitivo

René Ramírez Gallegos es un economista (Maestro en Economía) y político progresista ecuatoriano, nacido en Quito en 1975. Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (1998-2000) y de FLACSO - Ecuador (2005-2006). Es uno de los fundadores y miembro del Movimiento Alianza PAÍS (desde 2006). Ha sido Subsecretario General de Planificación y Desarrollo (2001-2008), Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo (2008-2011) y Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (2011-2013), bajo la Presidencia de Rafael Correa. Fue el inspirador y el coordinador del equipo que redactó el Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013). Está considerado como el ideólogo principal de la Revolución Ciudadana del Ecuador liderada por Rafael Correa.

Entre sus publicaciones sobre el Buen Vivir (Ramírez, 2008, 2010 y 2012) destaca su breve libro *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (Ramírez, 2010), del que extraemos la siguiente cita como representativa de su pensamiento:

“En el caso ecuatoriano, si pensamos en momentos históricos, podríamos especular que primero es necesario construir una sociedad posneoliberal -primera etapa que están intentando vivir algunos países de América Latina-, luego un capitalismo popular o socialismo de mercado y finalmente un biosocialismo republicano” (Ramírez, 2010: 23).

“El nuevo pacto de convivencia de la Constitución de 2008, el socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano, recupera una ética de convivencia (...). En este sentido, una primera arista de la propuesta es reducir tales brechas a través de procesos de (re) distribución de los beneficios del desarrollo, asumiendo la falsedad de la “tesis de la abundancia”, mediante el reconocimiento de la justicia intergeneracional y considerando como sujeto de derecho a la naturaleza” (Ramírez, 2010: 43).

El mapa cognitivo de René Ramírez (Gráfico 2) se articula en tres bloques: el diagnóstico de la situación socioeconómica nacional; la propuesta política de Buen Vivir; y las fases de la transición hacia el Buen Vivir.

El diagnóstico de Ramírez se basa en el individualismo egoísta, la inequidad social, la explotación de la naturaleza (insustentabilidad ambiental), la hiper-acumulación y el racismo y la xenofobia, los cuales han terminado generando un *maldesarrollo*, que perjudica la utilidad nacional y la utilidad universal.

Para corregir esa situación, Ramírez formula una propuesta política inspirada en el Socialismo del Siglo XXI. Bajo este marco de referencia, propone combinar elementos de economía comunitaria (comunitarismo), economía ecológica (ecologismo), economía de mercado (capitalismo), economía social y solidaria, y economía de los cuidados (feminismo), para generar un proceso de construcción colectiva que contribuya a un pacto de convivencia. Dicho pacto de convivencia, junto con la voluntad política del Estado (derivada del Socialismo del Siglo XXI), contribuirá a la implementación del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*); el cual permitirá la armonía con la naturaleza, la producción de bienes y servicios, la producción de bienes relacionales (amistad, amor, participación, cultura, muerte digna...) y el respeto a la diversidad. La producción de bienes y servicios contribuirá a la satisfacción de necesidades materiales. La producción de bienes relacionales contribuirá a la *eudaimonía* (felicidad). Mientras que el respeto a la diversidad contribuirá a la conformación del Estado plurinacional. Así, las políticas de armonía con la naturaleza, la satisfacción de necesidades materiales, la *eudaimonía* y el Estado plurinacional contribuirán a la construcción del biosocialismo, el cual beneficiará la utilidad nacional y la utilidad universal.

Para Ramírez, dicho biosocialismo es equivalente al socialismo del *Sumak Kawsay*, que será la cuarta fase de un proceso evolutivo que parte del neoliberalismo y continúa con el posneoliberalismo, tras el cual vendría una fase de capitalismo de Estado (socialismo de mercado) previa al citado socialismo del *Sumak Kawsay*.

c) Alberto Acosta y su mapa cognitivo

Alberto Acosta Espinosa es un economista y político progresista ecuatoriano, nacido en Quito en 1948. Profesor-investigador de FLACSO - Ecuador (1996-2000 y desde 2008). Fue uno de los fundadores y principales dirigentes del Movimiento Alianza PAÍS (2006-2009), Ministro de Energía y Minas (2007) en el primer gobierno de Rafael Correa, Asambleísta Constituyente por Acuerdo PAÍS (2007-2008), Presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador (2007-2008)⁴ y candidato a la Presidencia de la República del Ecuador por la Unidad Plurinacional (MPD - *Pachakutik*) (2013). Bajo su impulso, como Presidente de la Asamblea Constituyente, tuvieron lugar los debates que permitieron incluir el Buen Vivir como precepto constitucional. Está considerado como el intelectual de referencia de los movimientos sociales de izquierda en Ecuador.

Entre sus publicaciones sobre el Buen Vivir (Acosta, 2010a, 2010b, 2011 y 2012) destaca su breve libro *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo* (Acosta, 2011), del que se ha extraído la siguiente cita como representativa de su pensamiento: “El Buen Vivir, en tanto propuesta en construcción, cuestiona el concepto occidental de bienestar, y en tanto propuesta de lucha, enfrenta la colonialidad del poder. Entonces, sin minimizar este aporte desde los marginados, hay que aceptar que la visión andina no es la única fuente de inspiración para impulsar el Buen Vivir. Incluso desde círculos de la cultura occidental se han levantado, y ya desde tiempo atrás, muchas voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena y viceversa. El concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas... (Acosta, 2011: 13).

El mapa cognitivo de Alberto Acosta (Gráfico 3) se articula en tres bloques: el diagnóstico de la situación socioeconómica nacional; la propuesta política del Buen Vivir; y los riesgos que amenazan el Buen Vivir.

Para Acosta, modernidad, capitalismo (economía de mercado) y antropocentrismo están en la base de su diagnóstico de la situación socioeconómica nacional. De la combinación del capitalismo (economía de mercado) y el antropocentrismo surgió el extractivismo (como modelo de desarrollo económico). Y así, capitalismo y extractivismo generaron inequidad social, por un lado; mientras que antropocentrismo y extractivismo generaron explotación de la naturaleza (insustentabilidad ambiental), por otro lado; al tiempo que la modernidad generó el colonialismo. Y colonialismo, inequidad social y explotación de la naturaleza generaron el *maldesarrollo* que perjudicó tanto a la utilidad nacional como la utilidad universal.

La propuesta política de Acosta parte del posmodernismo como marco cultural de referencia, del que se derivan la inexistencia de recetas universales, la posibilidad de aplicación de instituciones ancestrales, la propuesta del decrecimiento y otros aportes occidentales, la resistencia al colonialismo y al neoliberalismo y el aumento de la participación política. La inexistencia de recetas universales contribuye a la búsqueda de particularidades (soluciones específicas para cada territorio). La aplicación de instituciones ancestrales andinas permite la reconstrucción de formas de vida tradicionales. El

decrecimiento y otros aportes occidentales favorecen la utilización de una gran diversidad de aportes. La resistencia al colonialismo y al neoliberalismo contribuye a la búsqueda de una utopía. Mientras que la participación política favorece un proceso de construcción colectiva. Así, las particularidades territoriales, la reconstrucción de formas de vida tradicionales, la diversidad de aportes, la búsqueda de una utopía y la construcción colectiva se combinarían para implementar la estrategia política del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*). De dicha estrategia se derivarían políticas de armonía con uno mismo, de armonía con la comunidad (con la sociedad) y de armonía con la naturaleza. La armonía con uno mismo permitiría el respeto a la diversidad cultural, la que conduciría a un Estado plurinacional. La armonía con la comunidad contribuiría a la equidad social, de la que se derivaría el poscapitalismo (sociedad poscapitalista). Y la armonía con la naturaleza favorecería la sustentabilidad ambiental, que contribuiría al biocentrismo (sociedad biocéntrica). Y tanto el Estado plurinacional, como el poscapitalismo y el biocentrismo favorecen la utilidad nacional y la utilidad universal.

Acosta también advierte sobre los peligros que acechan al Buen Vivir. Así, el Buen Vivir podría convertirse en un membrete (vacío de contenido), podría sufrir un proceso de ventriloquia (ser llenado de contenido por agentes ajenos a la realidad social de donde surge), caer en un fundamentalismo milenarista (*pachamamismo*) o ser implementado de forma incoherente. Todos estos riesgos podrían conducir a una tergiversación del sentido del Buen Vivir, perjudicando con ello tanto la utilidad nacional como la utilidad universal.

d) Análisis comparado de los tres mapas cognitivos

Pese a tratarse de tres mapas cognitivos elaborados a partir de una misma entrevista a tres pensadores sobre el Buen Vivir, y pese al perfil similar de dichos intelectuales (los tres son economistas, los tres son políticos, los tres son académicos, los tres son ideológicamente progresistas, los tres han sido colaboradores muy cercanos del Presidente ecuatoriano Rafael Correa...), los citados mapas reflejan profundas diferencias entre sí. Dichas diferencias son más acentuadas entre Dávalos y los otros dos, que entre Ramírez y Acosta, cuyos planteamientos presentan más similitudes; debe tenerse en cuenta que, mientras Dávalos nunca formó parte de Alianza PAÍS, Ramírez y Acosta habían sido dos de los fundadores de dicha coalición y

redactores del *Plan de Gobierno del Movimiento PAÍS* en 2006, en el que se incluían ya referencias al Buen Vivir.

Téngase en cuenta también que durante el período de elaboración de la Constitución de Ecuador (2007-2008), cuando el Buen Vivir irrumpe en el debate político ecuatoriano, se había conformado una gran coalición bajo las siglas de Acuerdo PAÍS, que a su vez mantenía una alianza política con el *Pachakutik*, principal partido indigenista ecuatoriano. Así, el proceso constituyente ecuatoriano propició una confluencia de intereses entre los principales líderes del movimiento indígena, de otros movimientos sociales (ecologistas, feministas, pacifistas, sindicalistas, cristianos de base...) y de partidos tradicionales de izquierda (socialistas, comunistas...). Luego, durante el período constituyente, o al menos durante los primeros meses, los tres pensadores entrevistados se encontraban ideológicamente muy próximos; aunque al finalizar la redacción de la Constitución las distancias se habían hecho mayores, al igual que las del movimiento indigenista, el movimiento Alianza PAÍS y otros movimientos sociales alineados con el posdesarrollismo.

El mapa cognitivo de Pablo Dávalos nos muestra claramente que su pensamiento se corresponde con la corriente indigenista del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*). Desde una perspectiva occidental, su mapa cognitivo es relativamente complejo porque su pensamiento está parcialmente inspirado en un marco epistemológico indígena; toma la cosmovisión andina como variable de gran diseño; refleja una concepción del Buen Vivir (como propuesta política) por oposición al desarrollo económico⁵, identificado con el extractivismo (como diagnóstico); y plantea como objetivo principal un cambio civilizatorio. Dicho mapa refleja además el perfil intelectual de su autor como académico (violencia epistemológica, invisibilización ontológica...).

El mapa cognitivo de René Ramírez nos muestra claramente que su pensamiento se corresponde con la corriente socialista del Buen Vivir. Desde una perspectiva occidental, su mapa cognitivo es de fácil comprensión porque su pensamiento está inspirado en un marco epistemológico occidental; toma el Socialismo del Siglo XXI como variable de gran diseño; refleja una concepción del Buen Vivir (como propuesta política) opuesta al *maldesarrollo* (como diagnóstico); y plantea como objetivo principal la consecución del socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo. Dicho mapa refleja el perfil institucional de su autor como gestor público (pacto de convivencia, voluntad política del Estado...).

Para los indigenistas, el Buen Vivir es un ideal de vida (vida en plenitud) inherente a su cosmovisión, mientras que para los socialistas y posdesarrollistas pasa a ser un instrumento para la acción política desde su institucionalización como precepto constitucional.

El mapa cognitivo de Alberto Acosta nos muestra claramente que su pensamiento se corresponde con la corriente posdesarrollista del Buen Vivir. Desde una perspectiva occidental, su mapa cognitivo también es de fácil comprensión porque su pensamiento está inspirado igualmente en un marco epistemológico occidental; toma el posmodernismo como variable de gran diseño; refleja una concepción del Buen Vivir (como propuesta política) opuesta al *maldesarrollo* (como diagnóstico); y plantea varios objetivos principales, tales como el Estado plurinacional, el poscapitalismo y el biocentrismo. Dicho mapa refleja el perfil social del autor como líder de movimientos sociales (construcción colectiva, diversidad de aportes...).

Las principales semejanzas entre los tres mapas radica en que en todos aparece un diagnóstico de la situación socioeconómica de la nación de referencia (en este caso Ecuador) sobre el que se construye la propuesta del Buen Vivir. Los tres hablan de armonía con la naturaleza, de respeto a la diversidad, de Estado plurinacional y de economía de mercado (o capitalismo). En líneas generales, los tres destacan el origen indígena del concepto del Buen Vivir y la importancia de la equidad social y la sostenibilidad ambiental (que son los fundamentos del Buen Vivir). A fin de cuentas, estos tres pensadores representan diversas variantes de un pensamiento de izquierda sobre el Buen Vivir, sobre el que tienen ideas coincidentes y divergentes.

Así, el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) es, para Dávalos, un objetivo intermedio a alcanzar para un cambio civilizatorio, mientras que, para los otros dos, es una variable política al servicio de la consecución del biosocialismo, en el caso de Ramírez, o del Estado plurinacional, el poscapitalismo y el biocentrismo, en el caso de Acosta. Esta diferencia se debe a que para los indigenistas, el Buen Vivir es un ideal de vida (vida en plenitud) inherente a su cosmovisión, mientras que para los socialistas y posdesarrollistas pasa a ser un instrumento para la acción política desde su institucionalización como precepto constitucional.

Respecto del diagnóstico de la situación socioeconómica nacional y global, para Dávalos el perjuicio para la utilidad nacional y universal deriva de la crisis de la Modernidad, que tiene entre sus raíces el desarrollo económico (o extractivismo), junto con el colonialismo, la invisibilización ontológica y la ciudadanía política; mientras que Ramírez y Acosta coinciden en identificar el *maldesarrollo* como el principal perjuicio para la utilidad nacional y universal; aunque este diagnóstico está algo menos desarrollado en el pensamiento de

Ramírez que en el de Acosta, en el cual se incluye el extractivismo (desarrollo económico) como una de las causas de dicho *maldesarrollo*.

Por otro lado, para Ramírez, como gestor público, es muy importante el proceso de transición desde el neoliberalismo hasta el biosocialismo, y destaca las diferentes fases de la evolución de una sociedad nacional en dicho proceso. Mientras que para Acosta, como líder social y opositor al Gobierno, sus preocupaciones se centran en la tergiversación del Buen Vivir por parte del Gobierno (incoherencia en la implementación del Buen Vivir, Buen Vivir como membrete, ventriloquia del Buen Vivir) y de los indigenistas (fundamentalismo milenarista).

Conclusiones

Llegados a este punto, podemos afirmar que el pensamiento sobre el Buen Vivir se articula en tres corrientes bien diferenciadas: la indigenista, la socialista y la posdesarrollista. Dichas corrientes se corresponden con tres marcos epistemológicos diferentes: la cosmovisión andina (o pensamiento indígena ancestral), el modernismo (o pensamiento de la Modernidad) y el posmodernismo (o pensamiento de la Posmodernidad), tal y como hemos constatado por medio de la elaboración y análisis de mapas cognitivos.

Dado que tanto el modernismo como el posmodernismo son marcos de referencia propios de la cultura occidental, las similitudes entre el Buen Vivir socialista (moderno) y el Buen Vivir posdesarrollista (posmoderno) son mayores que con el Buen Vivir indigenista (ancestral), cuyo marco de referencia, la cosmovisión andina, no es occidental. No obstante, dichas corrientes son todas variantes de un pensamiento de izquierda (en términos occidentales) sobre el Buen Vivir.

A la luz del debate político que se está dando en la actualidad en Ecuador y Bolivia, y en América Latina en general, y a partir de la tipología presentada, es posible afirmar que las tres corrientes mantienen un enfrentamiento dialéctico con duras críticas a tres bandas. Así, los indigenistas acusan a los socialistas de haber desvirtuado el verdadero sentido del *Sumak Kawsay*, para convertirlo en una forma de socialismo del bienestar, eliminando así la dimensión espiritual del concepto; mientras que a los posdesarrollistas los acusan de haber vaciado de contenido el *Sumak Kawsay* para llenarlo con elementos ajenos a la cultura indígena, tales como el feminismo, el ecologismo, el sindicalismo, etc.

A la luz del debate político que se está dando en la actualidad en Ecuador y Bolivia, y en América Latina en general, y a partir de la tipología presentada, es posible afirmar que las tres corrientes mantienen un enfrentamiento dialéctico con duras críticas a tres bandas.

Los socialistas, por su parte, acusan a los indigenistas de tener un planteamiento sobre el Buen Vivir propio de un indigenismo infantil, excesivamente idealista y carente de pragmatismo, que no es útil para afrontar los problemas de una economía del siglo XXI; mientras que, por otra parte, acusan a los posdesarrollistas de adoptar una posición sobre el Buen Vivir propia de un izquierdismo y un ecologismo infantil, que antepone la conservación del medio ambiente a la satisfacción de las necesidades materiales y lucha contra la pobreza.

Y los posdesarrollistas, por otro lado, acusan a los indigenistas de tener un planteamiento sobre el Buen Vivir cercano al *pachamamismo*⁶ y de estar demasiado próximos a un fundamentalismo milenarista, que o bien impide una verdadera transformación social o aleja a otros sectores de la sociedad del Buen Vivir, al no sentirse partícipes de dichos planteamientos y considerarlos como regresivos; mientras que a los socialistas los acusan de tener una concepción neodesarrollista del Buen Vivir, que subordina el respeto a la naturaleza a la consecución de ingresos con los que financiar una transición hacia el socialismo, transición que además no cuenta con mecanismos de participación de la sociedad civil.

Esta polémica sobre el pensamiento del Buen Vivir y sobre cómo hacerlo realidad, amenaza con impedir que, en la práctica, pueda consolidarse el Buen Vivir como una forma de vida y convivencia en armonía con la naturaleza y con los demás seres humanos, tal y como recogen las Constituciones de Ecuador y Bolivia.

No obstante, pese a ello, o en parte gracias a ello, el Buen Vivir ha irrumpido con fuerza en el debate político y académico latinoamericano sobre el desarrollo. Y ello hace que en la actualidad nos encontremos en un momento histórico de relevancia similar a los vividos en América Latina durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX con la emergencia del estructuralismo latinoamericano o con los debates de la teoría de la dependencia.

Notas

(1) Los mapas cognitivos, como técnica de generación de estructuras de pensamiento, fueron desarrollados para captar el pensamiento de los individuos que conforman las élites políticas (Axelrod, 1976; Hart, 1977; Eden, 1988; Doryan, 1990; Kim, 2005; Aligica, 2006; Kim ... [et al], 2009); posteriormente se utilizaron para captar el pensamiento de organizaciones colectivas (Weick y Bougon, 1986; Carley, 1997; Matchant, 1999; Tegarden y Sheetz, 2003). Los mapas cognitivos pueden ser considerados como una

variante específica de los mapas conceptuales orientados a la captación del pensamiento de un sujeto. La técnica del “mapa cognitivo” es utilizada también en otras disciplinas, como la Pedagogía y la Psicología, como una variante del “mapa conceptual” (Llinares, 1992; Novak, 1998); también se utiliza en otras disciplinas, tales como la Arquitectura y la Geografía, como representaciones subjetivas del espacio bajo el término de “mapa mental” (Lynch, 1960; Gould, 1966); sin embargo, su forma de elaboración es diferente de la propuesta por Axelrod (1976) para las Ciencias Políticas, que es la que seguimos en este trabajo.

(2) El posdesarrollismo, como ideología que rechaza el desarrollo como propuesta política, puede considerarse como uno de los componentes del pensamiento de la posmodernidad o posmodernismo.

(3) Dávalos fue cesado por el entonces ministro de Economía, Rafael Correa, por discrepancias entre ambos.

(4) Acosta dimitió como Presidente de la Asamblea Constituyente antes de que se aprobase la Constitución, por diferencias con el Presidente de la República, Rafael Correa.

(5) Para Dávalos, el desarrollo económico (identificado también como extractivismo) termina generando perjuicios para la utilidad nacional y global.

(6) El *pachamamismo* ha sido definido desde posiciones de izquierda como una “defensa retórica de la Madre-Tierra mediante apelaciones morales y metafísicas ‘ancestrales’, a fin de evitar una reflexión en torno a cómo emprender un auténtico proceso de descolonización mental, económica y cultural” (Rodríguez, 2011: 1). El término se suele utilizar como un sinónimo despectivo de indigenista.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2010a), “El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir”, en *Retos del Buen Vivir*, Alejandro Guillén (ed.), Cuenca, PYDLOS, pp. 21-52.
- _____ (2010b), *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*, Quito, Fundación Friedrich Ebert.
- _____ (2011), “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”, en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 83-118.
- _____ (2012), *Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Abya Yala.
- Aguinaga, Margarita ...[et al] (2011), “Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo”,

- en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 55-82.
- Albó, Xabier (2010), "Suma Qamaña, Convivir Bien: ¿cómo medirlo?", en *Diálogos*, Año 1 N° 0, pp. 54-64.
- Alianza PAÍS (2006), Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011, Quito, Alianza PAÍS.
- Aligica, Paul D. (2006), "Institutional and Stakeholder Mapping: Frameworks for Policy Analysis and Institutional Change", en *Public Organization Review*, Vol. 6 N° 1, pp. 79-90.
- Amin, Samir y Houtart, François (2002), *Globalización de las resistencias*, Barcelona, Icaria.
- Axelrod, Robert (1976), *Structure of Decision: the Cognitive Maps of Political Elites*, Princeton, Princeton University Press.
- Boff, Leonardo (2009), "¿Vivir mejor o el Buen Vivir?", Quito, Agencia Latinoamericana de Información, <http://alainet.org>, 14-06-2013.
- Borón, Atilio (2010), "El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión", en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 109-131.
- Bustelo, Pablo (1998), *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Madrid, Síntesis.
- Carley, Kathleen M. (1997), "Extracting Team Mental Models through Textual Analysis", en *Journal of Organizational Behavior Management*, N° 18, pp. 533-558.
- Carpio, Patricio (2009), "El Buen Vivir, más allá del desarrollo", en *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 115-148.
- Chancosa, Blanca (2010), "El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer", en *América Latina en Movimiento*, N° 453, pp. 6-9.
- Choquehuanca, David (2010a), "El Buen Vivir / Suma Qamaña: 25 postulados para entender el Buen Vivir", en *La Razón*, 03-02-2010, <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com>, 14-06-2013.
- Choquehuanca, David (2010b), "Hacia la reconstrucción del Buen Vivir", *América Latina en Movimiento*, N° 452, pp. 8-13.
- Chuji, Mónica (2010), "Sumak Kawsay versus desarrollo", documento presentado en la Conferencia en la Universidad de Oviedo, 6 de noviembre, <http://www.miradoriu.org>, 14-06-2013.
- Coraggio, José Luis (2007), "La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI", en *Foro*, N° 62, pp. 37-54.

- Dávalos, Pablo (2008a), “El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo”, en *Boletín IC CI*, Nos. 110 y 111, <http://icci.nativeweb.org>, 14-05-2013.
- _____ (2008b), “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, en *Boletín IC CI*, N° 113, <http://icci.nativeweb.org>, 14-05-2013.
- _____ (2011), “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”, en *Convivir para perdurar*, Santiago Álvarez (ed.), Barcelona, Icaria, pp. 201-214.
- Dieterich, Heinz (2002), *El Socialismo del Siglo XXI*, Bilbao, Baigorri.
- Doryan, Eduardo (1990), *De la abolición del ejército al Premio Nobel de la Paz*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Eden, Colin (1988), “Cognitive Mapping: a Review”, en *European Journal of Operational Research*, Vol. 36 N° 1, pp. 1-13.
- Escobar, Arturo (2009), “Una minga para el posdesarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, N° 445, pp. 26-30.
- Estermann, Joseph (2006), *Filosofía andina*, La Paz, SEAT.
- Esteva, Gustavo (2009), “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en *América Latina en Movimiento*, N° 445, pp. 1-5.
- García-Linera, Álvaro (2010), “El Socialismo Comunitario”, en *Revista de Análisis*, Vol. 5 N° 3.
- Gould, Peter (1966), “On Mental Maps”, Michigan Interuniversity Community of Mathematical Geographers (Discussion Paper; N° 9).
- Gudynas, Eduardo (2009a), *El mandato ecológico*, Quito, Abya Yala.
- _____ (2009b), “La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico”, en *Obets*, N° 4, pp. 49-53.
- _____ (2011a), “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, N° 462, pp. 1-20.
- _____ (2011b), “Buen Vivir: Today’s Tomorrow”, en *Development Journal*, Vol. 54 N° 4, pp. 441-447.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamo Verlag.
- Harnecker, Martha (2010), “El nuevo modelo económico del Socialismo del Siglo XXI”, en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 77-89.
- Hart, Jeffrey A. (1977), “Cognitive Maps of Three Latin American Policy Makers”, en

- World Politics*, Vol. 30 N° 1, pp. 115-140.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (1998), *El pensamiento sobre el desarrollo: de los mercantilistas al PNUD*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- _____ (2011), "Economía Política del Desarrollo: la construcción retrospectiva de una especialidad académica", en *Revista de Economía Mundial*, N° 28, pp. 279-320.
- _____ (2012), "El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo", en *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*, Rafael Domínguez y Sergio Tezanos (eds.), Santander, Red Española de Estudios del Desarrollo, Universidad de Cantabria, <http://congresoreedes.unican.es>, 14-06-2013.
- Houtart, François (2010), "La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del Sumak Kawsay", en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 91-97.
- Huanacuni, Fernando (2010), *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Hunt, Diana (1989), *Economic Theories of Development: Analysis of Competing Paradigms*, London, Harvester Wheatsheaf.
- Izarra, William; Medina, Arístides; y Velásquez, Gaspar (2004), "Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana", en *Para comprender la Revolución Bolivariana*, Haiman El Troudi (ed.), Caracas, Presidencia de la República, pp. 9-66.
- Kim, Dong-Kwan (2005), "Cognitive Maps of Policy Makers in Financial Crises of South Korea and Malaysia: a Comparative Study", en *International Review of Public Administration*, Vol. 9 N° 2, pp. 49-56.
- Kim, Dong-Hwan ...[et al] (2009), "Cognitive Map Analysis of President Lee on the Policy of Green Growth", en *Korean System Dynamics Review*, Vol. 10 N° 4, pp. 39-51.
- Lajo, Javier (2011), "Un modelo Sumaq Kawsay de gobierno", en *Red Voltaire*, 29 de agosto, <http://www.voltairenet.org>, 14-06-2013.
- Lander, Edgardo (2013), "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia", en *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Miriam Lang, Claudia López y Alejandra Santillana (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 27-62.

- Lang, Miriam (2011), "Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas", en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 7-18.
- Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (eds.) (2011), *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya Yala.
- León, Magdalena (2008), "Después del 'desarrollo': 'el buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina", en *Umbrales*, N° 18, pp. 35-44.
- Lynch, Kevin (1960), *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press.
- Lyotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- Llinares, Salvador (1992), "Los mapas cognitivos como instrumentos para investigar las creencias epistemológicas de los profesores", en *La investigación sobre la formación del profesorado: métodos de investigación y análisis de datos*, Carlos Marcelo (ed.), Buenos Aires, Cincel, pp. 50-57.
- Macas, Luis (2010a), "Sumak Kawsay: la vida en plenitud", en *América Latina en Movimiento*, N° 452, pp. 14-16.
- _____ (2010b), "Sumak Kawsay", en *Yachaykuna*, N° 13, pp. 13-39.
- Maldonado, Luis (2010), "El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador", Quito, Escuela de Gestión Pública Plurinacional de Bolivia, <http://www.egpp.gob.bo>, 14-06-2013.
- Martínez-Allier, Joan (2010), "No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil", en *Le Monde Diplomatique*, 14 de febrero, <http://www.rebellion.org>, 14-06-2013.
- Matchant, Thierry (1999), "Cognitive Maps and Fuzzy Implications", en *European Journal on Operational Research*, Vol. 114 N° 3, pp. 626-637.
- Medina, Javier (ed.) (2001), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz, GTZ.
- Mejido-Costoya, Manuel (2013), "Latin American Post-Neoliberal Development Thinking: the Bolivian 'Turn' toward Suma Qamaña", en *European Journal of Development Research*, Vol. 25 N° 2, pp. 213-229.
- Merino, Roger (2012), "What is 'Post' in Post-Neoliberal Political Economy? Indigenous Land Rights and the Extractive Industry in Peru, Bolivia and Ecuador", Rochester, Social Science Research Network (SSRN Working Papers Series), <http://ssrn.com>, 14-06-2013.

- Novak, Joseph D. (1998), *Learning, Creating and Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates.
- Oviedo, Atawallpa (2011), *Qué es el Sumakawsay*, Quito, Sumak.
- Pacari, Nina (2009), "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas", en *Derechos de la naturaleza*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 31-37.
- Páez, Pedro (2010), "Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir", en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 189-198.
- Patiño, Ricardo (2010), "Diferencias entre el Socialismo del Siglo XX y el Socialismo del Siglo XXI: la democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario", en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 133-140.
- Pomar, Valter (2010) "Algunas ideas sobre la lucha por el Socialismo en el Siglo XXI", en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 141-146.
- Prada, Raúl (2011), "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico", en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Monkrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 159-184.
- Quijano, Aníbal (2011), "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder", en *Ecuador Debate*, N° 84, pp. 77-88.
- Quintero, Rafael (2009), "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay", en *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 75-91.
- Quirola, Diana (2009), "Sumak Kawsay: hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza", en *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 103-114.
- Radcliffe, Sarah A. (2012), "Development for a Postneoliberal Era? Sumak Kawsay, Living Well and the Limits to Decolonisation in Ecuador", en *Geoforum*, Vol. 43 N° 2, pp. 240-249.
- Ramírez, René (2008), *Igualmente pobres, desigualmente ricos*, Quito, PNUD, Ariel.
- _____ (2010), *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, Quito, SENPLADES.
- _____ (2012), "La vida buena como 'riqueza' de las naciones", en *Revista Ciencias Sociales*, Nos. 135-136, pp. 237-249.

- Rengifo, Grimaldo (2002), *Allin Kawsay: el bienestar en la concepción andino amazónica*, Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Rodríguez, Huáscar (2011), Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia pachamamista, 6 de octubre, <http://old.kaosenlared.net>, 14-06-2013.
- Santos, Boaventura de Souza (2010), “La difícil construcción de la plurinacionalidad”, en *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES (ed.), Quito, SENPLADES, pp. 149-154.
- Sartori, Giovanni y Morlino, Leonardo (1991), *La comparazione nelle scienze sociali*, Bolonia, Il Mulino.
- SENPLADES (2009), *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*, Quito, SENPLADES.
- _____ (2010), *Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito, SENPLADES.
- _____ (2011), *Recuperación del Estado para el Buen Vivir*, Quito, SENPLADES.
- Simbaña, Floresmilo (2011), “El Sumak Kawsay como proyecto político”, en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 219-226.
- Svampa, Maristella (2011), “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales”, en *Más allá de desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 185-217.
- Tegarden, David P. y Sheetz, Steven D. (2003), “Group Cognitive Mapping: a Methodology and System for Capturing and Evaluating Managerial and Organization Cognition”, en *Omega: the International Journal of Management Science*, Vol. 31 N° 2, pp. 113-125.
- Tortosa, José María (2009), “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir”, en *Aportes Andinos*, N° 28, <http://www.uasb.edu.ec>, 14-06-2013.
- Vega, Elisa (2011), “Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien”, en *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito, Abya Yala, pp. 257-264.
- Vega, Fernando (2012), “Teología de la Liberación y Buen Vivir”, en *Construyendo el Buen Vivir*, Alejandro Guillén y Mauricio Phélan (eds.), Cuenca, Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable, pp. 115-136.
- Viteri, Carlos (2002), “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, en *Polis*, N° 3, <http://polis.revues.org>, 14-06-2013.
- _____ (2003), “Súmak Káusai, una respuesta viable al desarrollo”, Quito, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada.
- Walsh, Catherine (2010), “Development as Buen Vivir: Institutional

- Arrangements and (De) Colonial Entanglements”, en *Development Journal*, Vol. 53 N° 1, pp. 15-21.
- Weick, Karl E. y Bougon, Michel (1986), “Organizations as Cognitive Maps: in Charting Ways of Success and Failure”, en *The Thinking Organization: Dynamics of Organization Social Cognition*, H. P. Sims y D. Gioia (eds.), San Francisco, Jossey-Bass, pp. 102-135.
- Yampara, Simón (2001), *El ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chambi Grande*, La Paz, CADA.

Aportación 3

Cubillo-Guevara, Ana Patricia e Hidalgo-Capitán, Antonio Luis

(2015)

“El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”

Obets. Revista de Ciencias Sociales, 10(2): 301-333.

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 3

Título del artículo:

"El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano".

Autores:

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

Revista:

Obets. Revista de Ciencias Sociales (OBETS), Vol. 10, Nº 2, págs. 301-333.

Editorial, ciudad, país y año:

Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante, Alicante, España, 2015.

ISSN y DOI:

ISSN-L: 2529-9727.

ISSN-e: 1989-1385.

DOI: 10.14198.

Disponible en línea en:

http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/52871/1/OBETS_10_02_02.pdf.

Citas del artículo:

Google Académico: 7 citas (15 de noviembre de 2016).

Factor de impacto de la revista:

Scopus, SJR 2015: Sin factor de impacto asignado.

Indexación de la revista:

Scopus, SJR 2015: Ciencias Sociales – Miscelánea Q4.

Scopus, SJR 2015: Artes y Humanidades - Miscelánea Q4.

CIRC 2015: Ciencias Sociales C.

CIRC 2015: Ciencias Humanas C.

DICE (Sociología): ANEP B.

Lantindex: 35 de 36 criterios cumplidos.

Otros índices y bases de datos: ESCI; DOAJ; ISOC; RESH; REDIB; Dialnet; MIAR; SJIF; Ulrich's; RECOLECTA; SCIRUS; SHERPA/RoMEO; Dulcinea; RUA.

Otra información de la revista:

OBETS es una revista de investigación editada desde 2008 por el Observatorio Europeo de Tendencias Sociales (OBETS), grupo de investigación integrado en el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP) de la Universidad de Alicante, España. Dentro del ámbito de la Sociología y las Ciencias Sociales, el objetivo de la revista es la difusión de resultados de investigación empírica, metodológica o teórica de ámbito nacional e internacional que contribuyan al mejor conocimiento de la sociedad contemporánea. *OBETS* está dirigida a profesionales, investigadores/as, estudiantes, profesorado y público general interesado en la investigación académica en el campo de las Ciencias Sociales, y abarca un amplio abanico de temas inscritos en el ámbito de la Sociología y Ciencias Sociales, como estudios de opinión pública, metodología, demografía, estructura y cambio social, ciencia política, teoría sociológica, antropología o psicología social. Los trabajos se publican en español, inglés, italiano, portugués y valenciano/catalán. A fin de alcanzar el mayor nivel de calidad posible en los trabajos publicados, todos los artículos se someten al arbitraje por pares académicos, considerando tanto la novedad de los resultados como el rigor metodológico en los diseños de investigación y análisis.

EL SUMAK KAWSAY GENUINO COMO FENÓMENO
SOCIAL AMAZÓNICO ECUATORIANO
THE GENUINE SUMAK KAWSAY AS ECUADORIAN
AMAZONIAN SOCIAL PHENOMENON

Ana Patricia Cubillo-Guevara

Proyecto FIUCUHU
Universidad de Huelva, España
anapcubillo@telefonica.net

Antonio Luis Hidalgo-Capitán

Proyecto FIUCUHU
Universidad de Huelva, España
alhc@uhu.es

Resumen

En este artículo se indaga sobre el origen del concepto de *sumak kawsay*. Partiendo de la constatación de su existencia como fenómeno social: se muestra cómo surgió como alternativa al desarrollo sustentable en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza en los años noventa; se explica cómo su emergencia en el ámbito intelectual occidental es consecuencia de la divulgación que realizó Carlos Viteri a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI; se explica que dicho fenómeno es la forma de vida cotidiana y la aspiración vital de los pueblos indígenas amazónicos; y se describe cómo el concepto llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia referido ya a las sociedades andino-amazónicas.

Palabras claves: *Sumak kawsay*; fenómeno social; Amazonía ecuatoriana; *Sarayaku*; Carlos Viteri.

Abstract

In this article we investigate the origin of the concept of *sumak kawsay*. Based on the finding of existence of *sumak kawsay* as a social phenomenon, we show how this emerged as an alternative to sustainable development in the Organization of Indigenous Peoples of Pastaza in the nineties. We also show how this emerged in the Western academic-intellectual scope by the disclosure that

Carlos Viteri made during late twentieth and early twenty-first century. We explained that this phenomenon is the everyday way of life and vital aspiration of Amazonian indigenous peoples too. And we describe how the concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia but referred to the Andean-Amazonian societies.

Keywords: *Sumak kawsay*; social phenomenon; Ecuadorian Amazon; *Sarayaku*; Carlos Viteri.

Extended abstract

The *Kichwa* expression *sumak kawsay* (translated into Spanish as good living) and the similar *Aymara* expression *suma qamaña* (translated as living well) refer to a way of life in harmony with nature and other human beings, inspired by the ancestral culture Andean-Amazonian indigenous peoples, which is based on the principles of social equity and environmental sustainability. This way of life aims to become an alternative to the development notion of Western civilization. These expressions have become a great academic significance since both were collected by the constitutions of Ecuador and Bolivia in 2008 and 2009 respectively, as a way to integrate economic, environmental and cultural claims of indigenous peoples of both countries.

Since that moment there was a "big bang" of the thought about *sumak kawsay* -*suma qamaña* (good living-living well) with an exponential increase of papers; the authors of these papers are Andean, Latin-American and European intellectuals. However, there are several open discussions on *sumak kawsay* – *suma qamaña* that highlight the complexity of this concept; and one of those discussions refers to its origin. Some authors refer to *sumak kawsay* as a "nude name", as a "usurped word", as a "utopia under construction", as an "invented tradition" or a "social phenomenon". However, without denying that there was a nude *sumak kawsay* and there is now an usurped, constructed and invented *sumak kawsay*, we think also that there was and there is a *sumak kawsay* as social phenomenon and we explore it in this paper.

From here, our study subject is the genuine *sumak kawsay* from which the constitutional precepts of *sumak kawsay* in Ecuador and *suma qamaña* in Bolivia have derived. About this study subject we have formulated the following research questions: Where does the genuine concept of *sumak kawsay*? Who they have given rise to genuine *sumak kawsay* in Western intellectual life? What is genuine *sumak kawsay*? And how this concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia?

To answer these questions, we have proposed four hypotheses. The first would be that the genuine concept of *sumak kawsay* emerged as an alternative to sustainable development in Organization of Indigenous Peoples of Pastaza (OPIP) of the *sarayakuruna* hand early in the last decade of the twentieth century. The second would be that the enaction of the genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in the Western intellectual scope is a result of the disclosure that *sayakuruna* and especially Carlos Viteri made during the last decade of the twentieth century and early twenty-first century. The third would be that the genuine *sumak kawsay* as social phenomenon is the way

of everyday life and the vital aspiration of indigenous peoples living in direct contact with the Amazon jungle. The fourth would be that the concept of *sumak kawsay* reached the constitutions of Ecuador and Bolivia, with the help of indigenous intellectuals and non-indigenous, and referred to the Andean-Amazonian societies.

The overall objective of this paper is therefore inquire the origin of the *sumak kawsay* concept. However, we have chosen to break it into more specific objectives such as: identify the space-time origin in which the genuine concept of *sumak kawsay* arises; identify those intellectuals who did emerge genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in Western intellectual scope; describe what is the genuine *sumak kawsay*; and describe how *sumak kawsay* came to the constitutions of Ecuador and Bolivia.

To know the origin of the *sumak kawsay* concept we have conducted an extensive bibliographic searching of more than 500 references to the literature on the *sumak kawsay-suma qamaña*; for it has been applied the technique of recursive literature, filtering the results through the technique of cross-references. We have paid close attention to the "gray literature" on the subject, that is, to unpublished documents, such as minutes, plans, reports, papers, theses, essays and other documents prepared by organizations and indigenous peoples, which have proved to be key for the purpose of this research. In addition, once we've located the leading intellectuals concerning the origin of the *sumak kawsay* concept, we have revised their main contributions and we have extracted from here the main contributions; and all this has been complemented with several recorded interviews to Ecuadorian personalities (Carlos Viteri, Pablo Dávalos, Alberto Acosta, Fernando Cordero, Augusto Barrera, Monica Chuji and Fernando Vega, among others) and several informal interviews.

In these pages, after identifying the existence of *sumak kawsay* as a social phenomenon, beyond other existences (nude name, usurped word, utopia under construction, invented tradition), we tried to show what the real origin of the *sumak kawsay* concept is and we have reached four results related to the four research questions.

A first result is related to the space-time origin in which the genuine concept of *sumak kawsay* arises. We have found that this social phenomenon is the way of life that has persisted in Amazonian indigenous communities (*Kichwa*, *Achuar* and *Shuar*) since ancient times in Ecuador, and where it is called, respectively, *sumak kawsay*, *shiir waras* and *penker pujustin*. Also we have identified the *Kichwa* community of Sarayaku (in the Ecuadorian Amazon) as one of the leading exponents of this social phenomenon. We found that, in the early nineties of the twentieth century, the community made a collective process of reflection on their own concept of desirable existence, contrasting it to the Western concept of sustainable development. This way of life, influenced by the own beliefs and myths of the Amazon culture, was called *sumak kawsay* and was reflected in the *Plan Amazanga of OPIP* in 1992.

A second result is related to who did emerge genuine *sumak kawsay* as social phenomenon in Western intellectual scope. Here we have highlighted the

important outreach about *sumak kawsay* concept which made the Amazonian *Kichwa* anthropologist Carlos Viteri since the early nineties of the twentieth century. This allowed the concept transcended the political sphere of the indigenous leadership of Pastaza and entered the Western intellectual scope. A third result is related to the systematic explanation of genuine *sumak kawsay*. Here we note that this has to happen in a particular territory which constitutes a vital cosmos where material and spiritual elements interact. This cosmos configures the indigenous philosophy of life based on seeking and maintaining harmony with the community and with other beings of nature. This philosophy has a dimension of vital aspiration and other one of everyday life. And fourth result is related to how *sumak kawsay* came from Sarayaku to the constitutions of Ecuador and Bolivia. We have described how, through the dissemination of genuine Amazonian Ecuadorian concept of *sumak kawsay*, made by indigenous movements and progressive intellectuals close, this concept came to the constitutions of Ecuador and Bolivia, although already become an Andean-Amazonian proposal for plurinational societies.

1. INTRODUCCIÓN

La expresión *kichwa sumak kawsay* (traducida al español como buen vivir) y la expresión *aymara* análoga *suma qamaña* (traducida como vivir bien) hacen referencia a una forma de vida y convivencia en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, inspirada en la cultura ancestral de los pueblos indígenas andino-amazónicos, que se apoya en los principios de equidad social y sustentabilidad ambiental y que aspira a convertirse en una alternativa frente a la noción de desarrollo de la civilización occidental (Ramírez 2010; Dávalos 2011; Acosta 2012a). Dichas expresiones han cobrado una gran relevancia académica desde que ambas fueron recogidas por las Constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, respectivamente, como una manera de integrar las reivindicaciones económicas, ambientales y culturales de los pueblos indígenas de ambos países.

A partir de dicho momento se produjo una “gran eclosión” del pensamiento sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña* (buen vivir – vivir bien) con un aumento exponencial de los trabajos divulgados; dichos trabajos tienen como autores a diferentes intelectuales andinos, latinoamericanos y europeos¹. Sin embargo, existen varios debates abiertos sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña* (Gudynas 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014) que ponen de manifiesto la complejidad de dicho concepto; y uno de esos debates hace referencia al origen del mismo. Así, algunos autores se refieren al *sumak kawsay* como un

¹ Para un repaso de la literatura sobre el *sumak kawsay*-*suma qamaña* puede consultarse Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2014).

“nombre desnudo” (Hidalgo-Capitán et al. 2012), como una “palabra usurpada” (Kowii et al. 2014), como una “utopía en construcción” (Acosta 2010), como una “tradición inventada” (Viola, 2014) o como un “fenómeno social” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014).

En primer lugar, la tesis del *sumak kawsay* como “nombre desnudo” ha sido defendida por aquellos autores que vienen a sostener, parafraseando a Umberto Eco (1980, 400), que “aunque persiste el nombre del *Sumak Kawsay* primigenio, sólo el nombre desnudo tenemos” (Hidalgo-Capitán et al. 2013, 17); es decir, que alguna vez en el pasado en el mundo indígena andino (*kichwa*, *aymara*...) existió una forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, la cual ya ha desaparecido como consecuencia de más de cinco siglos de colonización y aculturación, y de la que sólo nos queda constancia por la existencia de las expresiones “*sumak kawsay*” y “*suma qamaña*”.

Antes de su incorporación en la Constitución ecuatoriana, el *sumak kawsay* era un concepto relativamente desconocido entre los pueblos *kichwas* ecuatorianos. De hecho, cuando se propuso la incorporación del mismo dentro de las reivindicaciones constitucionales del movimiento indígena ecuatoriano, algún dirigente de dicho movimiento llegó a preguntar que qué era el *sumak kawsay* (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014); y cuando se preguntó a los indígenas *kichwas* ecuatorianos por su opinión sobre la incorporación de dicho concepto en el texto constitucional alguno contestó “¿Qué cosa será eso del *sumak kawsay*?” (Bretón, Cortez y García 2010, 10-11). Lo cual pone de manifiesto que, si bien la expresión *sumak kawsay* tiene sentido en el mundo *kichwa*, como vida en plenitud, en aquellos momentos carecía de un significado “reconocido”. En el ámbito *aymara* algunos autores han constatado la presencia de la expresión *suma qamaña* en algunos rituales ancestrales, como el del matrimonio, en el que se expresa como buen deseo a la pareja “... *wawanaka... sumaki qamasipjata*”, que en español significaría “Ustedes, como nueva pareja, van a vivir y convivir con todos los miembros de la familia y de la naturaleza” (Yampara 2011, 72). La idea de que ambas expresiones hacen referencia, de manera muy vaga, a formas de vida, en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, ya perdidas, ha servido de base para que otros muchos autores se apresten a dotar de un significado más actual a dichas expresiones, dando pie a las diversas interpretaciones del concepto *sumak kawsay* – *suma qamaña*.

En segundo lugar, la tesis de la “palabra usurpada” ha sido defendida por aquellos autores que vienen a sostener que en el caso del *sumak kawsay*, “se usa un concepto que sale de la cosmovisión indígena pero los pueblos indígenas no se benefician de las políticas públicas” (Kowii et al. 2014); los gobiernos ecuatoriano y boliviano han tomado una expresión que se encontraba prácticamen-

te vacía de contenido y la han rellenado con un significado que nada tiene que ver con su origen indígena.

Así, autores próximos al gobierno boliviano hablan de “Socialismo Comunitario Andino” (García-Linera 2012), mientras que otros próximos al gobierno ecuatoriano hablan de “Socialismo del *Sumak Kawsay*”, que identifican como un “biosocialismo (igualitarismo) republicano” (Ramírez 2010), ambas como variantes del Socialismo del Siglo XXI (SENPLADES, 2010)². En este sentido, algunos autores han incluido en el concepto de *sumak kawsay* elementos tales como “satisfacción de las necesidades”, “calidad de vida y muerte digna”, “amar y ser amado”, “florecimiento saludable”, “prolongación indefinida de las culturas”, “contemplación”, “emancipación”... (Ramírez 2010, 21).

En tercer lugar, la tesis de la “utopía por construir” ha sido defendida por aquellos autores (Gudynas 2011; Acosta 2012a) que vienen a sostener que con la inclusión de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña* en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, en sus traducciones como buen vivir y vivir bien, se abre todo un proceso de transformaciones de fondo (políticas, sociales, económicas, culturales...) en el que deben participar todos los ciudadanos, incluidos los indígenas, y deben hacerlo no sólo a partir de los postulados indígenas, sino también a partir de otros postulados, como los de “los trabajadores, los maestros, (...) los campesinos, los pobladores urbanos, los estudiantes, los ecologistas, las mujeres, los ancianos, los jóvenes, los empresarios y otros tantos sectores progresistas” (Acosta 2010, 6).

Así, al igual que hacen los autores próximos a los gobiernos antes citados, otros autores más vinculados con los movimientos sociales también han tratado de dar contenido a dichas expresiones, o construir de forma participativa los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña*, como buen vivir y vivir bien. La idea de que el *sumak kawsay*, como buen vivir, (al igual que el *suma qamaña*, como vivir bien) es una utopía por construir permite que, en función de los actores sociales que participen en el proceso de construcción en cada territorio, el buen vivir cobre un significado diferente en cada uno de ellos; por lo que estaríamos ante la construcción de diferentes “buenos vivires o buenos convivires” (Gudynas y Acosta 2011, 80).

En cuarto lugar, la tesis de la “tradición inventada” ha sido defendida por aquellos autores (Spedding 2010; Uzeda 2010; Viola 2011 y 2014; Sánchez-Parga 2011) que sostienen que tanto el *sumak kawsay* como el *suma qamaña* son unas expresiones vagas en lenguas *kichwa* y *aymara*, cuyo contenido es “una invención posmoderna de los intelectuales [*kichwas* y] *aymaras* del siglo XXI

² También en Perú el intelectual *quechua* Javier Lajo (2011) habla del “Socialismo Andino-Amazonico”.

(...) como parte de una recreación o innovación cultural” (Uzeda 2010, 20). Hablan de “tradición inventada” en la medida en que “algunos intelectuales, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista (...) habrían contribuido a sobredimensionar y reificar su significado” (Viola 2014, 64).

Así el *sumak kawsay*, ya sea como una tradición inventada (como afirman sus detractores) o como una recreación realizada a partir de instituciones ancestrales, que han sobrevivido a la colonización y la aculturación, y de principios filosóficos derivados de la cosmovisión indígena andina (como sostienen los intelectuales indígenas que lo propugnan), se ha convertido en una nueva bandera política de los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano (e incluso del peruano), en torno a la cual aglutinan viejas reivindicaciones (interculturalidad, autodeterminación, plurinacionalidad, defensa de la naturaleza...) (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg 2014; Medina 2001; Yampara 2001a y 2011; Choquehuanca 2010; Huanacuni 2010; Lajo 2011; Estermann 2012). A fin de cuentas, tanto si estamos ante una tradición inventada, como si estamos ante una recreación, se trata de dotar de significado a unas expresiones hasta entonces con escaso contenido semántico en el mundo andino.

Y en quinto lugar, la tesis del “fenómeno social” ha sido defendida por aquellos autores (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014, 32-34; Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 35-38) que sostienen que el *sumak kawsay* es un fenómeno social existente, al menos, en la Amazonía ecuatoriana, donde “se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 33-38).

Dichos autores sostienen que a comienzos de la década del 2000, mucho antes de que la expresión *sumak kawsay* se popularizara en el Ecuador “Carlos Viteri (...) comenzaba a divulgar el concepto del *Sumak Kawsay* (...) y a demostrar (...) que seguía existiendo (...) como (...) práctica social del pueblo de *Sarayaku* en la Amazonía ecuatoriana (...)” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 34-35). Desde una perspectiva fenomenológica³, el *sumak kawsay* existe, como fenómeno social, desde el momento que éste es percibido por algún observador. En este sentido, Descola (1986, 415-431) ya describió en 1986 el *shiir waras* de los *achuar*, que tradujo por “buen vivir”, como fenómeno social; es decir, como forma e ideal de vida de dicho pueblo amazónico. Posteriormente Mader (1999, 166-167) hizo lo mismo en 1999 con otro pueblo de la Amazonía

³ Sobre la fenomenología como vía de conocimiento científico pueden consultarse, entre otros, Varela, Thompson y Rosch (1991).

ecuatoriana, los *shuar*, cuyo concepto de *pénker pujustin*, traducido como “bienestar” o “vivir bien”, es equivalente al *shiir waras achuar*. Y todo ello constata la existencia de un “buen vivir” o un “vivir bien” amazónico ecuatoriano⁴ de origen ancestral; sin embargo, fueron los *sarayakuruna*⁵ los primeros en teorizar sobre su propia forma de vida, el *sumak kawsay*, como alternativa al desarrollo y a escribir sobre ella, permitiendo así la emergencia del *sumak kawsay* como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental (Viteri et al. 1992; Viteri 1993; OPIP 1998; Viteri 2000; OPIP 2002; Sarayaku 2003; Viteri 2003)⁶.

Así pues, aunque mucho se ha escrito sobre el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* desde el ámbito intelectual occidental en los últimos años, en especial desde la inclusión de ambos conceptos en las constituciones de Ecuador y Bolivia, la mayor parte de las aportaciones han estado centradas en dotar de contenido un “nombre desnudo”, bien como “palabra usurpada”, bien como “utopía por construir”, o bien como “tradición inventada”. Sin embargo, sin negar que existía un *sumak kawsay* desnudo y que ahora existe un *sumak kawsay* usurpado, construido e inventado, es también evidente que existía y existe un *sumak kawsay* como “fenómeno social” y sobre él vamos a indagar en este trabajo.

2. METODOLOGÍA

Teniendo en cuenta todo ello, nuestro objeto de estudio será el *sumak kawsay* genuino⁷ del que derivan los preceptos constitucionales del *sumak kawsay* en

⁴ Aquí hacemos referencia a la existencia del *sumak kawsay* como fenómeno social amazónico “ecuatoriano”. Es posible que dicho fenómeno social, con diferente denominación, exista en otras comunidades de la Amazonía más allá del Ecuador; sin embargo, ello no es objeto de nuestro análisis dado que, en todo caso, no parece que hayan tenido influencia sobre la conformación del *sumak kawsay* como propuesta andino-amazónica alternativa al desarrollo.

⁵ “*Sarayakuruna*” (*Sarayaku-runa*) significa “persona” o “gente” de “*Sarayaku*”, ya que “*runa*” es la expresión *kichwa* equivalente a “persona” o “gente”.

⁶ Las conexiones existentes desde siempre entre los pueblos amazónicos ecuatorianos y, en especial, desde la creación de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza en 1979, hace plausible la idea de que el *shiir waras achuar*, el *pénker pujustin shuar* y el *sumak kawsay kichwa* sean variantes locales de un mismo fenómeno social. Por otro lado, Rengifo (2002) también constató en 2002 la existencia del *allín kawsay*, traducido como “bienestar” o “vida dulce amerindia”, como fenómeno social existente en diversas comunidades indígenas *quechuas* y *aymaras* rurales de los Andes y la Amazonía del Perú; no obstante, este concepto andino-amazónico “rural” del *allín kawsay*, además de ser relativamente vago, es diferente en su praxis del concepto amazónico “silvestre” del *sumak kawsay*.

⁷ El término genuino hace referencia a que se trata de la primera versión conocida del *sumak kawsay* de la que derivan todas las demás; no obstante, asumimos que en su sistematización por parte de los intelectuales *kichwas* amazónicos había influencias de los antro-

Ecuador y del *suma qamaña* en Bolivia⁸. Sobre dicho objeto de estudio nos hemos formulado las siguientes preguntas de investigación: ¿de dónde procede el concepto genuino de *sumak kawsay*?; ¿quiénes han hecho emerger el *sumak kawsay* genuino en el ámbito intelectual occidental?; ¿en qué consiste el *sumak kawsay* genuino?; y ¿cómo llegó dicho concepto hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia?

Y para responder a dichas preguntas hemos propuesto cuatro hipótesis. La primera sería que el concepto genuino de *sumak kawsay* surgió como alternativa al desarrollo sustentable en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) de la mano de los *sarayakuruna* a comienzos de la última década del siglo XX. La segunda sería que la emergencia en el ámbito intelectual occidental del *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es consecuencia de la divulgación que realizaron los *sayakuruna* y, en especial, Carlos Viteri durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI. La tercera sería que el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social es la forma de vida cotidiana y la aspiración vital de los pueblos indígenas que viven en contacto directo con la selva amazónica. Y la cuarta sería que el concepto de *sumak kawsay* llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia, de la mano de intelectuales indígenas y no indígenas, referido ya a las sociedades andino-amazónicas.

El objetivo general de este trabajo es pues indagar sobre el origen del concepto del *sumak kawsay*. Sin embargo, hemos optado por descomponer el mismo en objetivos más específicos, tales como: identificar el origen espacio-temporal en el que surge el concepto genuino de *sumak kawsay*; identificar a los intelectuales que hicieron emerger el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental; describir en qué consiste el *sumak kawsay* genuino; y describir cómo llegó el *sumak kawsay* hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia.

Para conocer el origen del concepto de *sumak kawsay* hemos realizado un amplio arqueo bibliográfico de más de 500 referencias de la literatura sobre el *sumak kawsay* – *suma qamaña*; para ello se ha aplicado la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de la técnica de las referencias cruzadas. Se ha prestado especial atención a la “literatura gris” sobre el tema, es decir, a textos no publicados, como actas, planes, informes, documentos de trabajo, tesis, ensayos y otros documentos elaborados por organizaciones y pueblos indígenas, los cuales han resultado ser claves para el propó-

pólogos y de los agentes de la cooperación internacional que venían trabajando en la Amazonía ecuatoriana desde los años ochenta.

⁸ Asumimos que *sumak kawsay* y *suma qamaña* son expresiones análogas de un mismo concepto; en adelante, utilizaremos genéricamente la expresión *sumak kawsay*, tal y como se usa en Ecuador, salvo cuando hagamos referencia expresa a los trabajos de autores bolivianos.

sito de esta investigación. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales del origen del concepto de *sumak kawsay*, se han revisado sus principales contribuciones y se han extraído de ellas las principales aportaciones; y todo esto ha sido complementado con varias entrevistas grabadas a Carlos Viteri⁹ (Viteri 2014), Pablo Dávalos¹⁰ (Dávalos 2014), Alberto Acosta¹¹ (Acosta 2012b), Fernando Cordero (Cordero 2014)¹², Augusto Barrera¹³ (Barrera 2014), Mónica Chuji¹⁴ (Chuji 2014) y Fernando Vega¹⁵ (Vega 2012), entre otros, y con varias entrevistas informales (Comunicaciones informales de F. Vega, P. Dávalos y A. Barrera, de diferentes fechas de 2014).

3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

De esta investigación se han derivado cuatro resultados que responden a los cuatro objetivos planteados y que pasamos a presentar y a discutir a continuación.

⁹ Viteri es un antropólogo ecuatoriano, perteneciente al pueblo indígena de *Sarayaku*, y el principal divulgador del concepto de *sumak kawsay*.

¹⁰ Dávalos es un economista ecuatoriano, profesor de la PUCE y asesor destacado del movimiento indígena y del *Pachakutik* (movimiento político indigenista ecuatoriano); además fue Viceministro de Economía en el Gobierno de Alfredo Palacios, siendo entonces Rafael Correa Ministro de Economía y Finanzas.

¹¹ Acosta es un economista ecuatoriano, profesor de FLACSO, ha estado vinculado con diferentes movimientos sociales y entre ellos con el movimiento indigenista *Pachakutik*; además fue uno de los fundadores de Alianza PAÍS, uno de los redactores del *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, Ministro de Energía y Minas en el primer Gobierno de Rafael Correa, primer Presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador (ACE) y, con posterioridad, candidato presidencial opositor a Rafael Corea, liderando la Unidad Plurinacional de las Izquierdas, una coalición en la que se incluía el *Pachakutik*.

¹² Cordero es un arquitecto ecuatoriano, actual Ministro de Defensa Nacional de Ecuador; además fue profesor de la Universidad de Cuenca, Alcalde de Cuenca, congresista nacional, segundo Presidente de la ACE, Presidente de la Asamblea Nacional, Presidente del Instituto Ecuatoriano del Seguro Social y Ministro Coordinador de Seguridad en el tercer Gobierno de Rafael Correa.

¹³ Barrera es un médico ecuatoriano, profesor de FLACSO, ha estado vinculado con diferentes movimientos sociales y entre ellos con el movimiento indigenista *Pachakutik*; además fue uno de los fundadores de Alianza PAÍS, uno de los redactores del *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*, Coordinador de Contenidos entre la ACE y la Presidencia de la República y Alcalde de Quito por Alianza PAÍS.

¹⁴ Chuji es una periodista ecuatoriana, perteneciente al pueblo indígena de *Sarayaku* y vinculada con el movimiento indígena ecuatoriano, actualmente asesora del Prefecto del Azuay, Paul Carrasco, uno de los opositores al Gobierno de Rafael Correa; además fue Secretaria de Comunicación del primer Gobierno de Rafael Correa y asambleísta constituyente por Acuerdo PAÍS.

¹⁵ Vega es un teólogo ecuatoriano, investigador de la Universidad de Cuenca; además fue sacerdote, asambleísta constituyente por Acuerdo PAÍS y, posteriormente, candidato a asambleísta nacional por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas liderada por Acosta.

a) *El sumak kawsay genuino de Sarayaku como exponente de un fenómeno social amazónico*

Sarayaku es una comunidad *kichwa* amazónica de unos 1.200 habitantes ubicada en el curso medio del río Bobonaza, en la Provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana, donde controla un territorio de unas 135.000 Has., de las que un 95% son un bosque primario con una gran biodiversidad. Fundada a finales del siglo XVII con el nombre de San Antonio de *Sarayaku*, según las crónicas misioneras¹⁶, es el resultado de la mezcla de indígenas *kichwas-quijsos* (*naporuna*), *kichwas-canelos* (*puyoruna*) y *jíbaros* (*achuar* y *shuar*), refugiados en la selva durante la Colonia para eludir a los encomenderos, junto con mestizos comerciantes de caucho, que llegaron posteriormente a su territorio (GADPP 2011, 33-34).

Con un importante grado de aislamiento, ya que a *Sarayaku* sólo se puede acceder por vía fluvial o aérea, la mayoría de la población ha vivido siempre de la agricultura de rotación, la recolección, la cacería y la pesca, que son la base fundamental de la economía comunitaria y solidaria de los pueblos amazónicos; aunque en la actualidad también existen otras actividades productivas como la realización y venta de artesanías, el turismo comunitario, la avicultura y la piscicultura, que contribuyen a garantizar la seguridad alimentaria y económica y a mejorar la calidad de vida de sus habitantes (Sarayaku 2003, 2010 y 2014)¹⁷.

De *Sarayaku* procede una de las familias más influyentes del movimiento indígena ecuatoriano, los Viteri Gualinga, de la que forman parte los hermanos Froilán, Alfredo, Leonardo y Carlos (Diario Hoy 2001 y 2005). Los tres primeros han ocupado puestos de dirigencia en la OPIP, a la que insuflaron la filosofía de vida de los *sarayakuruna*. Alfredo Viteri lideró, junto a Luis Vargas (de la Federación *Achuar*), la creación de la OPIP; fue el autor principal del *Plan Amazanga* en 1992 (Viteri et al. 1992) y Director del Instituto *Sacha Supai* (IQBSS). Leonardo Viteri fue dirigente de la OPIP y Director del Instituto *Amazanga* tras su fundación por la OPIP en 1992. Froilán Viteri también fue dirigente de la OPIP. Mientras que Carlos Viteri se convirtió en el principal divulgador intelectual de las ideas que procedían de la OPIP, y por ende de *Sarayaku*, y entre ellas del *sumak kawsay* (Viteri 1993, 2000 y 2003).

¹⁶ Según la tradición oral de la comunidad de *Sarayaku*, la misma fue fundada a principios del siglo XIX por Ramón Simón Gualinga (Sarayaku 2010, 2).

¹⁷ Los *sarayakuruna* destacaron durante el siglo XX por su oposición a la explotación petrolera de su territorio realizada por compañías extranjeras con el respaldo del gobierno ecuatoriano.

Los *sarayakuruna* llevan siglos viviendo según los usos y costumbres tradicionales de los pueblos amazónicos (*kichwas*, *achuar*, *shuar*...), lo que supone una forma de vida familiar y comunitaria, en armonía con la naturaleza y otras formas de vida del territorio, que permite al *runa* realizarse física, espiritual e intelectualmente. A esta forma de vida los *sarayakuruna* (Sarayaku 2010), y otras comunidades *kichwas* amazónicas (Calapucha 2012), la denominan *sumak kawsay*.

El *sumak kawsay* de los *sarayakuruna* se basa en un adecuado manejo de los ecosistemas, de manera que ello les permita garantizar su soberanía alimentaria, lo cual está relacionado con la división de roles sociales entre hombres y mujeres. Así mientras las mujeres se hacen cargo del cultivo de la huerta (*chacra*), de la producción de *chicha* de *yuka* (*asua*) y de la producción de cerámicas, los hombres se dedican a la caza y la recolección en la selva (*sacha*), a la pesca en los ríos (*yaku*) y a la elaboración de casas, canoas y utensilios diversos (lanzas, flechas, cerbatanas, cañas de pescar, instrumentos musicales, hamacas, canastos...). Los niños, por su parte, aprenden ayudando a sus padres en la huerta, en la selva o en los ríos y jugando a imitarlos en sus trabajos (aunque en la actualidad también van a la escuela bilingüe). Mientras que, en ocasiones, toda la comunidad realiza trabajos colectivos que requieren del esfuerzo de todos (*mingas*). Todas estas actividades vienen orientadas por el conjunto de creencias y mitos de la cosmovisión de este pueblo, que se considera parte de la selva viva (*kawsay sacha*).

Sin embargo, parece que el proceso de reflexión comunitario de *Sarayaku* sobre el *sumak kawsay*, como modelo de vida alternativo al desarrollo occidental, surgió a principios de los años noventa del siglo XX (Viteri 2014, 00:52). Así, la primera referencia al *sumak kawsay* en un documento escrito en castellano se incorporó en 1992 en el *Plan Amazanga de la OPIP* (Viteri et al. 1992; citado por Silva 2003, 85)¹⁸; posteriormente, dicho concepto inspiró en 1998 el *Plan de Autodesarrollo de la OPIP* (OPIP 1998; citado por Ortiz 2012, 282) y, años más tarde, en 2000 seguía siendo uno de los elementos centrales en el *Plan de Vida de la OPIP* (OPIP 2000; citado por Ortiz 2012, 285); también volvió a aparecer en el *Libro de la Vida de Sarayaku* del año 2003 (Sarayaku 2003) y más recientemente en el documento *Sarayaku. Pueblo del Medio Día* (Sarayaku 2010)¹⁹.

¹⁸ Debe tenerse en cuenta que, entre 1979 y 1992, la OPIP estuvo liderada por los *kichwas* amazónicos y los *achuar* (éstos abandonaron la OPIP en 1992) y que ambos pueblos tienen formas de vida muy similares, por lo que la conceptualización del *sumak kawsay kichwa* pudo recibir influencias del *shiir waras achuar*; y no olvidemos que Descola (1986) ya usaba la expresión “buen vivir” como traducción del *shiir waras*.

¹⁹ Todos estos documentos son textos inéditos, siendo los únicos documentos publicados sobre el *sumak kawsay* de los *sarayakuruna* los de Carlos Viteri (1993 y 2000).

Es decir, mucho antes de que la expresión *sumak kawsay* empezase a ser llenada de contenido por diferentes intelectuales, el pueblo de *Sarayaku* y los *kichwas* amazónicos ya la utilizaban para referirse a su propia forma de vida, una forma de vida mediatizada por las creencias y los mitos propios de la cultura amazónica²⁰. Teniendo en cuenta la transmisión oral de la cultura en *Sarayaku*, posiblemente dicha referencia se remonte en el tiempo muchos años, e incluso siglos, atrás; pero en 1992 el *sumak kawsay* ya aparece recogido en un documento escrito, el *Plan Amazanga* (Viteri et al. 1992; citado por Silva 2003: 85).

En el *Plan Amazanga* de 1992 se afirmaba que (Silva 2003: 85):

todos los fenómenos de la vida diaria ocurren con directa mediación de los espíritus (...). La vida está en la base de todo lo creado. La tierra tiene vida, es vida. El agua tiene vida, la selva, las plantas, los animales, los seres superiores (...). Por eso la naturaleza es el espacio vital en el que una comunidad puede vivir con libertad (...). Hay comunión del hombre con el ecosistema (Viteri et al. 1992, 3).

Y es precisamente (Silva 2003: 85):

en la capacidad para ponerse en contacto con el “mundo espiritual y el tiempo originario para (...) corregir los errores del presente”, [donde] radica (...) la sabiduría de los Kichwas, sabiduría que se expresa en su propia filosofía: el *Sacha Runa Yachai* (o la sabiduría del hombre de la selva) que es la que le guía en su “largo camino al *Sumak Allpa*” (Viteri et al. 1992, 57).

Esta *sacha runa yachai* se basaría en tres principios: *sumak allpa*, *sumak kawsay* y *sumak kawsay riksina* (Silva 2003, 86):

El *Sumak Allpa* (Tierra sin Mal) es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales (...). El *Sumak Kawsai* (Vida limpia y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha Kawsai Riksina* es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver.

²⁰ Los principales mitos amazónicos son los referidos a sus deidades: *Amazanga* (ser superior de los espíritus de la naturaleza); *Nunguli* (mujer espíritu-superior de la fertilidad de la tierra y espíritu de la huerta); *Tsumi o Yaku Runa* (espíritus de las aguas) (Viteri 1993, 149); y *Kushillu Supai Runa* (espíritus de la selva) (Viteri 2003, 74-77). Los pueblos amazónicos no suelen hacer referencia a la *Pachamana*, dado que se trata de una deidad de los pueblos andinos (Viteri 2014, 59:40); no obstante, recientemente los *kichwas* amazónicos, y entre ellos los *sarayakuruna*, han incorporado a la *Pachamama* entre sus referencias espirituales (Sarayaku 2010).

El Sacha Runa Yachai constituye (...) un conjunto de conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del Sumak Kawsai, pero “no hay Sumak Kawsai sin Sumak Allpa”, (...) no hay vida sin naturaleza. Estos tres principios filosóficos se apoyan en otros conceptos (...) tales como el Runa Rimai (palabra verdadera que se convierte en acción), el Taqui (contacto con el mundo espiritual y el tiempo originario), el Muskui (interpretar, sentir el futuro), el Riksina Rikuna (vervisión), el Ushai (visión-poder) y el Sasi (método de aprendizaje) (Viteri et al. 1992, 56-57).

Y toda esta reflexión surgió al intentar comprender el concepto de desarrollo, que fue interpretado como “una forma de injusticia, quizá la última ola de la colonización del imaginario, del conocimiento” (Viteri 2014, 56:30). Concretamente, la reflexión crítica surgió como contrapunto al concepto de desarrollo sustentable importado de Occidente por los agentes de la cooperación internacional tras la publicación en 1987 del *Informe Brundtland*. En este intento, los *sarayakuruna*, en particular, y los *puyoruna*, en general, tomaron conciencia de que dicho concepto se basa en un enfoque de “cosificación” de la naturaleza, que chocaba frontalmente con su enfoque de la naturaleza como espacio de vida. Rechazado así el concepto de desarrollo sustentable como orientador de su estrategia de vida, los *sarayakuruna* buscaron en su propia identidad una alternativa al mismo y terminaron por desarrollar (Viteri et al. 1992; OPIP 2000; Sarayaku 2003) y divulgar (Viteri 1993, 2000 y 2003) todo un pensamiento filosófico en torno al concepto de *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo²¹.

b) La emergencia del sumak kawsay como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental

Los documentos elaborados por los *puyoruna* y los *sarayakuruna* (Viteri et al. 1992; OPIP 1998; OPIP 2002; Sarayaku 2003) constatan la existencia del *sumak kawsay* como fenómeno social. Sin embargo, no es menos cierto que su carácter de documentos inéditos, así como el hecho de que los mismos circularon casi exclusivamente en el ámbito intelectual de la dirigencia indígena de Pastaza, podría haber mantenido dicho concepto invisibilizado para el ámbito intelectual occidental, de no haber sido por la divulgación que realizó Carlos Viteri.

Carlos Viteri es un intelectual y político indígena ecuatoriano, perteneciente al pueblo *kichwa* amazónico y nacido en *Sarayaku* en 1962. Licenciado en

²¹ De hecho originalmente (Viteri et al. 1992; Viteri 1993), el *sumak kawsay* no era el concepto central de la forma de vida de los *sarayakuruna* y los *puyoruna*, sino que compartía el protagonismo con otros conceptos antes citados (*sumak allpa*, *sumak kawsay riksina* y *sacha runa yachay*).

Antropología Aplicada en 2003, ha sido asesor político del movimiento indígena, comunicador, funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo, Secretario Ejecutivo del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico y, actualmente, Presidente de la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional. Está considerado como uno de los más brillantes intelectuales indígenas del Ecuador, capaz de moverse con soltura tanto en el ámbito cultural indígena como en el ámbito cultural occidental.

De hecho es precisamente su papel como pivote intelectual (o como *chaka* o puente) entre ambos mundos, lo que le confiere una gran relevancia en la emergencia del *sumak kawsay* como fenómeno social en Ecuador. Como miembro de la comunidad de *Sarayaku*, y especialmente de la familia Viteri Gualinga, desde los años noventa venía reflexionando sobre una alternativa autóctona a las políticas de desarrollo importadas; aunque su gran mérito fue llevar dichas reflexiones hasta el ámbito intelectual occidental y plasmarlas en tres importantes documentos: “Mundos míticos. Runa”, de 1993; “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, de 2000; y “Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo”, de 2003. Junto a dichos documentos, destaca también una columna sobre el *sumak kawsay* publicada por dicho autor en el *Diario Hoy* en el año 2004²².

El primero de ellos, “Mundos míticos. Runa” (Viteri 1993), es un breve capítulo de libro de escasamente tres páginas, que tiene el mérito ser el primer texto publicado en el que se hace referencia al *sumak kawsay* (“*sumac causai*”)²³ como “vida armónica”. Dicho documento forma parte de un libro publicado en 1993 por la editorial Sinchi Sacha en Quito bajo el título de *Mundos amazónicos. Pueblos y culturas de la Amazonía ecuatoriana*.

²² El texto de Viteri (2000) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” fue publicado en el *Diario Hoy* el 5 de julio de 2004. Pese a que se hizo una búsqueda exhaustiva del resto de documentos publicados por Viteri en dicho medio a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI sobre las formas de vida de los pueblos amazónicos, no se consiguió identificar con claridad cuáles fueron las columnas escritas por él y cuáles las escritas por otros autores indígenas o indigenistas, ya que la mayoría de ellas eran editoriales sin firma. Por otro lado, muy pocos de los documentos localizados sobre cuestiones indígenas amazónicas hacían referencia directa al *sumak kawsay*. Así pues, dada la escasa relevancia de los textos localizados respecto del objeto de estudio y las dudas existentes sobre su autoría, se descartó su utilización en este trabajo.

²³ Viteri escribe “*sumac causai*” (1993), “*súmac káusai*” (2000) y “*súmak káusai*” (2003) en lugar de usar la fórmula más conocida (con posterioridad de “*sumak kawsay*”, pues, según afirma Viteri (2014, 57:25), el *runa shimi* (la lengua de la gente, también llamada *kichwa*) es una lengua no escrita, por lo que la traslación de los diferentes términos en *runa shimi* a palabras escritas las hizo buscando similitudes fonéticas con el español. De hecho, las lenguas *quechuas* han permanecido como lenguas esencialmente orales hasta muy entrado el siglo XX y en el caso del Ecuador el modelo de Educación Intercultural Bilingüe (por medio del cual los estudiantes de ciertas escuelas aprenden a hablar, leer y escribir en la lengua *kichwa*) no se oficializó hasta 1993.

En dicho documento, además de hacer referencia a los elementos espirituales de la cultura *kichwa* amazónica (*Amazanga*, *Nunguli* y *Tsumi*), a los mitos vinculados a ellos y a la concepción del universo integrado por tres mundos (*Cai Pacha*, *Ucu Pacha* y *Jahua Pacha*), también habla de la filosofía del hombre de la selva; una selva que según Viteri (1993, 150) es “el territorio donde siempre vivieron nuestros mayores (...), el territorio donde viviremos siempre”.

Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, ‘tierra prodigiosa y sin mal’, que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas. Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o la depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre el *runa* y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la esencia del *sumac causai* o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *sumac causai* sin *sumac allpa* (...).

Hoy, en nuestro largo camino hacia el *sumac allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, ‘vida armónica’ (Viteri 1993, 150).

Sin embargo, el documento más conocido y citado de Viteri es “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” (Viteri 2000). Elaborado en el año 2000 y divulgado primero en forma de fotocopias en diferentes foros académicos, se publicó por primera vez en el año 2002 en *Polis. Revista Latinoamericana*, editada en Chile. En él Viteri vuelve a utilizar la expresión *sumak kawsay* (“*súmac káu-sai*”), que equipara a otra expresión en “lenguaje más coloquial” (Viteri 2014, 58:38) como es “*alli káusai*” (que utiliza aquí preferentemente) y que él mismo traduce como “vida armónica” o “buen vivir”. Luego, Viteri no es sólo el primero en utilizar la expresión “*sumak kawsay*” en texto publicado, sino también el primero en darle traducción al español como “buen vivir”.

En este documento Viteri da un paso más y antepone el concepto de *sumak kasway* al concepto de desarrollo, afirmando que “el desarrollo es un fracaso” y que “hay que eliminar del discurso este término, para fortalecer la filosofía del *alli káusai*”, con lo que abre la puerta a interpretarlo como una propuesta post-desarrollista (“paradigma alternativo al desarrollo”) (Viteri 2000).

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, no existe el concepto de desarrollo (...), no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca

un estado anterior o posterior (...) de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental (...).

Más existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir'; que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el *runa shimi (qichwa)* se define como el *alli káusai* o *súmac káusai*.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *alli káusai*, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del *alli káusai* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas (...).

Por este motivo resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas, el paradigma del 'desarrollo' tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. Puesto que el *alli káusai* tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto la visión de la vida y del 'buen vivir', sintetizados en la categoría filosófica del *alli káusai*, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo (Viteri 2000).

Sin embargo, la mejor sistematización que se ha hecho del concepto del *sumak kawsay* como fenómeno social, la hizo Viteri en su Tesis de Licenciatura "Súmac Káusai. Una respuesta viable al desarrollo"²⁴ (Viteri 2003), defendida en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito en 2003. Y aunque dicho documento permanece inédito, sí que era conocido por algunos intelectuales próximos al movimiento indígena, tales como Acosta (2012b, 40:16) o Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 30/06/2014).

En dicho documento Viteri (2003) define el *sumak kawsay* como la forma de vida cotidiana y, al mismo tiempo, como el ideal de vida de los *sarayakuruna*, en particular, y de otros pueblos amazónicos, en general:

Súmac káusai es 'buen vivir' o 'vida armónica'[,...] (...) aquello que los *sarayakuruna* conciben como el sentido ideal de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: *súmac* [que significa] lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y *káusai* [que significa] vida, existencia. [Esta expresión] (...) alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis (...) [y a] una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia (Viteri 2003, 46-48).

²⁴ Aquí Viteri sí que utiliza la expresión *sumak kawsay* ("súmac káusai"), abandonando el uso coloquial del *alli kawsay* ("alli káusai").

Viteri (2003) no construye, ni recrea de forma subjetiva, el *sumak kawsay*; tampoco lo describe, ni lo representa de forma objetiva; sino que lo “enactúa”²⁵, es decir, que por medio de un proceso de percepción lo hace emerger (o manifestarse ante nosotros) como fenómeno social objeto de conocimiento científico, y nos explica en qué consiste el *sumak kawsay* genuino²⁶. Por tanto, dicha sistematización es previa al desarrollo de todo el debate político y social que se ha dado en torno al *sumak kawsay* (buen vivir).

c) *Una explicación sistemática del sumak kawsay genuino*

El *sumak kawsay* ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales. Dicho territorio tiene tres esferas: la huerta (*chacra*) de la que se obtiene el sustento básico (*yuka* y otros alimentos, entre ellos la *asua* o *chicha* de *yuka*); la selva (*sacha*) de la que se obtiene la carne de caza como complemento de la dieta y otros materiales; y el agua terrestre (*yaku*) de la que se obtiene el agua de uso doméstico y el pescado como complemento de la dieta (Viteri 2003, 41-52). Para obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* se requiere de un buen manejo de los suelos, del bosque y de las aguas y ello está relacionado con una serie de elementos materiales y espirituales que, en el caso de los *sarayakuruna*, están basados en los mitos de *Nunguli* o espíritu de la huerta, del *Kushillu Supai Runa* o espíritus de la selva y de los *Tsumi* o espíritus de las aguas (Viteri 2003, 74-77).

Además, para poder obtener del territorio los recursos necesarios para el *sumak kawsay* el *runa* necesita tener fortaleza interior (*sámai*), conducta equilibrada (*sasi*), sabiduría (*yachai*), capacidad de comprensión (*ricsima*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*) y compasión (*llakina*). Y todos estos elementos los va adquiriendo el *runa* a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia, y denominado *yachachina* (Viteri 2003, 53-65). Si el *runa* posee todas estas cualidades (fortaleza, equilibrio, sabiduría, comprensión, visión, perseverancia y compasión) podrá interactuar con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, para el *sumak kawsay*.

Pero el *sumak kawsay* tiene también una dimensión ética, que está relacionada con una serie de valores sin los cuales aquél no podría mantenerse. Dichos

²⁵ El término “enacción” fue acuñado en español por Varela, Thompson y Rosh (1991) con traslación literal de la expresión anglosajona “*enaction*” para hacer referencia la acción de hacer surgir algo ante nosotros.

²⁶ Una primera versión del siguiente apartado se incluyó en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila (2014).

valores son: la armonía doméstica, que se concreta en “comer, beber y hacer el amor” (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*); la solidaridad o compasión (*llakina*); la ayuda (*yanapana*); la generosidad (*kuna*); la obligación de recibir (*japina*); la reciprocidad (*kunakuna*); el consejo (*kamachi*); y la escucha (*uyana*) (Viteri 2003, 66-71).

Así, el *sumak kawsay* requiere que exista una armonía en el seno de cada hogar (*mikuna*, *upina* y *huarmita yukuna*), ya que si no hay un buen vivir en cada casa, no puede haber un buen vivir en la comunidad. También requiere de la solidaridad (*llakina*), que se traduce en las *mingas*, en ayudar a los que no tienen, en convidar, en compartir la cacería y en tratar de forma especial a ancianos y viudas; de esta forma, el *sumak kawsay* se extiende hacia aquellos miembros de la comunidad que se encuentran en situación de necesidad. Esta solidaridad tiene otros valores relacionados, como: la ayuda (*yanapana*), que se materializa en la *minga*²⁷; la generosidad (*kuna*), que se materializa en el compartir objetos materiales y da prestigio a quien la practica; la obligación de recibir (*japina*), que es la contrapartida de la generosidad, ya que rehusar la generosidad genera conflictos; y la reciprocidad (*kunakuna*), que, a diferencia de la generosidad, consiste en dar con la esperanza de recibir en un futuro indeterminado algo a cambio y que vincula a donante y receptor en una relación de intercambio que puede ser diferida en el tiempo.

Junto a estos valores se encuentran el consejo y la escucha. Los consejos (*kamachi*), que son dados por miembros respetados de la comunidad, normalmente los mayores, tienen la misión de guiar y corregir los comportamientos de los demás miembros de la misma para alcanzar y mantener el *sumak kawsay*. Su contraparte es la escucha o el seguimiento de los consejos (*uyana*), que garantiza no sólo la adquisición de sabiduría, sino también el respeto de las normas sociales que conducen al *sumak kawsay*.

Teniendo todo esto en cuenta, el *sumak kawsay* se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

d) El *sumak kawsay* genuino desde Sarayaku a las Constituciones de Ecuador y Bolivia

Pocos *sarayakuruna* habrían podido imaginar a comienzos de los años noventa del siglo XX que el concepto del *sumak kawsay*, sobre el que ellos estaban teorizando para contraponerlo como una alternativa amazónica al con-

²⁷ La *minga* es un trabajo comunitario obligatorio en obras de carácter colectivo que benefician a toda la comunidad (p. e., un canal de riego).

cepto occidental del desarrollo sustentable, formaría parte de los textos constitucionales de Ecuador y Bolivia quince años después²⁸.

El primer paso en todo este proceso fue la divulgación del concepto amazónico del *sumak kawsay* en el mundo andino. No puede ignorarse el hecho de que dicho concepto estaba expresado en *kichwa*, por lo que tuvo una fácil aceptación entre los intelectuales *kichwas* andinos del movimiento indígena ecuatoriano (o al menos más fácil que los conceptos homólogos en *achuar* y en *shuar*). Ni tampoco se puede ignorar el hecho de que durante los años noventa del siglo XX el movimiento indígena ecuatoriano, con presencia de intelectuales amazónicos, participó en múltiples encuentros latinoamericanos de pueblos indígenas en el que dicho concepto pudo ser divulgado.

En el proceso de organización de los pueblos y nacionalidades [indígenas] siempre (...) se realizaban eventos (...) donde las delegaciones de varios países se juntaban para intercambiar sus puntos de vistas (...). Desde los ochentas, (...) la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza tenía un liderazgo muy importante de gente muy lúcida, que mantuvo buenas relaciones con otros pueblos de Latinoamérica; de tal manera que, en una serie de ocasiones, representantes de nuestra organización estaban con hermanos de otros pueblos analizando diferentes temas, entre ellos (...) [el *sumak kawsay*]. No tengo la menor duda de que allí se difundió [el *sumak kawsay*] y que estas ideas fueron (...) compartidas, siendo consensuadas (Viteri 2014, 13:48).

De hecho, no faltan quienes sostienen que en los años noventa del siglo XX “el movimiento indígena boliviano y el ecuatoriano comenzaron a poner en común el concepto [*sumak kawsay* - *suma qamaña*], que posteriormente fue estampado en las Constituciones” (Caudillo 2012, 347).

Sin embargo, no existe constatación conocida alguna sobre el uso del concepto *aymara suma qamaña* previa a la década del 2000. Así, Idon Chivi, abogado *aymara*, refiriéndose al *suma qamaña*, afirma que:

[el] concepto viene de un viejo debate de fines de los 90 (...). [Por aquel entonces el gobierno boliviano usaba] el lema ‘Para Vivir Mejor’ (...). Este concepto se pone en cuestión (...) y se recupera de la memoria política de los abuelos (...) la categoría *Suma Qamaña* (...). [Dicho concepto, junto con otros,] para el año 2002, electoral, lo comprimimos en uno solo, *Suma Qamaña* (Arkonada 2010).

Luego, el uso *aymara* del *suma qamaña* es posterior al uso *kichwa* amazónico del *sumak kawsay*. De hecho, el primer intelectual *aymara* en escribir y teo-

²⁸ Altmann (2014) hace un repaso similar al que sigue a continuación, aunque no se centra en demostrar el genuino origen amazónico ecuatoriano del concepto de *sumak kawsay*.

rizar sobre el *suma qamaña* fue Simón Yampara, que ya en el siglo XXI afirmaba que:

Las constataciones empíricas de la vida de los *ayllus*, sorprendentemente, nos revelan la llave de la vida de los *aymara*, un modelo llamado “*suma-qamaña*”, que es cualitativamente superior a las propuestas de “desarrollo de las comunidades” que [se] propugnan desde los espacios de las instituciones Estatales y privadas (...).

Los comunitarios de los *Ayllus* buscan el “vivir bien” en armonía con todos y entre todos, en *aymara* “*Suma Qamaña*” (...), esto es aproximadamente igual a la sumatoria del crecimiento material (...), más el crecimiento biológico (...) más el crecimiento espiritual (...), más el gobierno de los ecosistemas (...) (Yampara 2001a, 149-150).

Este autor (Yampara 2001a, 2001b y 2001c), junto con el también intelectual *aymara* Mario Torrez (2001), desde el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario de Bolivia (CADA), continuó teorizando sobre dicho concepto durante los primeros años del siglo XXI. Al mismo tiempo, la GTZ alemana, junto con la Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM), impulsó una serie de encuentros e informes sobre la concepción indígena del bienestar; tres de estos informes fueron dirigidos por Javier Medina, *Suma Qamaña* (Medina 2001), *Ñande Reko* (Medina 2002a) y *La vía municipal hacia la Vida Buena* (Medina 2002b)²⁹. Así, todos estos trabajos sirvieron de base para que la expresión *suma qamaña* se dotara de un contenido de naturaleza esencialmente andina (como tradición inventada o recreada), que lo convirtió en una alternativa indígena al concepto de desarrollo.

Por otro lado, durante los años 2004 y 2005, el Banco Iberoamericano de Desarrollo (BID) (donde entonces trabajaba Carlos Viteri) comenzó a impulsar en toda América Latina un cambio en el objetivo de la política dirigida a los pueblos indígenas, propugnando que éste fuera la búsqueda del buen vivir o vivir bien de los pueblos indígenas, y no el desarrollo con identidad que se venía propugnando hasta entonces (Canqui 2011, 28).

A partir de aquí, el concepto se incorporó al acervo intelectual del movimiento indígena boliviano, y en 2006, en su traducción como vivir bien, ya formaba parte de la primera versión del *Plan Nacional de Desarrollo. “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien”, 2006-2011* (MPD, 2007), elaborado por el primer gobierno de Evo Morales, en cuya versión definitiva de 2007 se afirmaba:

²⁹ También en Perú, a comienzos del siglo XXI, Grimaldo Rengifo (2002), desde el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) y con financiamiento de la cooperación suiza, empezó a investigar y a teorizar sobre el *allin kawsay*.

La nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo (MPD 2007, 8).

El Vivir Bien es el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos (MPD 2007, 9).

Del mismo modo, también aparecía en el primer documento de propuestas ante la Asamblea Constituyente de Bolivia (ACB) que elaboraron diferentes organizaciones sociales, en su mayoría indígenas, agrupadas en el Pacto de Unidad (2006); dicho documento se denominó *Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*, y en él se afirmaba:

Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, y de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos (Pacto de Unidad 2006, 145).

Y, posteriormente, dicho concepto también fue incorporado en el borrador de texto constitucional que presentó el Pacto de Unidad (2007) a la ACB, denominado *Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social*³⁰ y que fue asumido por los asambleístas del Movimiento al Socialismo (MAS)³¹ como punto de partida para la redacción definitiva de la nueva Constitución de Bolivia (ACB 2009). En el artículo 212 de dicho borrador se afirmaba:

³⁰ Las principales organizaciones del Pacto de Unidad que participaron en la redacción del borrador consensuado del texto constitucional fueron: la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia), la CSCB (Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia), la FNMCIQB“BS” (Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”), la CPESC (Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz), el MST (Movimiento Sin Tierra), la ANRESCAPYS (Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable) y el MCA (Movimiento Cultural Afrodescendiente).

³¹ El Movimiento al Socialismo es el partido político liderado por Evo Morales que gobierna Bolivia desde 2006 y que tuvo mayoría en la ACB.

El régimen económico se basa fundamentalmente en una Economía Social Comunitaria, que tiene como objetivo fundamental el vivir bien de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrodescendientes, comunidades interculturales y la población culturalmente diferenciada del campo y la ciudad que forman el Estado Unitario Plurinacional; se basa en principios de solidaridad, transparencia, eficiencia, sustentabilidad, reciprocidad, complementariedad, igualdad, justicia, equidad de género y distributiva, evitando la concentración de la riqueza (Pacto de Unidad 2007, 210-211).

De esta forma, el *suma qamaña*, como vivir bien, pasó a formar parte tanto de la política pública nacional como de los debates constituyentes y se incorporó en la Constitución de Bolivia en 2009.

Por lo que se refiere al ámbito ecuatoriano, el concepto del *sumak kawsay* se difundió con rapidez en el marco del movimiento indígena, a lo cual no fue ajeno el trabajo del BID (ya antes señalado) ni el del Fondo Indígena de América Latina y el Caribe; de hecho ya en 2003 aparece recogido, como buen vivir, en el *Plan Estratégico de CODENPE*³² 2003, en el que se afirmaba que el desarrollo con identidad era entendido como:

el proceso que posibilita alcanzar el bienestar individual, familiar y colectivo, el mismo que incluye los aspectos de: integralidad de lo social, político, cultural, económico y del entorno natural. Involucra la sustentabilidad en cuanto a una relación productiva acorde con la preservación de un proceso permanente de búsqueda del buen vivir o bienestar personal, familiar, comunitario y colectivo (CODENPE 2003, citado por Maldonado 2006: 114).

Dicha difusión se produjo además entre sus intelectuales y entre intelectuales no indígenas cercanos al movimiento político *Pachakutik* (Dávalos, Acosta, Barrera...)³³ y a través de ellos pasó al ámbito académico, donde Viteri y Acosta fueron sus principales impulsores (Viteri 2014, 08:40; Acosta 2012b, 40:16), en un contexto abonado por la crítica a la cultura de la Modernidad y al concepto de desarrollo como exponente de ésta (Vega 2012, 08:00; Cordero 2014, 11:20). De hecho, Barrera (2014, 8:50) afirma, refiriéndose al *sumak kawsay*, que éste:

³² CODENPE era el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, un organismo público del gobierno ecuatoriano, creado en 1998, que recibió financiación del Fondo Indígena. En la actualidad se encuentra en un proceso de integración en el Consejo Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos.

³³ En ello influyeron especialmente los trabajos de Viteri (2000 y 2003); de hecho Acosta fue uno de los divulgadores en el ámbito académico de la primera versión mimeografiada de “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” (F. Vega, comunicación personal, 07/03/2013; Viteri 2014, 08:40); Dávalos conocía la tesis de licenciatura de Viteri, “*Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*” (P. Dávalos, comunicación personal, 30/06/2014); y Barrera también afirma conocer el concepto antes de su incorporación en la Constitución (A. Barrera, comunicación personal, 01/07/2014).

(...) tiene una larga trayectoria teórica y académica (...). Muchos de nosotros veníamos de un debate largo en relación a los límites del concepto hegemónico de desarrollo (...), habíamos incorporado ahí toda la dimensión redistributiva, de justicia social, de mejoramiento de las condiciones de vida, pero hay dos aspectos que marcan muy fuertemente eso, el uno es toda la dimensión ambiental (...) [referida a la] sostenibilidad (...) y luego la dimensión más cultural (...) con el concepto del *sumak kawsay*. Algunos (...) cercanos al desarrollo del movimiento indígena configuramos un concepto que no solamente era crecimiento más algo de redistribución, sino un modelo cualitativamente diferente que intenta explicar el *sumak kawsay* (...). Ese es un poco el proceso [de conceptualización] del *sumak kawsay*, que está (...) muy emparentado con las teorías alternativas al desarrollo, desde la sustentabilidad, desde las dimensiones culturales y desde la especificidad histórica del país.

Aunque, tal vez sea Chuji (2014, 11:40) quien lo explica de forma más clara:

[El *sumak kawsay*] es un tema planteado desde la cosmovisión amazónica (...), [que] ha ido poco a poco al ámbito académico. En el ámbito académico se van contaminando ciertos académicos que se han identificado con la izquierda y el movimiento indígena, y éstos académicos, al llegar al ámbito público y político, empiezan a posicionar estos temas, obviamente en articulación con las organizaciones [indígenas] y con otros actores.

No obstante, el concepto del *sumak kawsay* trascendió el ámbito académico y llegó también hasta la opinión pública por medio de un editorial de Viteri en el *Diario Hoy* del año 2004 (Viteri 2014, 09:07)³⁴. Y ese mismo año, dicho concepto se incluyó ya en el eslogan de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, “Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir”, y en su autodefinición como:

parte del tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica y que contribuye en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la *Pachamama* y el *Runa*, sustentándose en [el] *Sumak Kawsanamanta Yachay* (bien vivir comunitario), como basamento de la comunidad científica (*Amawtay Wasi* 2004).

También en el año 2006, el concepto de *sumak kawsay*, traducido al español como buen vivir, trascendió tanto el ámbito académico como el ámbito político del movimiento indígena y, de la mano de Acosta y de Barrera, entre otros (Barrera 2014, 11:30), se incorporó en el *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS*

³⁴ El texto de Viteri (2000) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía” fue publicado en diferentes medios entre 2002 y 2006; sobre las diferentes versiones de este documento puede consultarse Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg (2014, 19).

2007-2011, en el que se recogía por primera vez “un Buen Vivir en armonía con la naturaleza” como “un fin compartido” (Alianza PAÍS 2006, 11). Dicha incorporación implicaba el reconocimiento de la necesidad de una construcción participativa del concepto de buen vivir (como utopía en construcción). Y un año después, en 2007, el concepto del buen vivir ya formaba parte del *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana* (SENPLADES 2007), en el que se afirmaba:

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (SENPLADES 2007, 54).

Sin embargo, todo parece indicar³⁵ que el papel primordial en la incorporación del *sumak kawsay* en la Constitución de Ecuador (ACE 2008c) lo tuvo el movimiento indígena (Chuji 2014, 5:30; Dávalos 2014, 11:45; Altmann, 2013)³⁶. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) organizó una gran manifestación frente a la sede de la Asamblea Constituyente de Ecuador (ACE) y presentó el documento *Propuesta de la CONAIE frente a la*

³⁵ No obstante, Barrera (2014, 11:30) atribuye el protagonismo de la inclusión del concepto de *sumak kawsay* en la Constitución a los fundadores de Alianza PAÍS, en especial a Rafael Correa (Presidente de la República), Alberto Acosta (entonces Presidente de la ACE), Ricardo Patiño (entonces Ministro de Economía y coordinador de las relaciones entre el ejecutivo y el bloque oficialista de Acuerdo PAÍS en la ACE), Fander Falconí (entonces Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo) y el propio Augusto Barrera (entonces Coordinador de Contenidos entre la ACE y la Presidencia de la República); aunque reconoce el “enriquecimiento social” (Barrera 2014, 14:20) que recibió el concepto en el proceso constituyente por medio de la participación de innumerables movimientos sociales en el mismo.

³⁶ Altmann (2013, 291-294) destaca el papel jugado en la incorporación del concepto del *sumak kawsay* por Marlon Santi, importante líder indígena del pueblo del *Sarayaku*, que en 2008 llegó a ocupar la Presidencia de la CONAIE. Sin embargo, Chuji (2014, 11:20) matiza la importancia del papel de Marlon Santi y destaca otras aportaciones como las de Acosta, Dávalos y Pablo Ortiz (sociólogo, politólogo y antropólogo ecuatoriano, profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar y asesor del movimiento indígena), pero sobre todo la relevancia conjunta del papel de todo el movimiento indígena, lo que dio como resultado una “minga intelectual” (Chuji 2014, 11:50) en el proceso de incorporación de dicho concepto en la Constitución.

*Asamblea Nacional Constituyente*³⁷, en el que se incluían referencias al *sumak kawsay* y al buen vivir, tales como:

luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el Buen Vivir transmitido de generación en generación por nuestros antiguos *taitas* y *mamas*, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pacha Mama* (CONAIE 2007, 1);

y:

la economía debe estar basada en principios ancestrales como el *Sumak Kawsay* que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *ma-ki mañachi* (CONAIE 2007, 21).

De hecho el movimiento indígena consiguió colocar en la presidencia de la Mesa 7 de Régimen de Desarrollo de la ACE a Pedro Morales, Asambleísta por *Pachakutik*, quien, asesorado al principio por Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014), propuso la inclusión del concepto *sumak kawsay* en la Constitución del Ecuador. Ya en la exposición del Plan de Trabajo de la Mesa 7, Morales afirmó: “Queremos un país con buen vivir para todos y todos en paz y armonía con la naturaleza” (ACE 2007, 86). Y en el primer documento elaborado por Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 10/03/2014) para Morales, como documento base para la discusión de dicha mesa, se afirmaba:

Es necesario (...) una nueva visión de desarrollo, por ello se propone el concepto del *Sumak Kawsay* (el buen vivir). El *Sumak Kawsay* no es una teoría del crecimiento económico, sino la posibilidad de que la sociedad encuentre caminos diferentes, plurales y democráticos de respetar la relación entre el hom-

³⁷ No parece que hubiese influencia directa del proceso constitucional boliviano en el ecuatoriano, pese a ser aquél previo a éste y tener asesores internacionales comunes (como los constitucionalistas españoles Roberto Viciano y Rubén Martínez-Dalmau, ambos profesores de la Universidad de Valencia y miembros del Centro de Estudios Políticos y Sociales. De hecho, tanto Chuji (2014, 9:45) como Dávalos (P. Dávalos, comunicación personal, 16/06/2014) niegan que el debate constitucional boliviano sobre el *suma qamaña* tuviese influencia en el debate constitucional ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*; sin embargo, el hecho de que las propuestas del movimiento indígena boliviano ante la ACB (Pacto de Unidad 2006 y 2007) sean anteriores a las propuestas del movimiento indígena ecuatoriano ante la ACE (CONAIE 2007), pudo hacer que los documentos de las organizaciones indígenas bolivianas fuesen un referente para el documento de las organizaciones indígenas ecuatorianas respecto de la reivindicación del *sumak kawsay*, como buen vivir. En este sentido, Dávalos (2008a, II) afirma que “son los mismos indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú, los que ahora proponen un concepto nuevo para entender el relacionamiento del hombre con la naturaleza, con la historia, con la sociedad, con la democracia (...). Han propuesto el ‘*sumak kawsay*’, el ‘buen vivir’”.

bre, la sociedad y la naturaleza. Es necesario cambiar el énfasis del desarrollo, como crecimiento económico, hacia el *Sumak Kawsay*.

[Esto implica un] nuevo relacionamiento ético entre el hombre y la naturaleza.

[También supone una] nueva forma de concebir la vida; no como la sumatoria infinita de bienes (consumo), sino como la forma de relacionamientos respetuosos y conviviales que aseguren a todos las condiciones de vida del máximo posible de bienestar sin perjudicar a nadie (incluyendo a la naturaleza). El bienestar no está sustentado en el conjunto de objetos o cosas (reificación), sino en las condiciones sociales y humanas que hacen que el bienestar sea una definición colectiva y no individual.

[Y al mismo tiempo es una] nueva forma de construir las relaciones humanas, desde un ámbito estratégico (todos buscan satisfacer sus intereses a costa de los otros) hacia un relacionamiento solidario y plural (Dávalos 2007, 2).

Tanto la propuesta de la CONAIE, como la recogida en el documento elaborado por Dávalos³⁸, constituyen de hecho una reelaboración andina del concepto amazónico de *sumak kawsay* (como una tradición inventada o recreada).

A partir de aquí, la Mesa 7, en un proceso de búsqueda de consenso entre las propuestas procedentes del movimiento indígena y las concepciones de los asambleístas próximos al gobierno ecuatoriano³⁹, incorporó el concepto del *sumak kawsay*, traducido como buen vivir, dentro de sus propuestas, afirmando:

Desarrollo es un proceso dinámico y permanente para la consecución del buen vivir de todos y todas en común, según sus diversos imaginarios colectivos e individuales, en paz y armonía con la naturaleza y entre culturas, de modo que su existencia se prolongue en el tiempo (ACE 2008a, 107).

No obstante, a pesar de dicho consenso del uso de la expresión “buen vivir”, como alternativa a la expresión *kichwa sumak kawsay*, tanto Chuji, Asambleísta por Acuerdo PAÍS, como César Grefa, Asambleísta por *Pachakutik*, ambos *kichwas* amazónicos (ACE 2008b, 55 y 98), siguieron reivindicando en el Pleno de la ACE el uso de la expresión *sumak kawsay* (lo que implícitamente respalda la tesis de la palabra usurpada). De hecho Dávalos (2014, 6:08) afirma que:

Cuando ellos [, los pueblos indígenas,] plantean la noción de *sumak kawsay*, están inscribiéndolo en una dinámica y en una praxis de descolonización, que va mucho más allá de una propuesta de cambios particulares en la discursividad del desarrollo. Cuando en la traducción, el gobierno fractura ese sentido

³⁸ Dávalos (2008a y 2008b) publicó en el año 2008 dos artículos sobre las diferencias entre el *sumak kawsay* y el desarrollo, en un intento de contribuir a fortalecer los debates constitucionales sobre dicho tema (P. Dávalos, comunicación personal, 16/06/2014).

³⁹ En la línea de lo manifestado por Barrera (2014, 8:50) y Cordero (2014, 11.20).

original y retoma [el *sumak kawsay*] como buen vivir, el concepto del buen vivir se convierte en el discurso oficial (...) que legitima (...) las relaciones de poder. El gobierno sabe que el discurso del neoliberalismo, del crecimiento, de la estabilidad, es un discurso desgastado políticamente (...) que no convoca a la sociedad, que no moviliza, y necesita crear una nueva discursividad para movilizarla, legitimar su política económica, legitimar los cambios en el sistema político. Entonces encuentra el concepto del buen vivir. Pero articula ese discurso del buen vivir para la reforma política (...) y la reforma económica (...). Tienes ahí dos cosas; de una parte los indígenas, que siguen todavía aferrándose a la noción del *sumak kawsay* para provocar cambios en la colonialidad del poder; y de otra parte el gobierno, que utiliza el buen vivir para rearticular la misma estrategia desarrollista (...). El buen vivir es [así] el nuevo nombre del mismo discurso del desarrollo (...) que conjuga la misma estrategia de crecimiento económico, la misma estrategia de estabilidad económica, de utilización de rentas extractivas para luchar contra la pobreza, para financiar las tareas de desarrollo, la política social, la redistribución del ingreso, etc. Lo mismo que hacía antes el discurso neoliberal, ahora lo está haciendo el discurso del buen vivir.

De esta manera el *sumak kawsay* genuino, como concepto de origen amazónico y ecuatoriano, llegó hasta las constituciones de Ecuador (ACE 2008c) y Bolivia (ACB 2009).

4. CONCLUSIONES

En estas páginas, tras identificar la existencia del *sumak kawsay* como un fenómeno social, más allá de otras existencias (nombre desnudo, palabra usurpada, utopía por construir o tradición inventada), hemos tratado de mostrar cuál es el origen real del concepto del *sumak kawsay* y hemos llegado a cuatro resultados relacionados con las cuatro preguntas de investigación.

Un primer resultado está relacionado con el origen espacio-temporal en el que surge el concepto genuino de *sumak kawsay*. Hemos constatado que dicho fenómeno social es la forma de vida que persiste desde tiempos ancestrales en las comunidades indígenas amazónicas ecuatorianas *kichwas*, *achuar* y *shuar* (en las que se denomina, respectivamente, *sumak kawsay*, *shiir waras* y *pénker pujustin*). También hemos identificado a la comunidad *kichwa* amazónica ecuatoriana de Sarayaku como uno de los principales exponentes de dicho fenómeno social. Encontramos que, a principios de los años noventa del siglo XX, dicha comunidad realizó un proceso de reflexión colectiva sobre su propio concepto de existencia deseable, contraponiéndolo al concepto occidental de desarrollo sustentable. Esta forma de vida, mediatizada por las creencias y los mitos propios de la cultura amazónica, se denominaba *sumak kawsay*, el cual quedó recogido en el *Plan Amazanga de la OPIP* de 1992.

Un segundo resultado está relacionado con quiénes hicieron emerger el *sumak kawsay* genuino como fenómeno social en el ámbito intelectual occidental. Aquí hemos puesto de manifiesto la importante labor de divulgación del concepto del *sumak kawsay* que hizo el antropólogo *kichwa* amazónico Carlos Viteri desde principios de los años noventa del siglo XX, la cual permitió que dicho concepto trascendiera el ámbito político de la dirigencia indígena de Pastaza e incursionara en el ámbito intelectual occidental.

Un tercer resultado está relacionado con la explicación sistemática del *sumak kawsay* genuino. Aquí destacamos que éste ha de darse en un territorio en concreto que constituye un cosmos vital en el que interactúan elementos materiales y espirituales y se configura como la filosofía de vida del indígena basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital.

Y un cuarto resultado está relacionado con cómo llegó el *sumak kawsay* desde Sarayaku hasta las constituciones de Ecuador y Bolivia. Hemos descrito cómo, a través de la difusión del concepto genuino de *sumak kawsay* amazónica ecuatoriana, realizado por los movimientos indígenas y por intelectuales progresistas próximos a éstos, dicho concepto llegó a las constituciones de Ecuador y Bolivia, si bien ya transformado en una propuesta andino-amazónica para sociedades plurinacionales.

Así pues, a pesar de que el uso actual del concepto de *sumak kawsay* (como palabra usurpada, utopía por construir o tradición inventada) sea el resultado de una reelaboración intelectual por parte de pensadores andinos (*aymaras*, *quechuas*, *kichwas*, mestizos y blancos; bolivianos, peruanos y ecuatorianos, principalmente), podemos afirmar que su origen se encuentra en la forma de vida propia de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, es decir, en un fenómeno social amazónico ecuatoriano.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). "El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir". En Alejandro Guillén (ed.), *Retos del Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS, 21-52.
- Acosta, Alberto (2012a). *Buen Vivir / Sumak Kawsay*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto (2012b). "Entrevista a Alberto Acosta", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Quito, 10/02/2012. Grabación en posesión de los autores.
- Alianza PAÍS (2006). *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*. Quito: Alianza PAÍS.
- Amawtay Wasi (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: Nina Comunicaciones.
- Altmann, Philipp (2013). "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano", *Indiana* 30: 283-299.

- Altmann, Philipp (2014). "El Sumak Kawsay y el patrimonio ecuatoriano", *Revue Histoire(s) de l'Amérique latine* 10, art. 7.
- ACB (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La paz: Ministerio de la Presidencia.
- ACE (2007). *Acta N° 13, 27/12/2007*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008a). *Acta N° 27, 14/03/2008*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008b). *Acta N° 35, 10/04/2008*, [mimeo]. ACE. <<http://www.montecristivive.com/>> (Recuperado el 30 de julio de 2014).
- ACE (2008c). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional.
- Arkonada, Katu (2010). *Buen vivir. Una democracia altamente igualitaria*. 45 Revoluciones por Minuto. <<http://45-rpm.net>> (Recuperado el 28 de mayo de 2014).
- Barrera, Augusto (2014). "Entrevista a Augusto Barrera", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Quito, 01/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Bretón, Víctor, Cortez, David y García, Fernando (2014). "En busca del sumak kawsay". *Íconos* 48: 9-24.
- Calapucha, Claudio (2012). *Los modelos de desarrollo*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Canqui, Elisa (2011). "El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo". *Obets* 6 (1): 19-34.
- Caudillo, Gloria (2012). "El buen vivir. Un diálogo intercultural". *Revista Ra Ximhai* 8: 345-364.
- CODENPE (2003). *Plan Estratégico de CODENPE 2003*. Quito: CODENPE.
- CONAIE (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Nacional Constituyente*. Quito: CONAIE.
- Cordero, Fernando (2014). "Entrevista a Fernando Cordero", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Quito, 02/07/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Choquehuanca, David (2010). *El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir*. La Razón. <<http://indigenaslibertarios.blogcindario.com>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Chuji, Mónica (2014). "Entrevista a Mónica Chuji", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Cuenca, 18/03/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Dávalos, Pablo (2007). *Modelos de Desarrollo y Régimen Económico. Ayuda Memoria No. 1, ACE, Mesa N° 7*, [mimeo]. Montecristi: ACE.
- Dávalos, Pablo (2008a). "El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo". *Boletín ICCI-ARY RIMAY* 110 y 111.
- Dávalos, Pablo (2008b). "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo". *Boletín ICCI-ARY RIMAY* 113.
- Dávalos, Pablo (2011). "Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)". En Álvarez, Santiago (ed.), *Convivir para perdurar*. Barcelona: Icaria, 201-214.
- Dávalos, Pablo (2014). "Entrevista a Pablo Dávalos", realizada por Ana Patricia Cubillo-Guevara. Huelva, 17/06/2014. Grabación en posesión de los autores.

- Descola, Philippe (1986). *La selva culta*. Quito: Abya Yala, 1996.
- Diario Hoy (2001). “Los orígenes del poder indígena”. *Diario Hoy*, 17/02/2001.
- Diario Hoy (2005). “Explosivo conflicto en Sarayaku”. *Diario Hoy*, 13/08/2005.
- Eco, Umberto (1980). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen, 1982.
- Estermann, Joseph (2012). “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino”. *Polis* 11, n.º. 33: 1-18.
- GADPP (2011). *Plan de Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza 2025*. Puyo: Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza.
- García-Linera, Álvaro (2012). “Bolivia: la Constitución Política del Vivir Bien”. En José María Vigil y Pedro Casaldáliga (eds.), *Agenda Latinoamericana 2012*. Panamá: Agenda Latinoamericana, 28-29.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* 462: 1-20.
- Gudynas, Eduardo (2013). “El malestar moderno con el Buen Vivir. Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”. *Ecuador Debate* 88: 183-205.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 53: 7 –83.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis et al. (2012). *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca: PYDLOS.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Arias, Alexander y Ávila, Javier (2014). “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay”. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Guillén, Alejandro y Deleg, Nancy (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM, 29-73.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014). “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”. *Íconos* 48: 25-40.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis, Guillén, Alejandro y Deleg, Nancy (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien*. Lima: CAOI.
- Kowii, Ariruma, Pérez-Guarta mbel, Carlos, Tibán, Lourdes y Fiallos, Celso (2014). *Sumak Kawsay, la palabra usurpada*. Plan V. <<http://www.planv.com.ec>> (Recuperado el 10 de mayo de 2014).
- Lajo, Javier (2011). *Un modelo Sumaq Kawsay de gobierno*. Red Voltaire. <<http://www.voltairenet.org>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Mader, Elke (1999). *Metamorfosis del poder*. Quito: Abya Yala.
- Maldonado, Luis (2006). *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Ibarra: ESGOPP.
- Medina, Javier (ed.) (2001). *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, Javier (ed.) (2002a). *Ñande Reko*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, Javier (ed.) (2002b). *La vía municipal hacia la Vida Buena. Insumos para ajustar la EBRP*. La Paz: FAM.
- MPD (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.

- OPIP (1998). *Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- OPIP (2003). *Plan de Vida de la OPIP*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- Ortiz, Pablo (2012). *Espacio, territorio e interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*, [mimeo]. Tesis Doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Pacto de la Unidad (2006). “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”. En Fernando Garcés et al. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 143-165.
- Pacto de la Unidad (2007). “Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social”. En Fernando Garcés et al. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 167-222.
- Oviedo, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak.
- Ramírez, René (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- Rengifo, Grimaldo (2002). *Allin Kawsay*. Lima: PRATEC.
- Sánchez-Parga, José (2011). “Discursos re(tro)volucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate* 84: 31-50.
- Sarayaku (2003). “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” [extracto]. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM, 2014, 77-112.
- Sarayaku (2010). *Sarayaku. Pueblo del Medio Día*, [mimeo]. Sarayaku: Sarayaku.
- Sarayaku (2014). *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Sarayaku. <<http://www.sarayaku.org/>> (Recuperado el 21 de mayo de 2014).
- SENPLADES (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2011*. Quito: SENPLADES.
- SENPLADES (2010). *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Silva, Erika (2003). *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en el manejo de la selva amazónica*, [mimeo]. Quito: Instituto Amazanga.
- Spedding, Alison (2010). “‘Suma qamaña’, ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”. *Fe y Pueblo* 17: 4-39.
- Torrez, Mario (2001). “Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña. Espacio de bienestar”. *Pacha* 6: 45-67.
- Uzeda, Andrés (2010). “Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios* 1: 33-51.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Vega, Fernando (2012). “Entrevista a Fernando Vega”, realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Cuenca, 06/02/2012. Grabación en posesión de los autores.

- Viola, Andreu (2011). "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes". En Pablo Palenzuela y Alexandra Olivi (eds.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 255-302.
- Viola, Andreu (2014). "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes". *Íconos* 48: 55-72.
- Viteri, Alfredo et al. (1992). *Plan Amazanga*, [mimeo]. Puyo: OPIP.
- Viteri, Carlos (1993). "Mundos míticos. Runa". En Noemí Paymal y Catalina Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Viteri, Carlos (2000). "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis* 3, 2002. <<http://polis.revues.org>> (Recuperado el 14 de junio de 2013).
- Viteri, Carlos (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*, [mimeo]. Tesis de Licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.
- Viteri, Carlos (2014). "Entrevista a Carlos Viteri", realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Quito, 12/03/2014. Grabación en posesión de los autores.
- Yampara, Simón (2001a). *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.
- Yampara, Simón (2001b). "El Ayllu y la Qamaña". *Pacha* 6: 15-44.
- Yampara, Simón (2001c). "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien". En Javier Medina (ed.), *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ-FAM, 73-80.
- Yampara, Simón (2011). "Suma Qamaña, lo que se maneja como 'Buen Vivir'". En Nicolleta Velardi y Marco Zeisser (eds.), *Anales del Seminario Internacional 'Desarrollo territorial y extractivismo'*. Cusco: CooperAcción, 2012, 65-87.

ANA PATRICIA CUBILLO-GUEVARA. Doctoranda en Sociología en la Universidad de Huelva. Posee diferentes másteres, entre éstos el Máster en Estudios e Intervención Social en Migraciones, Desarrollo y Grupos Vulnerables. Es miembro del Grupo de Investigación TIDE de la Universidad de Huelva y del equipo de investigación del proyecto de cooperación interuniversitario "El pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas" (FIUCUHU 2013-2016).

ANTONIO LUIS HIDALGO-CAPITÁN. Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales. Es Profesor Titular de la Universidad de Huelva, forma parte del Centro de Investigación de las Migraciones de dicha universidad y es miembro del Consejo Académico de FLACSO-España. Es miembro del Grupo de Investigación TIDE de la Universidad de Huelva y coordina el equipo de investigación del proyecto de cooperación interuniversitario "El pensamiento sobre el Buen Vivir y mediciones alternativas" (FIUCUHU 2013-2016).

Recibido: 23/01/2015
Aceptado: 10/11/2015

Aportación 4

Cubillo-Guevara, Ana Patricia e Hidalgo-Capitán, Antonio Luis

(2015)

**“El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad.
Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”**

Revista de Economía Mundial, 41: 127-158.

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 4

Título del artículo:

"El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo".

Autores:

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

Revista:

Revista de Economía Mundial (REM), Nº 41, págs. 127-158.

Editorial, ciudad, país y año:

Sociedad de Economía Mundial (SEM) y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, España, 2015.

ISSN:

ISSN-L: 1576-0162.

Disponible en línea en:

<http://www.sem-wes.org/sites/default/files/revistas/08.CUBILLOP3.pdf>.

Citas del artículo:

Google Académico: 2 citas (15 de noviembre de 2016).

Factores de impacto de la revista:

Thomson Reuters, JCR 2015: 0,161.

Scopus, SJR 2015: 0,147.

Indexación de la revista:

Thomson Reuters, SSCI JCR 2015: Economía Q4.

Scopus, SJR 2015: Ciencia Política y Relaciones Internacionales Q3.

Scopus, SJR 2015: Economía y Econometría Q4.

CIRC 2015: Ciencias Sociales B.

DICE (Economía Aplicada): ANEP A.

Lantindex: 33 de 33 criterios cumplidos.

Otros índices y bases de datos: DOAJ; *EconLit*; ISOC; Redalyc; EBSCO; *Ulrich's*, CINDOC, *Dialnet*; ABI Inform; Business Source Complete; Fuente Académica; Informe Académico; International Bibliography of the Social Sciences.

Otra información de la Revista:

La *REM* es una revista científica internacional, editada por la Sociedad de Economía Mundial y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva desde 1999, que tiene por objeto difundir la investigación científica que sobre Economía Mundial se estuviera realizando tanto en español como en inglés. Para garantizar la calidad de la publicación, todos los trabajos son sometidos a un proceso de evaluación de doble ciego y cuenta con el respaldo de un gran número de universidades y profesores de todo el mundo. Muestra de ello es su Consejo Editorial, que refleja una gran diversidad de países, tendencias y especialidades dentro de la Economía Mundial.

EL TRANS-DESARROLLO
COMO MANIFESTACIÓN DE LA TRANS-MODERNIDAD.
MÁS ALLÁ DE LA SUBSISTENCIA, EL DESARROLLO Y EL POST-DESARROLLO.

*THE TRANS-DEVELOPMENT
AS MANIFESTATION OF THE TRANS-MODERNITY.
BEYOND SUBSISTENCE, DEVELOPMENT AND POST-DEVELOPMENT.*

Ana Patricia Cubillo-Guevara
Proyecto FIUCUHU¹ - Universidad de Huelva
anapcubillo@telefonica.net

Antonio Luis Hidalgo-Capitán
Proyecto FIUCUHU¹ - Universidad de Huelva
alhc@uhu.es

Recibido: febrero de 2015; aceptado: mayo de 2015

RESUMEN

En el siglo XXI coexisten cuatro cosmovisiones diferentes, la pre-modernidad, la modernidad, la post-modernidad y la trans-modernidad, a cada una de las cuales le corresponde un paradigma del bienestar, la subsistencia, el desarrollo, el post-desarrollo y el trans-desarrollo. En este documento se analizan las cuatro cosmovisiones y los cuatro paradigmas y se constata como la trans-modernidad es el resultado de la síntesis entre pre-modernidad, modernidad y post-modernidad y como el trans-desarrollo es el resultado de la síntesis entre subsistencia, desarrollo y post-desarrollo. Además se definen dichos conceptos, así como los de decrecimiento y buen vivir, que se consideran como manifestaciones del trans-desarrollo, para finalmente ejemplificar su praxis en la eco-aldea Findhorn y la comunidad indígena de Sarayaku.

Palabras clave: Trans-desarrollo; Trans-modernidad; Decrecimiento; Buen vivir.

¹ Esta investigación forma parte del proyecto de investigación “El pensamiento sobre el buen vivir y mediciones alternativas”, que se enmarca dentro del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria entre la Universidad de Huelva (España) y la Universidad de Cuenca (Ecuador) para el “Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana” (FIUCUHU), financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

ABSTRACT

In the XXI century four different worldviews coexist, pre-modernity, modernity, post-modernity and trans-modernity, each of which corresponds to a paradigm of welfare, subsistence, development, post-development and trans-development. In this paper we analyzed the four worldviews and the four paradigms and we notes as trans-modernity is the result of the synthesis between pre-modernity, modernity and post-modernity and as trans-development is the result of the synthesis between subsistence, development and post-development. In addition we define such concepts and degrowth and good living concepts that we consider as manifestations of trans-development, and we exemplify its praxis in the eco-village Findhorn and the indigenous community of Sarayaku.

Keywords: Trans-Development; Trans-Modernity; Degrowth; Good Living.

Clasificación JEL: I31 , O10.



“Trans” es transformación, dinamismo, atravesamiento de algo en un medio diferente; ese algo que va “a través de”, no se estanca, sino que parece alcanzar un estadio posterior; conlleva por lo tanto la noción de trascendencia.
Rosa M^a Rodríguez-Magda, *Transmodernidad*, 2004.

1. INTRODUCCIÓN

Las sociedades globalizadas del siglo XXI son sociedades cada vez más complejas (Herrera y Jaime, 2004); así, en una misma calle de una localidad cualquiera de un país occidental cualquiera, es posible encontrarse con un chamán procedente de un pueblo indígena, con una sindicalista defensora de la revolución, con un *híper* preocupado por su imagen y con una activista social indignada. Todas estas personas comparten un mismo territorio pero cada una de ellas posee una cosmovisión diferente². De hecho, estos cuatro ejemplos se corresponderían con las cuatro cosmovisiones diferentes que existen en la actualidad: la pre-modernidad (Estermann, 1998); la modernidad (Habermas, 1985); la post-modernidad (Lyotard, 1979); y trans-modernidad³ (Rodríguez-Magda, 2004).

La pre-modernidad puede ser definida como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la fe con la mirada puesta en el pasado a la hora de buscar referentes para la realización de las expectativas de los individuos; fe y tradición son los fundamentos principales de dicha cosmovisión. Frente a ella, la modernidad puede ser definida como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la razón, alejándose para ello de las interpretaciones procedentes de las religiones, con la mirada puesta en el futuro, en lugar de en el pasado, a la hora de buscar referentes para la realización de las expectativas de los individuos; razón y progreso son los fundamentos principales de dicha cosmo-

² El concepto de cosmovisión o paradigma cultural (Dilthey, 1883) puede definirse como la manera integral que tiene una sociedad de ver e interpretar el mundo y estaría formada por el conjunto de opiniones y creencias que conforman la imagen general del mundo, a partir de la cual se interpreta todo lo existente en todos los campos de la vida (política, economía, ciencia, religión, moral, filosofía.).

³ En este documento los conceptos pre-modernidad, modernidad, post-modernidad y trans-modernidad no están referidos a períodos históricos ni a tendencias artísticas, sino exclusivamente a paradigmas culturales o cosmovisiones.

visión. Mientras que la post-modernidad sería aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la imaginación (“todo vale”), alejándose para ello de las interpretaciones procedentes de la razón, con la mirada puesta en el presente (“aquí y ahora”) como único momento de realización de unos individuos sin expectativas (“no hay futuro”); imaginación y hedonismo son los fundamentos principales de dicha cosmovisión. Siendo la trans-modernidad aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio del consenso intersubjetivo, combinando fe, razón e imaginación, con la mirada puesta en la construcción participativa de proyectos que permitan la realización de las expectativas de los individuos; consenso y participación son los fundamentos principales de dicha cosmovisión.

Si bien los conceptos de pre-modernidad, modernidad y post-modernidad están bastante asentados, no ocurre lo mismo con el concepto de trans-modernidad que, dada su más reciente y plural definición (Rodríguez-Magda, 2004; Dussel, 1999; Luyckx-Ghisi, 1999) y su origen esencialmente hispano (Rodríguez-Magda, 1989; Dussel, 1999), ha tenido un menor predicamento. No obstante, su consideración permite clasificar mejor muchas aportaciones intelectuales que, dado que comparten las críticas post-modernas, son clasificadas como tales pese a que rechazan el nihilismo post-moderno. Esto nos lleva a plantearnos como preguntas de reflexión: ¿qué es la trans-modernidad?; ¿qué relación guarda con las otras tres cosmovisiones (pre-modernidad, modernidad y post-modernidad)?; y ¿en qué se diferencia de ellas?

Por otro lado, dentro de cada una de estas cosmovisiones existe una concepción diferente de lo que es y de cómo alcanzar el bienestar; o, lo que es lo mismo, existen cuatro paradigmas⁴ del bienestar: la subsistencia; el desarrollo; el post-desarrollo; y lo que podríamos denominar el trans-desarrollo. La subsistencia pre-moderna sería aquel paradigma del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades inmateriales y materiales de la sociedad por medio del mantenimiento de relaciones de armonía espiritual, social y ambiental. Por el contrario, el desarrollo moderno sería aquel paradigma del bienestar que, en términos generales, persigue el aumento de las riquezas materiales de una sociedad por medio del crecimiento económico que genera la inversión productiva. Mientras que el post-desarrollo post-moderno sería aquel paradigma del bienestar que persigue el mantenimiento de la identidad comunitaria por medio de la resistencia a las imposiciones económicas, políticas y culturales del desarrollo moderno. Pudiendo ser el trans-desarrollo aquel paradigma trans-moderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, por medio de un proceso de participación en el que se decida cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas.

Si bien los paradigmas de la subsistencia pre-moderna (Temple, 1983), del desarrollo moderno (Hidalgo-Capitán, 1998) y del post-desarrollo post-modern-

⁴ El concepto de paradigma aplicado al ámbito científico (Kuhn, 1962) puede definirse como un conjunto de postulados o creencias que originan una visión concreta de algún campo de la realidad.

no⁵ (Sachs, 1992; Escobar, 2005) han sido ampliamente definidos y estudiados, no ocurre lo mismo con el paradigma del trans-desarrollo, dada su novedad y su vinculación con una cosmovisión, la trans-modernidad, más reciente y menos estudiada. De hecho hay muchos autores cuyo pensamiento sobre el bienestar va más allá de la crítica post-desarrollista ya que, en cierto modo, proponen un nuevo metarrelato de liberación (decrecimiento, buen vivir...), con lo que se alejan también de una postura nihilista post-moderna; éstos difícilmente podrían ser considerados como post-desarrollistas y post-modernos (Gudynas, 2014)⁶. Y ello nos obliga a considerar y definir el trans-desarrollo como cuarto paradigma del bienestar y a estudiar su identificación con el concepto de trans-modernidad, que también se trata de definir. De hecho nos planteamos como preguntas: ¿qué es el trans-desarrollo?; ¿qué relación guarda con los otros tres paradigmas del bienestar (subsistencia, desarrollo, post-desarrollo)?; ¿en qué se diferencia de ellos?; ¿qué relación guarda con la trans-modernidad?; ¿cuáles son las principales manifestaciones del trans-desarrollo?; y ¿qué casos concretos pueden identificarse como ejemplos de la praxis del trans-desarrollo?

Para dar respuesta a todas estas preguntas, en este artículo vamos a analizar las diferentes cosmovisiones existentes en el siglo XXI, deteniéndonos en la trans-modernidad; vamos a analizar los diferentes paradigmas del bienestar, deteniéndonos en el trans-desarrollo, que definiremos y pondremos en relación con la trans-modernidad; y por último vamos a identificar las principales aportaciones a los Estudios del Desarrollo⁷ que se corresponderían con el paradigma trans-moderno del trans-desarrollo. Para ello vamos a adoptar un enfoque taxonómico de las cosmovisiones y de los paradigmas del bienestar, de tal manera que por medio de las diferencias existentes respecto de determinadas características podamos clasificar y definir los mismos.

⁵ No existe consenso en la vinculación del post-desarrollo con la post-modernidad. En nuestra opinión su rechazo del desarrollo (como metarrelato que es), la consideración de éste como una invención que ha servido de instrumento de dominación política y su renuncia a conformar una alternativa global al avance del neoliberalismo, más allá de la mera resistencia comunitaria, colocan al post-desarrollo dentro de la cosmovisión post-moderna. Empleamos el término “metarrelato” (Lyotard, 1979) para referirnos a todo discurso que aspira a ser una alternativa de realización del ideal humano, social, político o económico.

⁶ No obstante, otros analistas sí clasifican el buen vivir y el decrecimiento dentro del paradigma del post-desarrollo (p. e., Unceta, 2013). Por otro lado, en nuestro caso (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014), hemos venido considerando hasta ahora que las aportaciones sobre el buen vivir podrían ser clasificadas como pre-modernas, modernas y post-modernas, según la mayor o menor influencia de dichos paradigmas entre sus autores.

⁷ Los Estudios del Desarrollo son un área de conocimiento multidisciplinar de las Ciencias Sociales dedicada al tópico del bienestar de las diferentes sociedades del mundo. Este tópico ha sido identificado en las sociedades occidentales con la idea de progreso y, desde mediados del siglo XX, con el concepto de desarrollo; aunque desde finales de dicho siglo la propia noción de desarrollo ha sido cuestionada por una parte de los académicos del área, entre ellos los dedicados al estudio del post-desarrollo, el decrecimiento y el buen vivir.

2. LAS COSMOVISIONES DEL SIGLO XXI: PRE-MODERNIDAD, MODERNIDAD, POST-MODERNIDAD Y TRANS-MODERNIDAD

Las sociedades complejas del siglo XXI derivadas del proceso de globalización se caracterizan por la coexistencia de grupos sociales que poseen cuatro cosmovisiones diferentes. Si bien la cosmovisión mayoritaria, al menos en las llamadas sociedades occidentales, es la modernidad, también podemos encontrar en dichas sociedades diversos grupos sociales cuya cosmovisión se corresponde con la pre-modernidad, la post-modernidad e, incluso, la trans-modernidad.

La más antigua de dichas cosmovisiones sería la pre-modernidad (Senghor, 1964; Defoort, 1997; Estermann, 1998) (Cuadro 1), que podemos considerarla como la cosmovisión propia de las sociedades tradicionales, es decir, de las sociedades existentes en el mundo desde la Prehistoria hasta la emergencia de la Ilustración en el siglo XVIII y de las sociedades que se mantuvieron aisladas o resistieron los procesos de colonización cultural y que han preservado hasta hoy su cosmovisión tradicional, ancestral o pre-moderna. El prefijo “pre” aquí denota una existencia previa a la emergencia de la cosmovisión moderna, lo cual no significa necesariamente su desaparición al surgir la modernidad; y de hecho en muchos lugares del mundo dicha cosmovisión se ha conservado y, recientemente, se está extendiendo como consecuencia del proceso de globalización. Esta cosmovisión interpreta el mundo por medio de la fe con la mirada puesta en el pasado.

Le sigue en antigüedad la modernidad (Habermas, 1985; Gyddens, 1990) (Cuadro 1), que sería la cosmovisión propia de la sociedad occidental surgida a raíz de la Ilustración en el siglo XVIII y de los procesos de colonización de otras sociedades tradicionales por parte de aquella. La propia expresión “moderno” denota su contraposición a todo aquello que se considera “tradicional”, lo que nos indica que la modernidad como cosmovisión occidental surgió por oposición a la cosmovisión existente antes de su emergencia. Y al extenderse la modernidad por todo el planeta, en virtud de las revoluciones burguesas y socialistas y de la colonización, dicha cosmovisión se ha convertido en la mayoritaria. Esta cosmovisión interpreta el mundo por medio de la razón con la mirada puesta en el futuro.

Y a la modernidad le sigue la post-modernidad (Lyotard, 1979; Lipovetsky, 1983; Vattimo, 1985) (Cuadro 1), que sería una cosmovisión surgida durante la segunda mitad del siglo XX, de la mano de las revoluciones del 68, como reacción crítica a la modernidad; una cosmovisión que niega la mayoría de los fundamentos de la modernidad y que se configura no tanto como una alternativa o una superación de la modernidad, sino como un rechazo de la misma. Aquí el prefijo “post” no sugiere que sea una etapa histórica posterior a la modernidad, sino que su emergencia es posterior y por oposición a la modernidad, como una especie de “anti-modernidad”. Dicha cosmovisión es propia de determinados grupos sociales pertenecientes a las llamadas sociedades occidentales, especialmente de sus entornos urbanos, y con poca relevancia en las sociedades no occidentales. Esta cosmovisión interpreta el mundo por medio de la imaginación y la emoción con la mirada puesta en el presente.

Así la pre-modernidad fue rechazada y, en muchos casos, sustituida por la modernidad, mientras que la modernidad fue rechazada y, en algunos casos, sustituida por la post-modernidad. De esta manera, estas tres cosmovisiones aparecen relacionadas por medio de una alteridad evolutiva, que no por una superación paradigmática, lo que lleva a que las mismas coexistan desde finales del siglo XX como cosmovisiones o paradigmas culturales competitivos.

Frente a estas tres cosmovisiones, a comienzos del siglo XXI ha emergido una cuarta, que ha sido denominada como trans-modernidad⁸ (Rodríguez-Magda, 1989 y 2004; Dussel, 1999; Luyckx-Ghisi, 1999) (Cuadro 1).

3. LA TRANS-MODERNIDAD COMO SUPERACIÓN DE LA PRE-MODERNIDAD, LA MODERNIDAD Y LA POST-MODERNIDAD

Tres destacados intelectuales han teorizado sobre el concepto de trans-modernidad con enfoques ligeramente diferentes. La primera es la filósofa española Rosa M^a Rodríguez-Magda, quien acuñó el término en 1989 (Rodríguez-Magda 1989 y 2004); el segundo es el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (Dussel, 1999); y el tercero el filósofo y teólogo belga Marc Luyckx-Ghisi (Luyckx-Ghisi, 1999).

Rodríguez-Magda (1989 y 2004) entiende la trans-modernidad como una síntesis hegeliana entre modernidad y post-modernidad, de manera que se trascienden los límites de la modernidad y de la post-modernidad y se retoman los retos modernos éticos y políticos pendientes (igualdad, justicia, libertad...), pero asumiendo las críticas postmodernas; es decir, se utilizan las características de las sociedades postmodernas y el saber postmoderno para continuar la modernidad por otros medios.

Dussel (1999), por su parte, entiende la trans-modernidad como una modernidad alternativa a la modernidad occidental; que para este autor incluiría tanto la modernidad propiamente dicha (segunda modernidad) como la post-modernidad (tercera modernidad), e incluso el tránsito renacentista desde la pre-modernidad europea a la modernidad (primera modernidad); la trans-modernidad sería así una cosmovisión procedente de las llamadas sociedades subdesarrolladas que reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental, desde una perspectiva post-colonial que respeta los fundamentos de la pre-modernidad pre-colonial.

⁸ La trans-modernidad surge de la mano de aquellos intelectuales que, pese a compartir la crítica de la modernidad realizada por los autores post-modernos, no se sienten identificados con el nihilismo de éstos y consideran que hay elementos de la modernidad que pueden ser rescatados (Rodríguez-Magda, 2004: 7). Algunos intelectuales han acuñado expresiones alternativas que igualmente implican la superación de la post-modernidad; sería el caso de la hiper-modernidad (Lipovetsky, 2004) y de la sobre-modernidad o súper-modernidad (Augé, 1992); sin embargo, las mismas no hacen referencia a cosmovisiones, sino a supuestos períodos históricos y a movimientos artísticos.

CUADRO 1. COSMOVISIONES O PARADIGMAS CULTURALES

	PRE-MODERNIDAD	MODERNIDAD	POST-MODERNIDAD	TRANS-MODERNIDAD
PERIODO DE VIGENCIA	Prehistoria – Siglo XXI	Siglo XVIII – Siglo XXI	Siglo XX – Siglo XXI	Siglo XXI
ÁMBITO DE EXISTENCIA	Sociedades tradicionales / Sociedades agrarias	Sociedad occidental / Sociedad industrial	Sociedades occidentales / Sociedades post-industriales	Sociedades complejas / Sociedad globalizada
CONCEPCIÓN DEL MUNDO	Cosmogónica / Creencias	Universal / Realidad	Fragmentaria / Fantasía	Constructiva / Virtualidad
CENTRALIDAD DEL MUNDO	Teocentrismo	Antropocentrismo	Nihilismo	Biocentrismo / Sociocentrismo
CONCEPCIÓN DEL TIEMPO	Circularidad / Ahistoricidad	Linealidad / Historicidad	Compresión / Saltos temporales	Circularidad / Simultaneidad
CONCEPCIÓN DEL ESPACIO	Espacio vivo	Lugar de los acontecimientos	No lugar del tránsito	Espacio vivido / Ciberespacio
PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA	Revelación / Animismo	Racionalismo / Positivismo / Estructuralismo	Post-racionalismo / Relativismo / Post-estructuralismo	Constructivismo / Fenomenología
PROPÓSITO DEL CONOCIMIENTO	Verdades heredadas y reveladas	Verdades absolutas y universales	Verdades relativas y significados	Verdades consensuadas
VARIABLES CLAVE DEL CONOCIMIENTO	Fe / Costumbres	Razón / Coherencia	Emoción / Imaginación / Hibridación	Inteligencia emocional / Integración
CAPTACIÓN DEL CONOCIMIENTO	Mitología / Transmisión oral	Investigación de primer orden / Observación / Experimentación	Anarquismo metodológico / Deconstrucción / Hermenéutica	Investigación de segundo orden/ Encuesta / Entrevista / Discusión

REPRESENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO	Relato mítico / Sueño / Manuscrito / Escultura / Pintura	Metarrelato / Libro impreso / Retrato / Fotografía / Cine	Anécdota / Publicidad / Collage / Graffiti / Selfie	Relato construido / Puzle / Web 2.0 / Redes sociales
COMPILACIÓN DEL CONOCIMIENTO	Sacerdote / Sabio / Anciano	Enciclopedia / Biblioteca / Museo	Argots / Escaparates / Modas	Wikipedia / Base de datos / Agregador de noticias / Internet
TENDENCIA CULTURAL	Tradición cultural	Homogeneidad cultural	Diversidad cultural	Interculturalidad
VALORES SOCIALES	Armonía / Espiritualidad	Ética / Abnegación	Estética / Placer	Armonía / Satisfacción moral
ASPIRACIÓN SOCIAL	Status Quo / Transcendencia	Progreso / Utopía	Fama / Realismo mágico	Constructo sociales / Construcción de utopías
PROPUESTA POLÍTICA	Respeto de la tradición	Revolución colectiva	Resignación individual	Transformación participativa
ÁMBITO POLÍTICO DE ACTUACIÓN	Comunidades locales / Reinos / Imperios	Estados-Nación	Individuos / Comunidades / Tribus urbanas	Mundo / Comunidades locales / Comunidades virtuales
SISTEMA ECONÓMICO	Comunitarismo / Tributarismo / Esclavismo / Feudalismo / Mercantilismo	Capitalismo / Socialismo	Capitalismo neoliberal / Anti-capitalismo	Capitalismo global / Capitalismo post-neoliberal / Post-capitalismo
SECTOR ECONÓMICO RELEVANTE	Sector primario (agricultura)	Sector secundario (industria)	Sector terciario (servicios)	Cuarto sector (no lucrativo)
RECURSO ESTRATÉGICO	Tierra / Territorio	Capital / Tecnología	Dinero / Liqueidez	Conocimiento / Comunicación

Fuente: Elaboración propia.

Mientras que Luyckx-Ghisi (1999) entiende la trans-modernidad como una síntesis hegeliana entre pre-modernidad y modernidad, de manera que sea posible la coexistencia integrada de ambas cosmovisiones y se pueda compatibilizar la noción de progreso con el respeto de la diferencia cultural y religiosa.

Si tratamos de integrar estos tres planteamientos podemos afirmar que la trans-modernidad surge como reacción y negación a la alteridad evolutiva pre-modernidad / modernidad / post-modernidad y como búsqueda de una síntesis triangular entre dichas cosmovisiones que asume e integra postulados procedentes de las tres (Figura 1). En este caso el prefijo “trans” denota un propósito de superación de las otras cosmovisiones, yendo “más allá” de ellas, y al mismo tiempo de integración de las mismas, tomando de cada una de ellas, al “atravesarlas”, aquellos postulados que pueden ser de utilidad para comprender el funcionamiento de las sociedades complejas del siglo XXI; por tanto, la trans-modernidad no se configura como negación de la post-modernidad, o de la modernidad, o de la pre-modernidad, sino su síntesis triangular y una ruptura de la alteridad evolutiva de las cosmovisiones procedentes.

De dicha síntesis surge la trans-modernidad (Cuadro 1), una visión del mundo basada en el consenso intersubjetivo que busca las verdades consensuadas; unas verdades que pueden ser aprehendidas por medio de la investigación de segundo orden. Esta cosmovisión, habitualmente centrada en la sociedad o en la naturaleza, interpreta todos los aspectos de la vida a partir de la combinación emocionalmente inteligente de postulados basados en la fe, en la razón y en la imaginación, y persigue la realización de las múltiples expectativas de los diferentes individuos por medio de la construcción participativa de proyectos consensuados y social y ambientalmente armónicos. En el diseño, en la ejecución y en el seguimiento de estos proyectos interculturales, que pueden tener una dimensión local, nacional o global, se emplean las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones, las cuales permiten crear comunidades virtuales de individuos de procedencias territoriales y culturales diversas. Dichas comunidades construyen sus propios metarrelatos de transformación social, algunos de los cuales tienen concreciones simultáneas en diferentes partes de la sociedad global. La realización de dichos proyectos suele reportar satisfacción moral a los individuos que han participado en ellos y, aunque se desarrollan en un contexto de capitalismo global, éstos persiguen la construcción de una sociedad global post-capitalista en la que las entidades sin ánimo de lucro del cuarto sector jueguen un papel importante junto con otros agentes socioeconómicos.

4. LOS PARADIGMAS DEL BIENESTAR: SUBSISTENCIA, DESARROLLO, POST-DESARROLLO Y TRANS-DESARROLLO

La búsqueda del bienestar es una constante que está presente en todas las cosmovisiones que coexisten en el siglo XXI; entendiendo por bienestar el

conjunto de elementos que contribuyen a la consecución de una vida tranquila y satisfactoria. Así, cada cosmovisión tiene su propio paradigma del bienestar, de forma que a la cosmovisión pre-moderna le corresponde el paradigma de la subsistencia, a la cosmovisión moderna el paradigma del desarrollo, a la cosmovisión post-moderna el paradigma del post-desarrollo y a la cosmovisión trans-moderna el paradigma del trans-desarrollo. Lógicamente el paradigma del desarrollo es el mayoritario al ser mayoritaria la cosmovisión moderna; pero dicho paradigma se encuentra en competencia con los otros paradigmas del bienestar.

El paradigma pre-moderno de la subsistencia (Mauss, 1925; Kumarappa, 1946; Temple, 1983) es propio de las sociedades tradicionales que se han dado desde la Prehistoria hasta nuestros días, y de hecho es el que impera en la mayoría de las comunidades indígenas de América, África y Asia que siguen existiendo en la actualidad. La búsqueda del bienestar de dichas sociedades está asociada a la satisfacción de sus necesidades inmateriales y materiales por medio del mantenimiento de relaciones de armonía espiritual, social y ambiental. Estas sociedades persiguen mantener su estabilidad, tal y como han hecho desde tiempos inmemoriales, gracias a una fuerte cohesión social determinada por sus creencias y por su vinculación con la naturaleza, a la que con frecuencia conceden un carácter de divinidad. El sistema económico imperante en ellas, en la actualidad, suele ser el comunitarismo o comunismo primitivo (aunque en sociedades tradicionales del pasado también imperó el tributarismo, el esclavismo, el feudalismo o el mercantilismo); en dicho sistema el mercado suele jugar un papel marginal dado que el destino de la mayor parte de la producción de los sectores clave (agricultura, ganadería, caza, pesca, silvicultura, minería, artesanía, intermediación espiritual...) suele ser el autoconsumo comunitario. Bajo este paradigma estas sociedades, en ocasiones, pueden vivir períodos de inestabilidad e insatisfacción de las necesidades inmateriales y materiales derivados de acontecimientos externos (cambios ambientales, guerras, colonización...), que comúnmente son identificados como consecuencia del alejamiento de los valores espirituales y de las tradiciones de dichas sociedades.

El paradigma de la subsistencia es visto por los intelectuales modernos como síntoma de atraso cultural y económico, ya que para ellos la búsqueda del bienestar está asociado a la idea de progreso. Así, el paradigma moderno del desarrollo (Hidalgo-Capitán, 1998 y 2011; Bustelo, 1998) es el propio de las sociedades occidentales y occidentalizadas por la aculturación derivada de la colonización de origen europeo. La búsqueda del bienestar de dichas sociedades está asociada al aumento de la riqueza material o crecimiento económico de los Estados-nación derivado de la inversión o acumulación de capital. Estas sociedades persiguen la prosperidad material gracias al uso de la tecnología como forma de dominación de la naturaleza, que se concibe como fuente de recursos naturales y sumidero de residuos de los procesos productivos. El sistema económico imperante en dichos Estados-nación, en la actualidad, suele ser el capitalismo, habida cuenta de que el socialismo ya ha desaparecido

en la mayoría de ellos –salvo en Corea del Norte, en parte de China y parcialmente en Cuba; así pues, el papel del mercado en dicho sistema es central (aunque era nulo en el socialismo) y en él se decide el destino de la producción de los sectores claves (industria, construcción, energía, comercio, educación, sanidad...), una parte importante de la cual se destina a la exportación a otros Estados-nación. Bajo este paradigma las sociedades tradicionales, o aquellas que aún se encuentran atrasadas cultural y económicamente (subdesarrolladas), deberían aspirar a tener formas de vida similares a las existentes en la sociedad occidental, lo que inevitablemente pasa por realizar un proceso de industrialización.

El paradigma del desarrollo es visto por los intelectuales post-modernos como una invención, que sirve de mecanismo de dominación política, económica y cultural de los denominados “arbitrariamente” países subdesarrollados por parte de los “autoproclamados” países desarrollados, por lo que, para ellos, la búsqueda del bienestar estaría vinculada con la resistencia comunitaria a dichos mecanismos de dominación. Así el paradigma post-moderno del post-desarrollo (Sachs, 1992; Escobar, 2005) está inspirado en la resistencia al desarrollo de las comunidades menos aculturadas de las sociedades occidentalizadas de los denominados países subdesarrollados. La búsqueda del bienestar de dichas comunidades está asociada al mantenimiento de la identidad comunitaria frente a los intentos de dominación cultural procedentes del exterior. Estas sociedades persiguen un cierto aislamiento local de corte anti-capitalista y hasta anti-tecnológico, frente a las tendencias homogeneizadoras del capitalismo neoliberal, poniendo especial interés el desarrollo de sectores como la agricultura, la ganadería, la silvicultura, la caza, la pesca, la artesanía o los servicios culturales, en un contexto social y ambiental idealizado. Bajo este paradigma, las comunidades alienadas por el mito del desarrollo impuesto deberían aspirar a encontrar en su propio pasado y en su propia identidad comunitaria la imagen de su futuro, lo que inevitablemente pasa por el rechazo de toda forma de conocimiento que no proceda de las propias comunidades.

Si algo ha caracterizado al paradigma del post-desarrollo ha sido la crítica feroz al paradigma del desarrollo, el rechazo del desarrollo como metarrelato de liberación, la negación de que pueda haber otro metarrelato de liberación alternativo al desarrollo y la sugerencia de que cada comunidad busque y encuentre su propio e independiente microrrelato de liberación. Sin embargo, desde principios del siglo XXI, algunos de los autores post-desarrollistas y post-modernos han empezado a realizar propuestas alternativas al desarrollo (que no de desarrollo alternativo) que trascienden el ámbito local y que no emanan siempre de forma directa de las propias comunidades; es decir, que en la práctica empiezan a proponer un metarrelato alternativo al desarrollo a partir de las críticas post-desarrollistas (Gudynas, 2014). Ha surgido así un nuevo paradigma del bienestar al que podríamos denominar trans-desarrollo y que podría vincularse claramente con la cosmovisión de la trans-modernidad.

CUADRO 2. PARADIGMAS DEL BIENESTAR

	SUBSISTENCIA	DESARROLLO	POSTDESARROLLO	TRANS-DESARROLLO
PARADIGMA CULTURAL	Pre-modernidad	Modernidad	Post-modernidad	Trans-modernidad
PERÍODO DE VIGENCIA	Prehistoria – Siglo XXI	Siglo XVIII – Siglo XXI	Siglo XX – Siglo XXI	Siglo XXI
CONCEPCIÓN DEL BIENESTAR	Situación permanente de estabilidad	Progreso material	Invencción política de dominación	Construcción social del bienestar
CONCEPCIÓN DEL MALESTAR	Situación temporal de inestabilidad	Situación de estancamiento económico	Invencción política de alienación	Crisis ecológica y social / Maledesarrollo
ÁMBITO TERRITORIAL DE REFERENCIA	Local	Nacional	Local	Local / Nacional / Mundial
SISTEMA ECONÓMICO	Comunitarismo / Tributarismo / Esclavismo / Feudalismo / Mercantilismo	Capitalismo / Socialismo	Capitalismo neoliberal / Anti-capitalismo	Capitalismo global / Capitalismo post-neoliberal / Post-capitalismo
PAPEL DEL MERCADO	Marginal	Central / Nulo	Perjudicial	Complementario
SECTORES PRODUCTIVOS RELEVANTES	Agricultura, ganadería, caza, pesca, silvicultura, minería, artesanía, intermediación espiritual...	Industria, construcción, energía, comercio, educación, sanidad...	Agricultura, ganadería, silvicultura, caza, pesca, artesanía, servicios culturales...	Servicios sociales, culturales y personales, gestión ambiental, educación, sanidad, comercio, telecomunicaciones, turismo, agricultura, ganadería, silvicultura, artesanía... y cuarto sector

ACCIÓN POLÍTICA	Manteniendo del status quo	Planificación pública	Resistencia comunitaria	Participación ciudadana
PROPÓSITO DE LA ACCIÓN POLÍTICA	Satisfacer necesidades inmateriales y materiales	Aumentar riquezas materiales	Preservar la identidad	Satisfacer necesidades materiales e inmateriales
PRINCIPAL AGENTE	Comunidad	Estado	Comunidad	Movimientos sociales
VARIABLE CLAVE	Armonía	Inversión económica	Identidad comunitaria	Participación social / Equilibrio ambiental
CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO	Individuo comunitario	Individuo egoísta	Individuo crítico	Individuo solidario y ecologista
CONCEPCIÓN DE LA TECNOLOGÍA	Herramienta de bienestar	Herramienta de producción y progreso	Herramienta de dominación	Herramienta de participación y bienestar
CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA	Divinidad / Madre Tierra	Fuente de recursos / Sumidero de desechos	Paraíso idealizado	Entidad viva / Gaia / Madre Tierra
RELACIÓN SER HUMANO / NATURALEZA	Cuidador y parte de la naturaleza	Dueño de la naturaleza	Usufructuario de la naturaleza	Parte de la naturaleza

Fuente: Elaboración propia.



5. EL TRANS-DESARROLLO COMO SUPERACIÓN DE LA SUBSISTENCIA, EL DESARROLLO Y EL POST-DESARROLLO

El término trans-desarrollo es un neologismo utilizado de forma vaga e imprecisa por algunos intelectuales, vinculados con la crítica al desarrollo, en conferencias, blogs y otras formas de comunicación académica informal. Aunque, hasta ahora, dicho término no ha sido definido con claridad⁹.

En este apartado trataremos de hacerlo por medio de una analogía entre las cosmovisiones y los paradigmas del bienestar. Así, si para cada cosmovisión tenemos un paradigma del bienestar (la subsistencia para la pre-modernidad, el desarrollo para la modernidad y el post-desarrollo para la post-modernidad), para la trans-modernidad deberíamos tener otro paradigma del bienestar, al que podríamos denominar como trans-desarrollo. Igualmente, si la trans-modernidad ha surgido de una síntesis triangular de la pre-modernidad, la modernidad y la post-modernidad, el trans-desarrollo debería surgir de una síntesis triangular entre la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo (Figura 1).

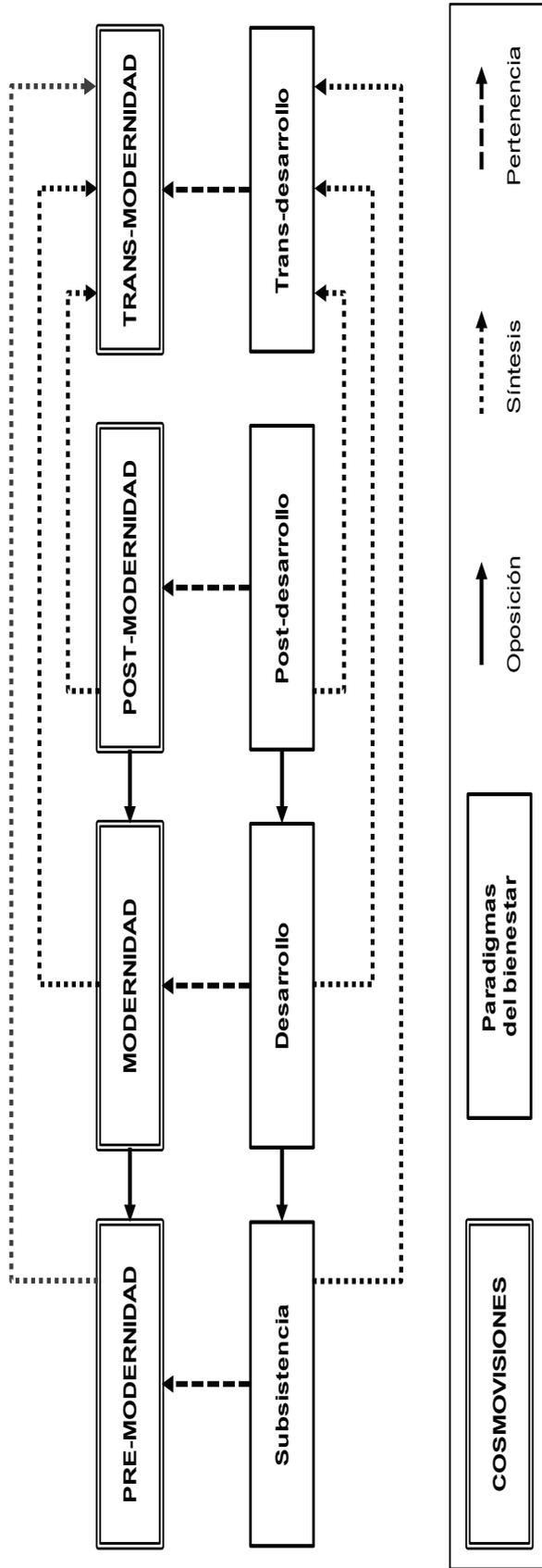
Para los intelectuales trans-modernos los paradigmas de la subsistencia pre-moderna, del desarrollo moderno y del post-desarrollo post-moderno, aún siendo contrapuestos, también son complementarios, con lo cual cabría la posibilidad de construir un nuevo paradigma del bienestar que fuese alternativo a la subsistencia, alternativo al desarrollo y alternativo al post-desarrollo, y que al mismo tiempo fuese más allá de cada uno de ellos, recuperando algunos de sus fundamentos e integrándolos en el marco de la trans-modernidad.

En este sentido, podríamos definir el trans-desarrollo como aquel paradigma trans-moderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene por qué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios.

Bajo este paradigma, la naturaleza y la sociedad ocupan el centro de las preocupaciones de los individuos, que se sienten parte de diferentes comunidades y parte de la naturaleza (a la que consideran como una entidad viva y a la que atribuyen incluso el carácter de conciencia colectiva o de divinidad como madre tierra) y que, como partes de un todo, defienden la convivencia armónica entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza.

⁹ No obstante, el sacerdote católico, americanista y sociólogo neo-marxista belga, François Houtart (2013), gran conocedor de las concepciones pre-modernas, modernas y post-modernas del bienestar, así como de los planteamientos del decrecimiento y del buen vivir, considera que las mismas se encuentran vinculadas en la búsqueda del “bien común de la humanidad”; concepto que sería equiparable al de trans-desarrollo que planteamos aquí.

FIGURA 1 . INTERRELACIONES ENTRE COSMOVISIONES Y PARADIGMAS DEL BIENESTAR



Fuente: Elaboración propia.



Por otro lado, la tecnología, en especial la tecnología de la información y las telecomunicaciones, es concebida como una herramienta que permite la participación social de los individuos, por un lado, y el bienestar, por otro, en la medida en que contribuye a satisfacer necesidades inmateriales como el ocio, la comunicación, la relación social, la participación política...

Mientras que el sistema económico imperante sería el capitalismo global post-neoliberal, que podría estar incluso transformándose en un post-capitalismo, en el que el mercado funcionaría en complementariedad con el llamado cuarto sector; es decir, con las actividades productivas de carácter no lucrativo generadas por entidades de economía social y solidaria con un gran peso en los nuevos sectores clave, tales como los servicios sociales, la gestión ambiental, los servicios culturales, los servicios personales, la educación, la sanidad, el comercio, el turismo, las telecomunicaciones, la agricultura, la ganadería, la silvicultura, la artesanía...

Bajo este paradigma las sociedades que han sufrido las crisis ecológica y social y un proceso de maldesarrollo¹⁰, y que poseen un alto grado de deterioro de la armonía social y ambiental, deberían aspirar a recuperar dicha armonía; lo que inevitablemente pasa por realizar un proceso de reconfiguración de las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza a través de la participación social.

6. MANIFESTACIONES DEL TRANS-DESARROLLO

El trans-desarrollo presenta, al menos¹¹, dos grandes versiones convergentes, el decrecimiento y el buen vivir (Cuadro 3). De hecho, en el ámbito de los Estudios del Desarrollo (Unceta, 2013) se empieza considerar al decrecimiento como la versión Norte y urbana del buen vivir, o al buen vivir como la versión Sur y rural del decrecimiento y ambas son propuestas de transformación social derivadas de la crítica del desarrollo que realizaron los teóricos del post-desarrollo, muchos de los cuales han hecho aportaciones significativas a alguna de estas propuestas.

¹⁰ El concepto de maldesarrollo hace referencia al fracaso del proyecto del desarrollo como metarrelato de liberación y se refiere a los efectos indeseados de un desarrollo que nunca existió (Tortosa, 2011).

¹¹ También podrían ser tomadas en consideración otras aportaciones trans-modernas, tal vez algo menos elaboradas que las que se presentan a continuación, como son las procedentes de la economía budista (Payutto, 2004) o de la economía islámica (El Ghazali, 2001).

CUADRO 3. VARIANTES DEL TRANS-DESARROLLO

	DECRECIMIENTO	BUEN VIVIR
ORIGEN GEOGRÁFICO	Norte / Europa y Norteamérica (Francia, Italia, España, Irlanda, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y México)	Sur / América Latina y Europa Ibérica (Ecuador, Bolivia, Perú, Colombia, Uruguay, Venezuela, Brasil, Argentina, Portugal y España)
REFERENTE TERRITORIAL	Urbano	Rural
DIAGNÓSTICO	Crisis ecológica y social	Maldesarrollo
OBJETIVOS	Sostenibilidad / Equidad	Equidad / Sostenibilidad / Identidad
ESTRATEGIAS	Bio-centrismo / Post-capitalismo	Post-capitalismo / Bio-centrismo / Plurinacionalidad e Interculturalidad
PRECURSORES	Georgescu-Roegen / Meadows / Daly / Sachs	Descola / Mader / Viteri / Yampara / Rengifo
AUTORES	Latouche / Ariés/ Besson-Girad / Schneider / Ridoux / Bonaiuti / Pallante / Mosangini / Cacciari / Martínez Alier / Sempere / Fernández Buey / Fernández Durán / Taibo / Kallis / Hopkins / Heinberg / Kunstler / Leff	Gudynas / Acosta / Dávalos / Houtart / Oviedo / Macas / Chancoso / Ramírez / León / Vega / Medina / García-Linera / Albó / Huanacuni / Choquehuanca / Estermann / Arkonada / Lajo / Quijano / Lander / Santos / Boff / Coraggio / Escobar / Tortosa
CONCEPTO	Reducción de la producción, la acumulación y el consumo para aumentar el bienestar	Vida en armonía con uno mismo, con la comunidad y con la naturaleza
TÉRMINOS ANÁLOGOS	Decrecimiento / Post-crecimiento / Transición socio-ecológica	Buen vivir / Vivir bien / Sumak kawsay / Suma qamaña / Allin kawsay / Ñandareko
CONCRECIONES	8 R / Desmaterialización del consumo / Economía colaborativa, social y solidaria / Bienes relacionales / Vida en comunidad / Vida simple / Autosuficiencia / Ruralización	Constituciones de Ecuador y Bolivia / Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia / Plan Nacional del Buen Vivir de Ecuador
PRAXIS	Comunidades en transición / Eco-aldeas / Sistemas de intercambio local / Movimiento cero kilómetros / Movimiento slow	Comunidades indígenas de México, Guatemala, Nicaragua, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Paraguay, Chile, Argentina, Malawi, Mozambique, Swazilandia, Sudáfrica...
MOVIMIENTOS SOCIALES VINCULADOS	Ecologista / Post-desarrollista / Feminista / Eco-feminista / Eco-socialistas / Anti-capitalista / Anarco-sindicalista / Economía colaborativa social y solidaria / Altermundialista	Indigenista / Ecologista / Socialista / Post-desarrollista / Sindical / Feminista / Teología de la Liberación / Altermundialista / Economía colaborativa social y solidaria

Fuente: Elaboración propia.



6.1. EL DECRECIMIENTO

El decrecimiento¹² es una propuesta política plural de transformación del modelo económico de la sociedad globalizada que propugna producir, acumular y consumir menos para vivir bien; o lo que es lo mismo, un metarrelato de liberación que busca un aumento del bienestar de la sociedad a partir de la reducción tanto de la explotación de los recursos naturales como de la emisión de residuos.

El fundamento de dicha propuesta se encuentra en las crisis ecológica y social que padece una sociedad globalizada obsesionada con un crecimiento económico ilimitado. Dicha sociedad ha depositado en el crecimiento económico todas sus esperanzas de aumento del bienestar y ello, paradójicamente, está provocando una disminución del mismo (Mosangini, 2012).

En este contexto de crisis ecológica y social, el desarrollo sostenible, en la medida en que implica crecimiento económico, es inviable y no genera un aumento del bienestar; y dado que ya se han superado los límites ecológicos y sociales del crecimiento, ni siquiera bastaría con moderar el ritmo de crecimiento económico o con dejar de crecer (crecimiento cero), sino que sólo es posible generar un aumento del bienestar si en lugar de crecer se decrece. Sólo reduciendo los niveles de producción, acumulación y consumo de la sociedad globalizada es posible aumentar el bienestar de la misma. Además, el decrecimiento en los países del Norte debiera ser mayor que la media global, para que en los países del Sur pudiera ser menor, habida cuenta del alto nivel de insatisfacción de las necesidades materiales de su población.

La propuesta de aplicación del decrecimiento más conocida es el círculo virtuoso de las 8 R: Reevaluar – Reconceptualizar – Reestructurar – Redistribuir – Relocalizar – Reducir – Reutilizar – Reciclar (Latouche, 2006). Además de las 8 Rs, destacan otras propuestas tales como: la desmaterialización del consumo; el fomento de los bienes relacionales; la potenciación de la economía colaborativa, social y solidaria; el cambio en la forma de vida con una apuesta por la vida simple; la vuelta a la vida en comunidad; la autosuficiencia, incluyendo la soberanía alimentaria; y el fomento de la ruralización frente a la urbanización.

¹² Dicha propuesta se ha desarrollado en Europa (Francia, Italia, España, Irlanda y Reino Unido) y en América (Estados Unidos, Canadá y México) de la mano de intelectuales influidos por el ecologismo y el post-desarrollo, los cuales suelen tomar como referentes (precursores) los trabajos de Georgescu-Roegen (1971) sobre bioeconomía, el *Informe del Club de Roma* (Meadows et ál., 1972) sobre los límites del crecimiento, los trabajos de Daly (1977) sobre economía ecológica y el *Diccionario del desarrollo* de Sachs (1992). El decrecimiento también se ha enriquecido con aportaciones del ecofeminismo, del eco-socialismo, del anarco-sindicalismo, del anti-capitalismo, del altermundialismo, de la economía feminista y de la economía de la felicidad, entre otras. Entre sus principales exponentes destacan: Latouche (2006), Ariès (2005), Besson-Girard (2005), Schneider (2010) y Ridoux (2009) en Francia; Bonaiuti (2005), Pallante (2007), Mosangini (2012) y Cacciari (2006) en Italia; Sempere (2007), Martínez-Alier (2008), Fernández-Buey (2008), Taibo (2009), Fernández-Durán (2011) y Kallis (2014) en España; Hopkins (2008) en Irlanda y Reino Unido; Heinberg (2004) y Kunstler (2005) en Estados Unidos; y Leff (2008) en México.

Por otro lado, el decrecimiento cuenta ya con experiencias concretas de implementación, como es el caso de las eco-aldeas, los sistemas de intercambio local, las comunidades en transición, el movimiento cero kilómetros o el movimiento *slow*¹³. No obstante, el caso más paradigmático de la praxis del decrecimiento tal vez sea el de la eco-aldea de Findhorn.

6.1.1. LA ECO-ALDEA DE FINDHORN COMO PRAXIS DEL TRANS-DESARROLLO EN VERSIÓN DECRECIMIENTO

La eco-aldea de Findhorn¹⁴ es una comunidad local ubicada en The Park, una pequeña villa de la Bahía de Findhorn, anexa a la localidad de Findhorn, en el Consejo de Moray, junto a la costa nordeste de Escocia (Reino Unido). Esta eco-aldea es uno de los diversos proyectos de la Fundación Findhorn, una asociación sin ánimo de lucro creada en 1972, a partir de la evolución de una comunidad intencional de carácter espiritual, fundada en 1962 en un parque de caravanas establecido junto a una zona arbolada en medio de unas dunas costeras. El propósito de dicha entidad, que funciona como un consorcio de entidades sin ánimo de lucro, es ayudar a desplegar una nueva conciencia humana y crear un futuro positivo y sostenible. Así, bajo el impulso de dicha fundación, en 1985 surgió la eco-aldea de Findhorn, una eco-aldea transnacional en la que residen de manera permanente unas 300 personas de diferentes edades y nacionalidades, más otros 100 residentes temporales que van cambiando continuamente¹⁵.

Con una fuerte inspiración espiritual, biocéntrica y holística, propia del ecologismo profundo, esta comunidad considera que la sociedad occidental vive inmersa en una profunda crisis social y ambiental de la que sólo se puede salir por medio de una transición socio-ecológica, viviendo en armonía con uno mismo, con la comunidad y con la naturaleza; y ellos tratan de hacerlo en su

¹³ Las eco-aldeas son proyectos sostenibles de vida en común en los que se pretende generar una convivencia armónica con el entorno, basada en la actividad agrícola tradicional y la autosuficiencia energética y alimentaria por medio de las construcciones bioclimáticas, el reciclado de residuos o el aprovechamiento de las energías renovables. Los sistemas de intercambio local son redes sociales locales que intercambian bienes y servicios bajo la lógica de una cadena de favores basada en el crédito local. Las comunidades en transición son aquellas que aspiran a vivir sin petróleo, para lo cual tratan de anticiparse a un inevitable mundo sin dicho recurso por medio del autoabastecimiento energético y alimentario. El movimiento cero kilómetros es un movimiento social que propone el cultivo de frutas y verduras, la recolección de los frutos del bosque y la elaboración propia de todos los alimentos o, cuando ello sea posible, su adquisición a los productores más próximos para evitar el transporte de larga distancia. Y el movimiento *slow* es un movimiento social que propone trabajar para vivir y no vivir para trabajar, para lo cual sugieren vivir sin prisa y sin estrés, promueven la preservación de la biodiversidad y reivindican las culturas locales y el empleo inteligente de la tecnología.

¹⁴ Puede localizarse información sobre la Eco-aldea de Findhorn en su web y en la web de la Fundación Findhorn: <http://www.ecovillagefindhorn.com/> y <http://www.findhorn.org/>.

¹⁵ Sin embargo, la comunidad de Findhorn es hoy día más amplia que la eco-aldea, ya que de ella forman parte otras muchas personas vinculadas con la fundación, pero que residen en otras localidades cercanas (Findhorn, Kinloss, Forres...). Y a esta comunidad se suman también cada año miles de visitantes que participan de la vida comunitaria.



ámbito local de actuación, y bajo una fuerte inspiración espiritual, por medio de su proyecto de eco-aldea.

La comunidad de Findhorn defiende una vida sencilla basada en la satisfacción de sus necesidades materiales e inmateriales, tratando de ser los más autosuficientes posible, en términos alimenticios y energéticos, y de generar el menor impacto ambiental posible, lo que les ha llevado a desarrollar diferentes proyectos de economía sostenible, propios de los planteamientos del decrecimiento.

Por un lado, para satisfacer sus necesidades materiales en armonía con la naturaleza, la eco-aldea ha desarrollado una serie de sectores clave. Así, ésta produce alimentos frescos para el autoconsumo con técnicas de agricultura ecológica; ha construido ecológicamente sus viviendas y espacios comunes, utilizando materiales naturales y buscando la mayor eficiencia energética posible; y ha desarrollado un sistema de producción de energías renovables, solar y eólica, para el autoconsumo, reduciendo con ello al mínimo el consumo de combustibles fósiles, y un sistema de suministro de energía y agua; también ha creado su propio sistema de tratamiento de aguas residuales y de reciclaje integral de residuos, y hasta un proyecto de restauración forestal, siendo además la bicicleta el principal medio de transporte utilizado para trayectos cortos. Todo ello ha permitido que la eco-aldea se haya convertido en la localidad con la menor huella ecológica de la sociedad occidental, demostrando con ello que la sostenibilidad ambiental de los asentamientos humanos es posible.

Por otro lado, para satisfacer sus necesidades materiales en armonía con la comunidad, ésta se nutre del trabajo voluntario de sus miembros, además del trabajo profesional del personal de la fundación, el cual percibe el salario mínimo interprofesional del Reino Unido, o bien alojamiento en la eco-aldea más una pequeña asignación económica (inferior a dicho salario). La fundación, a través de un conglomerado empresarial, es también la propietaria de las viviendas de la eco-aldea, además de serlo de la tierra de cultivo y de diversas empresas, lucrativas y no lucrativas, destinadas a la prestación de servicios para y desde la comunidad.

La producción de alimentos frescos para el abastecimiento de la eco-aldea se realiza por medio de un sistema de agricultura comunitaria y ecológica basada en criterios orgánicos y bio-dinámicos, los cuales son complementados con otros alimentos de productores locales obtenidos bajo los mismos principios. Una parte de dicha producción se destina al autoconsumo comunitario y otra se comercializa por medio de una empresa de comercio justo. Además, en la eco-aldea existe una moneda comunitaria, el *eko*, emitida por una entidad local de intercambio, que funciona como un banco ético; dicha entidad que capta libras de sus clientes y las intercambia por *ekos*, para que éstos los usen en la eco-aldea, y utiliza las libras captadas para financiar proyectos comunitarios. También existen proyectos educativos para niños y jóvenes y de salud holística. Y todo ello contribuye a que en la eco-aldea existan altos niveles de equidad social.

Respecto del mercado, éste desempeña un papel complementario para la eco-aldea, ya que de él obtienen todos los bienes y los servicios necesarios que aún no han podido ser generados en ella. Para poder adquirir dichos bienes y servicios, tanto la fundación de manera colectiva, como sus miembros de manera privativa, obtienen ingresos de la prestación de sus servicios hacia fuera de la comunidad, en especial por medio de entidades no lucrativas, aunque no de forma exclusiva, que prestan servicios educativos, culturales, turísticos o de consultoría en arquitectura e infraestructuras ecológicas, entre otros. Además poseen empresas y entidades (imprenta, editorial, servicios informáticos...) dedicadas a la divulgación de los valores y las prácticas de dicha comunidad. Y esta combinación de actividades económicas sitúa a dicha eco-aldea como un buen ejemplo de praxis del post-capitalismo.

Todas estas actividades vienen además orientadas por la espiritualidad de la comunidad de Findhorn, que, aunque respeta y promueve la espiritualidad de las confesiones religiosas mayoritarias y de algunas confesiones minoritarias, posee una espiritualidad propia, desarrollada por los fundadores de la misma y basada en: la comunicación permanente con la fuente de la sabiduría que es la naturaleza; en la co-creación con la naturaleza; y en el servicio al mundo. La espiritualidad de esta comunidad se basa en la creencia de que todos los seres de la naturaleza tienen alma e inteligencia, es decir, todos tienen espíritu (los *Devas*), desde el planeta entero (*Gaia*), hasta las nubes, el viento o los vegetales; y si se consigue conectar con ellos por medio de la meditación, éstos les enseñarán lo que deben hacer para poder crear todo lo necesario para la subsistencia en armonía con la naturaleza. Y este tipo de creencias contribuyen también a satisfacer sus necesidades inmateriales.

Por lo que se refiere al funcionamiento político de la eco-aldea, ésta es un proyecto de la fundación y, como tal, está dirigido por un equipo de nueve personas designado por dicha entidad. Mientras que la comunidad, que está representada por la Asociación Nueva Comunidad de Findhorn, agrupa a todas las personas y entidades vinculadas con la fundación (unas 500 personas y unas 35 entidades), se reúne mensualmente para decidir sobre los asuntos relevantes que les afectan y cada año elige un consejo voluntario y dos coordinadores-auditores, que dirigen el día a día de la comunidad; dicha asociación es el corazón de la fundación y en ella se deciden, por medio de procesos de participación, todos los aspectos de la vida comunitaria. Sin embargo, el motor económico de la fundación es el conglomerado empresarial Nuevos Rumbos de Findhorn, que agrupa a todas las empresas lucrativas y no lucrativas en las que participa la fundación, y que prestan servicios para o desde la eco-aldea o para otros proyectos comunitarios vinculados.

Además, la eco-aldea pertenece a la Red Global de Eco-aldeas y la fundación está reconocida como ONG Asociada al Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, lo que constata su fuerte implicación con los movimientos sociales transnacionales.



Todos estos elementos ponen de manifiesto que la eco-aldea de Findhorn es un buen ejemplo de la praxis del trans-desarrollo, en su versión decrecimiento, como paradigma trans-moderno de bienestar.

6.2. EL BUEN VIVIR

El buen vivir¹⁶ es una propuesta política plural de transformación de aquellas sociedades que no han alcanzado el pretendido desarrollo y que, en su lugar, buscan la realización de una vida en plenitud; o lo que es lo mismo, un metarrelato de liberación que busca el bienestar de la sociedad por medio de la consecución de una vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sostenibilidad).

El fundamento de dicha propuesta se encuentra en el maldesarrollo (o mal vivir) que ha experimentado la sociedad globalizada; un maldesarrollo caracterizado por la alienación que padecen los seres humanos que conforman dicha sociedad, la inequidad de la misma y la insostenibilidad de las relaciones entre ésta y el medio ambiente (Tortosa, 2011).

En este contexto de maldesarrollo, el desarrollo con cualquier apellido (económico, sostenible, humano, con identidad...) es imposible (Viteri, 2000), y los intentos por lograrlo sólo generan un “supuesto”¹⁷ aumento del bienestar para unos pocos y una disminución del mismo para la mayoría de los seres humanos del planeta. Sólo modificando los estilos de vida predominantes en las sociedades occidentales se podrán superar los problemas del maldesarrollo (alienación, inequidad e insostenibilidad) y obtener bienestar; y para ello deben tomarse como referencia la concepción de la vida deseable de los

¹⁶ Dicha propuesta se ha desarrollado en América Latina (Ecuador, Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela, Uruguay, Brasil) con aportaciones de la Europa Ibérica (España y Portugal) de la mano de intelectuales influidos por el indigenismo (véase Hidalgo-Capitán, Guillén y Dejeg, 2014), los cuales suelen tomar como referentes (precursores) los trabajos: de Descola (1986) sobre el *shiiir waras* (buen vivir en *achuar*); de Mader (1999) el *penker pujustin* (buen vivir en *shuar*) amazónico ecuatoriano; de A. Viteri (1992) y C. Viteri (1993, 2000 y 2003) sobre el *sumak kawsay* (buen vivir en *kichwa*) amazónico ecuatoriano; de Yampara (2001) sobre el *suma qamaña* (vivir bien en *aymara*) andino boliviano; de Medina (2001 y 2002) sobre el *suma qamaña* y el ñandereko (vivir bien en *guaraní*) andino y amazónico boliviano; y de Rengifo (2002) sobre el *allin kawsay* (buen vivir en *quechua*) andino-amazónico peruano. El buen vivir también se ha enriquecido con aportaciones del ecologismo, el post-desarrollo, el socialismo, el sindicalismo, el feminismo, la teología de la liberación, el altermundialismo, la convivencialidad y la decolonialidad, entre otras. Entre sus principales exponentes destacan Acosta (2012), Viteri (2000), León (2008), Macas (2010), Chancoso (2010), Ramírez (2010), Dávalos (2011), Oviedo (2011) y Vega (2011) en Ecuador y Houtart (2010) en Ecuador y Bélgica; Yampara (2001), Medina (2001 y 2002), Albó (2010), Choquehuanca (2010), Huanacuni (2010), García-Linera (2010), Prada (2011) y Estermann (2012) en Bolivia y Arkonada (2012) en Bolivia y España; Rengifo (2002), Lajo (2011) y Quijano (2011) en Perú; Gudynas (2011) en Uruguay; Coraggio (2013) en Argentina; Escobar (2009) en Colombia y Estados Unidos; Lander (2013) en Venezuela; Boff (2009) en Brasil; Santos (2010) en Portugal; y Tortosa (2011) en España.

¹⁷ “Supuesto” porque, incluso en el caso de aquellos individuos que consiguen vivir de manera acomodada, han de padecer igualmente los efectos de la insostenibilidad ambiental y de su alineación personal.

pueblos indígenas andino-amazónicos (buen vivir) basada en la búsqueda de la armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sostenibilidad); en este sentido, son necesarios avances hacia: una plurinacionalidad e una interculturalidad, que permitan respetar la identidad de los individuos pertenecientes a diversos pueblos dentro de mismo Estado; un post-capitalismo, que permita mejorar los niveles de equidad al complementar la acción de los agentes con ánimo de lucro con la de otras entidades no lucrativas en una economía con mercado, pero no de mercado; y un biocentrismo, que permita garantizar la sostenibilidad ambiental al considerar que el ser humano es parte de la naturaleza, y no dueño de ella, y como tal debe procurar la vida armónica en su seno.

Lógicamente, esta concepción general del buen vivir ha de ser adaptada a cada sociedad por medio de un proceso de participación, de forma tal que las concreciones de la vida en armonía variarán de unas comunidades a otras, dando lugar a muchos buenos vivires o convivires (Gudynas y Acosta, 2011).

Las propuestas de aplicación de ámbito nacional del buen vivir más conocidas son las recogidas en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008; Asamblea Constituyente de Bolivia, 2009). Se suele afirmar que vivir bien constitucional boliviano, vinculado con el reconocimiento del Estado Plurinacional, tiene un marcado carácter identitario, mientras que el buen vivir constitucional ecuatoriano, vinculado con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, tiene una mayor influencia ecologista (Gudynas y Acosta, 2011). Junto a ellas también destacan los planes de desarrollo de estos dos países: el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 - 2013* y *Buen Vivir. Plan Nacional 2013 - 2017* en Ecuador (SENPLADES, 2009 y 2013); y el *Plan Nacional de Desarrollo. Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien* de Bolivia (Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia, 2007).

Por otro lado, el buen vivir cuenta con experiencias concretas de implementación en algunas comunidades de los pueblos indígenas amazónicos en Ecuador, como los *achuar*, los *shuar* y los *kichwa* con sus formas tradicionales de vida en armonía, conocidas como *shiir waras*, *penker pujustin* y *sumak kawsay*, respectivamente; dichas formas de vida, incluyendo sus elementos espirituales, han sido relativamente bien preservadas tras más de cinco siglos de colonización y aculturación¹⁸. No obstante, el caso más paradigmático de la praxis del buen vivir tal vez sea el de la comunidad indígena de Sarayaku.

¹⁸ También pueden encontrarse otros ejemplos de buen vivir en: comunidades *quechuas* y *kichwas* de Perú, Bolivia y Ecuador (como *allin kawsay* o *sumak kawsay*); comunidades *aymaras* de Bolivia, Chile y Perú (como *suma qamaña*); comunidades *guaranís* de Bolivia, Paraguay, Argentina y Brasil (como ñandereko); comunidades *mapuches* de Chile (como *kyme mogen*); comunidades *awajúns* de Perú y Ecuador (como *shin pujut*); comunidades *tzeltals* de México (como *lekil kuxlejal*); comunidades *mayas quichés* de Guatemala (como en *utz kaslemaal*); comunidades *miskitos* en Nicaragua (*laman laka*); comunidades *kunas* de Panamá y Colombia (como *balu wala*); comunidades *ngobes* de Panamá (como *ti núle kúin*); o comunidades africanas de Sudáfrica, Malawi, Mozambique y Swazilandia (como *ubuntu*).

6.2.1. LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SARAYAKU COMO PRAXIS DEL TRANS-DESARROLLO EN VERSIÓN BUEN VIVIR

Sarayaku¹⁹ es una comunidad indígena *kichwa* amazónica integrada por siete localidades (Shiwa Cocha, Sarayakillo, Cali-Cali, Chontayacu, Maukallacta, Ushillo Urku y Sarayaku Centro) ubicadas en el curso medio del río Bobonaza, en la Provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana. Dicha comunidad surgió en el siglo XVII como resultado de la mezcla de indígenas *kichwas-quijos*, *kichwas-canelos* y *jíbaros*, junto con mestizos comerciantes de caucho, que llegaron posteriormente a este territorio. Desde 1979 Sarayaku está reconocido legalmente por el Gobierno de Ecuador como Pueblo Originario *Kichwa* de Sarayaku, y en la actualidad está compuesto por unas 1.200 personas, que controlan un territorio de unas 135.000 Has., de las que un 95% son un bosque primario con una gran biodiversidad.

Pese a que dicha comunidad ha disfrutado de un cierto grado de aislamiento, ya que a ella sólo se puede acceder por vía fluvial y, recientemente, también por vía aérea, la misma no ha estado exenta de las influencias de la sociedad occidental. Es por ello que los habitantes de Sarayaku rechazan el desarrollo como aspiración comunitaria, en la medida en que consideran que las propuestas del desarrollo, basadas en la acumulación de la riqueza y la explotación de la naturaleza, no generan bienestar, sino todo lo contrario; es decir, generan lo que se ha venido en denominar maldesarrollo o mal vivir. En su lugar, proponen seguir viviendo bajo los mismos principios que sus antepasados, que son los principios del buen vivir, al que ellos denominan *sumak kawsay* o vida en plenitud; dicho de otro modo, no aspiran a vivir cada vez mejor, sino simplemente a satisfacer sus necesidades.

Ello supone asumir, con una lógica propia del biocentrismo, que cada individuo pertenece a una comunidad de personas, que es Sarayaku, que a su vez forma parte de una comunidad más amplia de seres de la naturaleza, que es la Selva Viva, lo que obliga a cada miembro de dicha comunidad a tratar de vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza.

La economía de Sarayaku se basa en las máximas de la autosuficiencia y la solidaridad, es decir, en obtener de la naturaleza aquello que se necesita para la subsistencia y en compartir los excedentes de producción con la comunidad.

Por un lado, para satisfacer sus necesidades materiales en armonía con la naturaleza, la comunidad toma de ella sólo aquello que necesita, con una lógica de sostenibilidad, extrayendo sólo los recursos necesarios para la subsistencia y basando dicha extracción en un sabio manejo del bosque y de las aguas que respeta los ciclos de reproducción y recuperación de la naturaleza. Así, sus sectores clave son la agricultura de rotación, la avicultura, la piscicultura, la recolección, la caza, la pesca, la minería a pequeña escala y la producción de utensilios y herramientas; aunque también existen otras actividades

¹⁹ Puede localizarse información sobre Sarayaku en las web oficiales de dicha comunidad: <http://www.sarayaku.org/> y <http://www.sarayaku.com/>.

productivas dirigidas a la comercialización, como la realización y venta de artesanías y el ecoturismo, otorgando así al mercado un carácter complementario, en una estrategia que podría considerarse como parte del post-capitalismo.

Por otro lado, para satisfacer sus necesidades materiales en armonía con la comunidad, los miembros de la mismas están obligados por una serie de principios éticos ancestrales, en una lógica de equidad social, a compartir los resultados de sus actividades productivas, dando y recibiendo, con o sin reciprocidad, y a participar en trabajos colectivos, en beneficio de la comunidad o de otros miembros de la misma. Además, pese a existir en la localidad una escuela bilingüe *kichwa*-español y un centro de salud, tanto la educación integral de los niños y jóvenes en su propia cultura como la gestión integral de la salud la realiza toda la comunidad, con un destacado papel de los chamanes y de los ancianos en cuanto depositarios de los conocimientos ancestrales de la misma. Además, fruto de proyectos de cooperación internacional, la comunidad cuenta con página web, página de Facebook, cuenta de Twitter, canal de Youtube, con un sistema de comunicación por radio y con un centro comunitario de ordenadores, en el que los equipos son alimentados con paneles solares (y recientemente hasta con una pequeña compañía aérea), lo que les permite mantener la comunicación con el resto del mundo.

Todas estas actividades vienen orientadas por la espiritualidad de dicha comunidad, concretada en un conjunto de creencias y mitos referidos a las tres esferas de la vida, la huerta, el agua y la selva, y que contribuyen también a satisfacer necesidades inmateriales. Dichos mitos son los referidos a sus deidades²⁰: el ser superior de los espíritus de la naturaleza (*Amazanga*); el espíritu de la huerta (*Nunguli*); los espíritus de las aguas (*Tsumi o Yaku Runa*); y los espíritus de la selva (*Kushillu Supai Runa*). Dichos espíritus son considerados también como parte de la comunidad de la Selva Viva y, por lo tanto, con los que los miembros de la comunidad han de estar también en armonía. La comunicación con dichos espíritus se realiza por medio de la interpretación de los sueños y de ceremonias dirigidas por los chamanes, lo que les lleva a adoptar una serie de comportamientos que en su accionar generan identidad, equidad y sostenibilidad.

Por lo que se refiere al funcionamiento político de la comunidad, en ella se practica lo que se conoce como democracia indígena, que tienen como elementos característicos: la rotación de los puestos de dirigencia política comunitaria, integrados en el consejo de gobierno; la participación de todos los miembros de la comunidad en las decisiones, por medio de la asamblea; y la toma de decisiones por consenso, de forma que se garantice que todos los miembros de la comunidad acepten y compartan las decisiones en las que han participado, ganando en unos aspectos y cediendo en otros.

Además, por medio de la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) forman parte del movimiento indígena ecuatoriano, habiendo llegado

²⁰ Aunque existe también una iglesia católica en la localidad.

algunos de sus miembros a ocupar puestos de dirigencia en la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), lo que pone de manifiesto su fuerte implicación con los movimientos sociales ecuatorianos.

Todos estos elementos ponen de manifiesto que Sarayaku es un buen ejemplo de la praxis del trans-desarrollo, en su versión buen vivir, como paradigma trans-moderno de bienestar.

7. CONCLUSIONES

El análisis que hemos realizado en este artículo nos permite llegar a algunas conclusiones, las cuales darán por respondidas las preguntas planteadas inicialmente.

En primer lugar, hemos constatado la coexistencia de cuatro diferentes cosmovisiones en el siglo XXI, la pre-modernidad, la modernidad, la post-modernidad y la trans-modernidad; de las cuales la última es la menos estudiada, dada su más reciente emergencia. Por ello, hemos definido la trans-modernidad como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio del consenso intersubjetivo, combinando fe, razón e imaginación, con la mirada puesta en la construcción participativa de proyectos que permitan la realización de las expectativas de los individuos.

Esta nueva cosmovisión ha surgido como reacción y negación a la alteridad evolutiva pre-modernidad / modernidad / post-modernidad y como búsqueda de una síntesis triangular entre dichas cosmovisiones, que asume e integra postulados procedentes de las tres y en la que el prefijo “trans” denota un propósito de superación de las mismas, yendo “más allá” de ellas al tiempo que las integra, tomando de cada una, al “atravesarlas”, aquellos postulados que pueden ser de utilidad para comprender el funcionamiento de las sociedades complejas del siglo XXI.

En segundo lugar, hemos constatado que cada una de estas cuatro cosmovisiones tiene su propio paradigma del bienestar, de forma que a la cosmovisión pre-moderna le corresponde el paradigma de la subsistencia, a la cosmovisión moderna el paradigma del desarrollo, a la cosmovisión post-moderna el paradigma del post-desarrollo y a la cosmovisión trans-moderna el paradigma del trans-desarrollo. Así, para los intelectuales trans-modernos los paradigmas de la subsistencia pre-moderna, del desarrollo moderno y del post-desarrollo post-moderno, aún siendo contrapuestos, también son complementarios, con lo cual cabría la posibilidad de construir un nuevo paradigma del bienestar que fuese alternativo a la subsistencia, alternativo al desarrollo y alternativo al post-desarrollo, y que al mismo tiempo fuese más allá de cada uno de ellos.

Y esto nos permite definir el trans-desarrollo como aquel paradigma del bienestar vinculado con la trans-modernidad, que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica

que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios.

Dentro del trans-desarrollo pueden distinguirse dos grandes grupos de aportaciones trans-modernas a los Estudios del Desarrollo, el decrecimiento y el buen vivir. Así, mientras el decrecimiento (que tiene en la eco-aldea de Findhorn un buen exponente), es una propuesta política plural de transformación del modelo económico de la sociedad globalizada que propugna producir, acumular y consumir menos para vivir bien, el buen vivir (que tiene en la comunidad indígena de Sarayaku un buen exponente) es otra propuesta política plural de transformación de aquellas sociedades que no han alcanzado el pretendido desarrollo y que, en su lugar, buscan la realización de una vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza. Se trata de dos versiones de un mismo paradigma, el trans-desarrollo.

En este sentido, sería deseable que, en las sociedades complejas del siglo XXI, en las que coexisten los cuatro paradigmas del desarrollo, el trans-desarrollo terminara por imponerse como el paradigma principal; o en palabras de Houtart (2013: 69):

Se necesitan cambios de paradigmas para permitir una simbiosis entre los seres humanos y la naturaleza, un acceso a todos los bienes y servicios, una participación de cada sujeto individual y colectivo a los procesos organizativos sociales y políticos, y la posibilidad de expresiones culturales y éticas propias, para realizar el bien común de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2012): *Buen Vivir / Sumak Kawsay*, Abya Yala, Quito.
- Albó, X. (2010): "Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo?", en I. Farah y L. Vasapollo (coord.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES - UMSA, La Paz, 2011: 133-44.
- Ariès, P. (2005): *Décroissance ou barbarie*, Golias, Villeurbanne (Francia).
- Arkonada, K. (ed.) (2012): *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*, Ministerio de Culturas, La Paz.
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009): *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, El Alto de La Paz, Asamblea Constituyente.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008): *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi, Asamblea Nacional.
- Augé, M. (1992): *Los "no lugares": espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Besson-Girad, J. C. (2005): *Decrechendo cantabile*, Parangon, Lyon.
- Boff, L. (2009): "¿Vivir mejor o el Buen Vivir?". *ALAI*, 30/03/2009.

- Bonaiuti, M. (2005): *Obiettivo decrescita*, Emi, Bolonia.
- Bustelo, P. (1998): *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Síntesis, Madrid.
- Cacciari, P. (2006): *Pensare la decrescita*, Intra Moenia, Nápoles.
- Chancoso, B. (2010): “El *Sumak Kawsay* desde la visión de la mujer”, *América Latina en Movimiento* 453: 6-9.
- Choquehuanca, D. (2010): “25 postulados para entender el Vivir Bien”, *Diario La Razón*, 3/2/2010, La Paz.
- Coraggio, J. L. (2013): “La Economía Social y Solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el Vivir Bien”, en I. Farah y V. Tejerina (coord.), *Vivir bien*, CIDES-UMSA, La Paz, 215-55.
- Cubillo-Guevara, A. P; Hidalgo-Capitán, A. L y Domínguez-Gómez, J. A (2014): “El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el desarrollismo y el posdesarrollismo”, *Reforma y Democracia* 60: 27-58.
- Daly, H. (1977): *Steady-State Economics*, Island Press, Washington, DC, 1991.
- Dávalos, P. (2011): “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”, en S. Álvarez (coord.), *Convivir para perdurar*, Icaria, Barcelona, 201-14.
- Defoort, C. (1997): *The Pheasant Cap Master*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Descola, P. (1986): *La selva culta*, Abya Yala, Quito, 1996.
- Dilthey, W. (1883): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Alianza, Madrid, 1986.
- Dussel, E. (1999): *Posmodernidad y transmodernidad*, Universidad Iberoamericana, México.
- El Ghazali, A. H. (2001): *The Way to the Revival of Muslim Ummah*, Al-Falah Foundation, El Cairo.
- Escobar, A. (2005): “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”, en D. Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Escobar, A. (2009): “Una minga para el posdesarrollo”, *América Latina en Movimiento* 445: 26-30.
- Estermann, J. (1998): *Filosofía andina*. Abya Yala, Quito.
- Estermann, J. (2012): “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay / suma qamaña andino”, *Polis* 33.
- Fernández-Buey, F. (2008): “¿Es el decrecimiento una utopía realizable?”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 100: 53-61.
- Fernández-Durán, R. (2011): *El Antropoceno*, Virus Barcelona.
- García-Linera, Á. (2010): “El Socialismo Comunitario”, *Revista de Análisis* 3(5).
- Georgescu-Roegen, N. (1971): *La ley de la entropía y el proceso económico*, Fundación Argentaria, Madrid, 1996.
- Giddens, A. (1990): *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 2008.
- Gudynas, E. (2011): “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en Movimiento* 462: 1-20.
- Gudynas, E. (2014): “El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa”, en G. C. Delgado Ramos, *Buena Vida, Buen Vivir*, CEIICH, UNAM, México.

- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011): "La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16(53): 71-83.
- Habermas, J. (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid, 2008.
- Heinberg, R. (2004), *Powerdown*, New Society, Gabriola Island (Canadá).
- Herrera, M. y Jaime, A. M. (2004): *Sociedades complejas*, Ariel, Madrid.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (1998): *El pensamiento económico sobre desarrollo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, España.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2011). "Economía Política del Desarrollo", *Revista de Economía Mundial* 28: 279-320.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014): "Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay", *Íconos* 48: 25-40.
- Hopkins, R. (2008): *The Transition Handbook*, Green Books, Totnes (Reino Unido)
- Houtart, F. (2010): "La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay", en SENPLADES, *Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES, Quito, 91-7.
- Houtart, F. (2013): *El bien común de la humanidad*, IAEN, Quito.
- Huanacuni, F. (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien*, CAOI, Lima.
- Kallis, G., D'Alisa, G. y Demaria, F. (2014): *Degrowth*, Routledge, Londres.
- Kuhn, T. S. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Kumarappa, J. C. (1946): *The Economy of Permanence. A Quest for a Social Order Based on Non-Violence*, The All India Village Industries Association, Wardha.
- Kunstler, J. H. (2005): *The Long Emergency*, Atlantic Monthly Press, Nueva York.
- Lander, E. (2013): "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia", en M. Lang, C. Lopez y A. Santillana (eds.), *Alternativas al capitalismo / colonialismo del siglo XXI*, Abya Yala, Quito, 27-62.
- Latouche, S. (2006): *La apuesta por el decrecimiento*, Icaria, Barcelona, 2009.
- Leff, E. (2008): "Decrecimiento o deconstrucción de la economía", *Polis* 21.
- León, M. (2008): "Después del 'desarrollo': 'el buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina", *Umbrales* 18: 35-44.
- Lipovetsky, G. (1983): *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Lipovetsky, G. (2004): *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Luyckx-Ghisi, M. (1999): "The transmodern hypothesis", *Futures* 31(9): 971-82.
- Lyotard, J. F. (1979): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.
- Macas, L. (2010): "Sumak Kawsay. La vida en plenitud", *América Latina en Movimiento* 452: 14-6.
- Mader, E. (1999): *Metamorfosis del poder*, Abya Yala, Quito.
- Martínez-Alier, J. (2008): "Decrecimiento sostenible", *Ecología Política* 35: 51-58.

- Mauss, M. (1925): *Ensayo sobre el don*, Katz, Madrid, 2009.
- Meadows, D. H. et ál. (1972): *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Medina, J. (ed.) (2001): *Suma Qamaña*, GTZ-FAM, La Paz.
- Medina, J. (ed.) (2002): *Ñande Reko*, GTZ-FAM, La Paz.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (2007): *Plan Nacional de Desarrollo*, Ministerio de Planificación del Desarrollo, La Paz.
- Mosangini, G. (2012): *Decrecimiento y justicia Norte-Sur*, Icaria, Barcelona.
- Oviedo, A. (2011): *Qué es el Sumakawsay*, Sumak Ediciones, Quito.
- Pallante, M. (2007): *Discorso sulla decrescita*, Luca Sossella, Roma.
- Payutto, P. A. (2004): *Buddhism and the Business World*, Orange Tip Edition, Munich, 2009.
- Prada, R. (2011): "El vivir bien como alternativa civilizatoria", en M. Lang y D. Monkrani (comps.), *Más allá del desarrollo*, Abya Yala, Quito, 51-8.
- Quijano, A. (2011): "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder", *Ecuador Debate* 84: 77-88.
- Ramírez, R. (2010): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, SENPLADES, Quito.
- Rengifo, G. (2002): *Allin Kawsay*, PRATEC; Lima.
- Ridoux, N. (2009): *Menos es más*, Lince, Barcelona.
- Rodríguez-Magda, R. M. (1989): *La sonrisa de Saturno*, Anthropos, Barcelona.
- Rodríguez-Magda, R. M. (2004): *Transmodernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Sachs, W. (ed.) (1992): *Diccionario del desarrollo*, PRATEC, Lima, 1996.
- Santos, B. S. (2010): "Hablamos del Socialismo del Buen Vivir", *América Latina en Movimiento* 452: 4-7.
- Sempere J., Linz, M. y Riechmann, J. (2007): *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona.
- Senghor, L. S. (1964): *Libertad, negritud y humanismo*, Técnos, Madrid, 1970.
- Senplades (2009): *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Quito.
- Senplades (2013): *Buen Vivir. Plan Nacional 2013-2017*, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Quito.
- Sneider, F., Bayon, D. y Flipo, F. (2010): *La décroissance*, La Découverte, París.
- Taibo, C. (2009): *En defensa del decrecimiento*, Catarata, Madrid.
- Temple, D. (1983): *La economía de la reciprocidad*, PADEP-GTZ, la Paz, 2003.
- Tortosa, J. M. (comp.) (2011): *Maldesarrollo y mal vivir*, Abya Yala, Quito.
- Unceta, K. (2013): "Decrecimiento y Buen Vivir. ¿Paradigmas convergentes?", *Revista de Economía Mundial*, 35: 197-216.
- Vattimo, G. (1985): *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Vega, F. (2012): "Teología de la Liberación y Buen Vivir", en A. Guillén y y M. Phelan (eds.), *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS, Cuenca, 115-36.
- Viteri, A. et ál. (1992): *Plan Amazanga*, [mimeo], OPIP, Puyo (Ecuador).
- Viteri, C. (2000). "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis* 3, 2002.
- Yampara, S. (2001): *El ayllu y la territorialidad en los Andes*, CADA, La Paz.

Aportación 5

Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo-Capitán, Antonio Luis

y García-Álvarez, Santiago

(2016)

“El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”

Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo, 5(2): 30-57.

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 5

Título del artículo:

“El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”.

Autores:

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

Dr. Santiago García-Álvarez.

Revista:

Iberoamerican Journal of Development Studies / Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo (RIED), Vol. 5, Nº 2, págs. 30-57, 2016.

Editorial, ciudad, país y año:

Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES) y Cátedra de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España, 2016.

ISSN:

ISSN-e: 2254-2035.

Disponible en línea en:

<http://ried.unizar.es/index.php/revista/article/viewFile/184/106>.

Factor de impacto de la revista:

Scopus SJR 2016: Sin factor de impacto aún.

Indexación de la revista:

Scopus 2016: Aceptada en 2015, pendiente de indexación.

CIRC 2016: Ciencias Sociales B.

Latindex: 36 de 36 criterios cumplidos.

Otros índices y bases de datos: ESCI; Econlit; EBSCO; ERIHPlus; REDIB; ISOC; Dialnet; Electronics Journals Library; Journal Seek; DOAJ; Cabell Publishing.

Otra información sobre la revista:

La *RIED* es una revista internacional publicada de 2012 por la Cátedra de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad de Zaragoza y por la Red Española de Estudios de Desarrollo (REEDES). La *RIED* publica investigaciones multidisciplinares de calidad sobre desarrollo, entendido como proceso de cambio social, económico, político, cultural y tecnológico. Este desarrollo ha de ser capaz de crear condiciones de equidad y abrir más y mejores oportunidades de vida al ser humano para que despliegue todas sus potencialidades y preserve para las generaciones futuras el acceso y buen uso de los recursos, el medio ambiente natural y el acervo cultural. El enfoque de los artículos puede ser teórico, empírico o de políticas públicas. Los artículos comunicarán resultados de investigación originales y han de presentar argumentos claros, evidencias empíricas y una redacción de calidad. El público al que se dirige la revista lo componen académicos, investigadores, estudiantes y profesionales del desarrollo, en un ámbito multidisciplinar que incluye las ciencias sociales y jurídicas, las ciencias de la salud, las ciencias en general, las artes y humanidades, o la ingeniería y arquitectura. El cuerpo editorial de la *RIED* está formado por los directores, el consejo de editores y el consejo editorial. Los directores, junto con el consejo de editores son los responsables de la política editorial y científica de la revista, así como de la coordinación del proceso editorial. El consejo editorial está formado por reconocidos investigadores internacionales en el ámbito del desarrollo cuya misión es asesorar a los editores. Los artículos en español o en inglés se someten a un proceso de *double blind referee*, con evaluadores externos a la entidad editora de la revista.

El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina

Good Living as an alternative to development in Latin America

Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA
anapcubillo@telefonica.net
Universidad de Huelva (España)

Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN
alhc@uhu.es
Universidad de Huelva (España)
FLACSO España

Santiago GARCÍA-ÁLVAREZ
santygarcial@yahoo.es
Universidad Central del Ecuador

ResumenAbstract

- 1. Introducción**
- 2. El concepto del Buen Vivir**
- 3. La construcción del Buen Vivir**
 - 3.1. El maldesarrollo como diagnóstico de los problemas de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos**
 - 3.2. El Buen Vivir como propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos**
 - 3.2.1. La plurinacionalidad como factor de identidad**
 - 3.2.2. El postcapitalismo como factor de equidad**
 - 3.2.3. El biocentrismo como factor de sostenibilidad**
- 4. Conclusiones**
- 5. Bibliografía**

El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina

Good Living as an alternative to development in Latin America

Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA
anapcubillo@telefonica.net
Universidad de Huelva (España)

Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN
alhc@uhu.es
Universidad de Huelva (España)
FLACSO España

Santiago GARCÍA-ÁLVAREZ
santygarcial@yahoo.es
Universidad Central del Ecuador

Citar como:

Cubillo-Guevara, A.P., Hidalgo-Capitán, A.L., García-Álvarez, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2):30-57

Resumen

En este artículo se presentan los fundamentos teórico-normativos del Buen Vivir, entendido este como una propuesta de transformación para los sistemas socioeconómicos latinoamericanos que pretende superar los problemas del maldesarrollo (alienación, inequidad e insostenibilidad). Para ello, se plantean como objetivos la identidad, la equidad y la sostenibilidad, que se alcanzarían por medio de una estrategia política de conformación de una sociedad plurinacional, postcapitalista y biocéntrica.

Palabras clave: Buen Vivir, políticas públicas, plurinacionalidad, postcapitalismo, biocentrismo.

Cite as:

Cubillo-Guevara, A.P., Hidalgo-Capitán, A.L., García-Álvarez, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2):30-57

Abstract

In this article we show the theoretical-regulatory basis of Good Living, understood as a transformation proposal of Latin American socioeconomic systems that aims to overcome the problems of bad development (alienation, inequality and unsustainability). So to achieve the objectives of identity, equity and sustainability, we propose a political strategy of the creation of a plurinational, post-capitalist and biocentric society.

Keywords: Good Living, public policy, plurinationality, post-capitalism, biocentrism.

1 Introducción

El Buen Vivir, el Vivir Bien, la Vida en Plenitud, el *sumak kawsay* (en *kichwa*) o el *suma qamaña* (en *aymara*), como concepto que representa la aspiración de muchos pueblos de América Latina, ha impactado en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo (Hidalgo-Capitán 2011) desde que fue consagrado en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia en los años 2008 y 2009, respectivamente. Y dicho impacto está permitiendo conformar una Economía Política del Buen Vivir como una propuesta alternativa al desarrollo, surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios de América Latina (o *Abya Yala*) (Viteri 1993, 2000; Yampara 2001; Medina 2001, 2002; Rengifo 2002)¹ y enriquecida con aportaciones de otras corrientes de pensamiento que van desde el socialismo (Ramírez 2010; García-Linera 2010) y el ecologismo (Gudynas 2011; Svampa 2011) hasta el postdesarrollismo (Escobar 2009; Esteva 2009; Gudynas y Acosta 2011b).

Nuestro objeto de estudio será, pues, el Buen Vivir como tópico de la Economía Política del Desarrollo y, sobre él, nos formulamos las siguientes preguntas: qué es el Buen Vivir y cómo debe construirse ese Buen Vivir.²

Dada la pluralidad de concepciones que existen sobre dicho objeto de estudio, el objetivo general de este trabajo será la creación de un marco teórico-normativo para la construcción del Buen Vivir, a partir de la síntesis del pensamiento incorporado en diferentes trabajos académicos, textos políticos, documentos divulgativos y conversaciones mantenidas con destacados intelectuales de la región. Dicho objetivo general podemos descomponerlo en dos: la elaboración de un concepto sintético del Buen Vivir y la identificación de las políticas públicas que deberían contribuir a la construcción del Buen Vivir (objetivos, estrategias, políticas, grupos de medidas y posibles medidas específicas).

El objetivo general de la construcción de un marco teórico-normativo para el Buen Vivir responde a la falta de concreción práctica de muchos de los trabajos realizados en los últimos años sobre Buen Vivir, gran parte de los cuales presentan un alto grado de abstracción (Bautista 2010; Oviedo 2011; Dávalos 2014), se centran en las discusiones entre corrientes de pensamiento (Gudynas 2013; Le Quang y Vercoutère 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014, Belotti 2014) o siguen hablando del Buen Vivir como una utopía por construir (Gudynas y Acosta 2011b; Acosta 2012; Estermann 2012b). Por tanto, en este trabajo planteamos una posible construcción del Buen Vivir mediante un marco de políticas públicas cuya implementación podría permitir que el Buen Vivir se convierta en realidad en los sistemas socioeconómicos latinoamericanos.

1. Sobre dichos temas puede resultar de utilidad la antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Buen Vivir (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg 2014).
2. Es decir, cuáles deben ser los objetivos, cuáles deben ser las estrategias, cuáles deben ser las políticas, cuáles deben ser los grupos de medidas y qué medidas específicas podrían implementarse para contribuir a ello.

Dado que la propuesta del Buen Vivir está trascendiendo el ámbito ecuatoriano y boliviano en el que surgió, y la misma empieza a ser objeto de debate político y académico en otros sistemas socioeconómicos de América Latina (Escobar 2009; Esteva 2009; Boff 2009; Gudynas 2011; Coraggio 2013), es por lo que aquí se presenta una propuesta para toda la región.

Si bien nuestra propuesta se inspira en aportaciones de los pensamientos indigenista, socialista, ecologista y postdesarrollista sobre el Buen Vivir, no se identifica necesariamente con ninguno de ellos, sino que pretende identificar un punto de encuentro entre dichos enfoques. Ello probablemente deje insatisfechos a los autores que identifican el Buen Vivir con un «cambio civilizatorio» (Estermann 2012a; Dávalos 2011), a los que defienden «buenos (con)vivires» diversos en función de las especificidades territoriales locales (Gudynas y Acosta 2011b) y a los que defienden que el Buen Vivir ha de ser el resultado de una «construcción participativa» (Acosta 2012; Levy 2013), pero sí puede ser de utilidad para diseñar estrategias políticas que permitan convertir el Buen Vivir en una realidad.³

Para realizar esta investigación, se ha localizado un elevado número de referencias sobre el tema, por medio de la técnica de la bibliografía recursiva y, posteriormente, se han identificado los textos más relevantes, por medio de la técnica de referencias cruzadas. Y, a partir del análisis de los documentos localizados, se ha procedido a construir las respuestas a las preguntas formuladas.

Por lo que se refiere a la elaboración del concepto sintético de Buen Vivir, esta ha partido de la selección de los elementos centrales de cada una de las principales corrientes de pensamiento sobre el tema para su incorporación en dicho concepto. Y, por lo que se refiere a la identificación de las políticas públicas que deberían contribuir a la construcción del Buen Vivir, se ha adoptado una metodología sintética con un enfoque de políticas públicas, tomando como referencia tanto el concepto sintético de Buen Vivir como la técnica de planificación de proyectos. En primer lugar, se ha elaborado un diagnóstico sintético de otros muchos diagnósticos globales o parciales de los problemas más importantes que padecen en la actualidad los sistemas socioeconómicos latinoamericanos en relación con el tópico del desarrollo, lo que ha dado lugar a un sencillo «árbol de problemas» y, en segundo lugar, se ha procedido a transformar el árbol de problemas en un sencillo «árbol de objetivos», el cual nos ha servido de base para la síntesis de la bibliografía sobre la construcción del Buen Vivir.⁴

2 El concepto del Buen Vivir

El Buen Vivir puede ser definido como forma de vida en armonía o vida en plenitud. Esta es la idea que se halla implícita en las

3. Los Gobiernos de Ecuador y Bolivia afirman estar construyendo el Buen Vivir por medio de sus políticas públicas; no obstante, dichas construcciones se identifican esencialmente con la corriente socialista del Buen Vivir y apenas si toman en consideración las propuestas de las demás corrientes.
4. Nos consta que la metodología del marco lógico, a la que pertenece la técnica de planificación de proyectos aquí empleada, ha sido cuestionada en el ámbito de cooperación al desarrollo (p. ej., Vázquez, Torres y Caldentey 2015), pero sigue siendo una herramienta frecuentemente utilizada, junto con la planificación estratégica y el cuadro de mandos integral, en el ámbito del diseño de las políticas públicas en América Latina (Aldunate y Córdoba 2011; Inmujeres y ONU Mujeres 2014). No obstante, no pretendemos sugerir que los *policy makers* la utilicen para su diseño; aquí simplemente tomamos prestada esta técnica al objeto de sistematizar nuestra propuesta.

constituciones de Ecuador y Bolivia y que parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas andino-amazónicos. Esta definición podría ser compartida por casi todos los intelectuales que han reflexionado sobre el tema, pero prácticamente aquí acaban los consensos, porque luego el Buen Vivir ha ido adquiriendo un significado diferente para cada intelectual que ha tratado de profundizar en él. Así, podemos distinguir al menos tres corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir: la indigenista (o culturalista o irreductible), la socialista (o ecomarxista o *light*) y la postdesarrollista (o ecologista o *new age*) (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez 2014; Le Quang y Vercoutère 2013; Uzeda 2010).

La corriente indigenista o culturalista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la construcción del Buen Vivir, al objeto de poder preservar su identidad, así como a los elementos espirituales de la cosmovisión andina (la *Pachamama* y otras divinidades, espíritus, mitos y ritos de las culturas indígenas, etc.). Hablan del *sumak kawsay* o *suma qamaña* y no del Buen Vivir, por entender que este último concepto ha sido despojado de la dimensión espiritual que tiene el *sumak kawsay* o *suma qamaña* (Macas 2010) y ha sido además aderezado con aportaciones occidentales que nada tienen que ver con las culturas ancestrales (Oviedo 2011, pp. 174-176). Aspiran a «(re)crear» (Dávalos 2008) en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico comunitario o de «comunismo primitivo» (Oviedo 2011, p. 203). Así, para los indigenistas, el *sumak kawsay* o *suma qamaña* es y debe ser una filosofía de vida basada en las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas; es decir, es y debe ser parte de la cosmovisión andina. En este sentido, el *sumak kawsay* es claramente una «alternativa al desarrollo» (Viteri 2000), porque el concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina, por lo que el *sumak kawsay* o *suma qamaña* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a este.

La corriente socialista o ecomarxista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la gestión política estatal del Buen Vivir, así como a los elementos relativos a la equidad social, y se deja en un segundo plano las cuestiones ambientales, culturales e identitarias. Hablan de «socialismo del *sumak kawsay*» (Ramírez 2010) y del «socialismo comunitario andino» (García-Linera 2010) más que de Buen Vivir, como una variante andina del socialismo, y entienden que este concepto va más allá de un planteamiento indígena y debe ser completado con aportaciones del pensamiento neomarxista, tales como el socialismo del siglo XXI, la Revolución ciudadana, la Revolución bolivariana, la economía social y solidaria, la resistencia a la globalización, etc. Aspiran a construir, tras controlar el Estado, un «biosocialismo republicano» o «bioigualitarismo ciudadano» (Ramírez 2010) o un «socialismo comunitario» (García

Linera 2010), como un nuevo sistema socioeconómico postcapitalista. Así, para los socialistas, el Buen Vivir es una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza; en este sentido, el Buen Vivir es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo y al capitalismo (postneoliberal y postcapitalista) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo comunitario, etc.).

La corriente postdesarrollista o ecologista se caracteriza por la relevancia que sus autores le dan a la preservación de la naturaleza (sostenibilidad) y a la construcción participativa del Buen Vivir, con la inclusión de aportes procedentes de los diferentes movimientos sociales. Hablan del Buen Vivir, más que del *sumak kawsay* o del *suma qamaña* y lo entienden como una propuesta que va «más allá del desarrollo» (Gudynas y Acosta 2011a) y como una «utopía por (re)construir» (Acosta 2010a); se asume también que la participación de los ciudadanos no solo debe darse en la implementación del Buen Vivir, sino también en la definición del propio concepto; concepto que se conforma así como un *collage* postmoderno de concepciones indígenas, campesinas, sindicalistas, cooperativistas, solidarias, feministas, pacifistas, ecologistas, socialistas, decolonialistas, teólogo-liberacionistas, etc. Aspiran a construir múltiples sociedades que vivan cada una bajo un Buen Vivir propio, que cobraría significado solo en el seno de cada sociedad. Así, para los ecologistas y postdesarrollistas el Buen Vivir es una propuesta por construir de manera participativa con aportaciones intelectuales de marcos de referencias muy diversos, de modo que se conforme una suerte de *collage* postmoderno en el que todo cabe y en el que el tiempo y el espacio pueden comprimirse a discreción, en un marco virtual, para crear significados. En este sentido, los postdesarrollistas también niegan el desarrollo, como metarrelato universalizante, como camino y destino que deben seguir y alcanzar todos los países; por lo que no buscan otro desarrollo más, sino múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo. Una de esas estrategias sería el Buen Vivir, que se configura así como una «alternativa al desarrollo» (Acosta 2010b) y como un camino que conduce «más allá del desarrollo» (Gudynas y Acosta 2011a).

Así pues, los elementos centrales de las tres concepciones del Buen Vivir serían: identidad y espiritualidad (indigenista o culturalista), estatismo y equidad (socialista o ecomarxista) y sostenibilidad y localismo (ecologista o postdesarrollista). De todos ellos, habría tres elementos que pueden ser asumibles por la mayoría de los autores de las tres corrientes; son la identidad, la equidad y la sostenibilidad, mientras que la espiritualidad, el estatismo y el localismo suelen ser los elementos sobre los que se centran las principales controversias entre dichas corrientes (Stefanoni 2010; Kowii *et al.* 2014; Katz 2014). Si prescindimos de los elementos sobre

los que existen mayores divergencias y nos quedamos con aquellos sobre los que podría haber un mayor consenso, podemos elaborar un concepto sintético aceptable por la mayoría de los autores que trabajan sobre el tema.

Así, podemos definir el Buen Vivir como aquella «forma de vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza». Y en dicho concepto estaríamos incluyendo la identidad (como armonía personal), la equidad (como armonía social) y la sostenibilidad (como armonía integral).⁵

3 La construcción del Buen Vivir

El Buen Vivir, como propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, parte de un diagnóstico de la situación que viven estos y que puede ser caracterizada como un estado de maldesarrollo (o mal vivir). Dicha propuesta es, por tanto, una reacción ante esta situación, que pretende transformar los problemas del maldesarrollo (alienación, inequidad e insostenibilidad) en los objetivos del Buen Vivir (identidad, equidad y sostenibilidad) (figura 1).⁶

3.1. El maldesarrollo como diagnóstico de los problemas de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos

Tras más de medio siglo de implementación de políticas de desarrollo en América Latina, los sistemas socioeconómicos latinoamericanos no han alcanzado el pretendido desarrollo; en su lugar, el crecimiento económico y la transformación socioeconómica experimentada los han conducido a un estado de maldesarrollo (o mal vivir) (Amin 1990; Tortosa 2011). Dicho estado se caracteriza por la alienación de los seres humanos que lo conforman, la inequidad de las sociedades que lo integran y la insostenibilidad de las relaciones entre dichos sistemas y el medio ambiente; problemas que, por otro lado, son comunes al conjunto de los sistemas socioeconómicos que conforman el sistema económico mundial; es decir, problemas que no son exclusivos ni de América Latina ni de lo que tradicionalmente se ha considerado como el Tercer Mundo.

El sistema económico mundial se caracteriza por ser heredero del orden económico internacional de origen colonial (colonización), por estar basado en una forma de organización económica centrada en el mercado y la propiedad privada (capitalismo) y por estar fundamentado en el dominio del hombre sobre la naturaleza (antropocentrismo). Y estos tres elementos (la colonización, el capitalismo y el antropocentrismo) son las causas principales de los tres grandes

5. El pueblo de Sarayaku (2012, pp. 4-5), de donde surge el concepto original de *sumak kawsay* (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015), identifica el *sumak allpa* (la «tierra sana»), el *runa kawsay* (la «vida del pueblo») y el *sacha runa yachay* (la «sabiduría del ser amazónico») como los tres pilares de dicho concepto; pilares que vendrían a coincidir con los tres objetivos del Buen Vivir que hemos identificado: sostenibilidad, equidad e identidad.
6. Asumimos que, como propuesta de políticas públicas, este documento posee un sesgo proestatal, entendiendo por Estado tanto el Estado central como el Estado periférico o descentralizado (naciones dentro del Estado plurinacional, regiones, provincias, comarcas, municipios, entidades locales menores, etc., con autoridades y Administración propias).

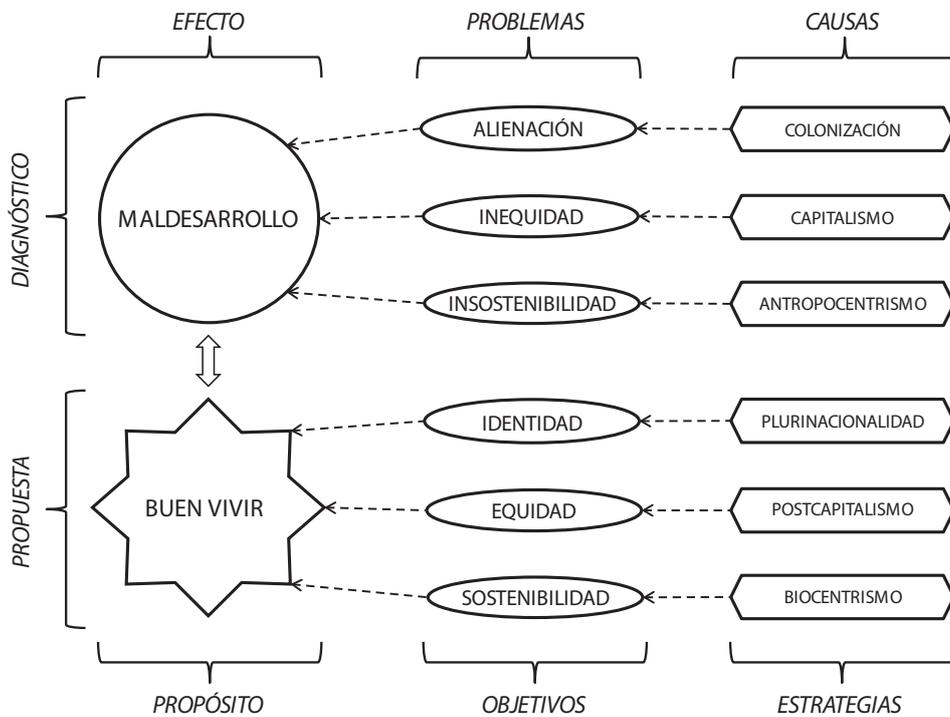


Figura 1

Fundamentos teórico-normativos del Buen Vivir

Fuente: elaboración propia.

problemas que padecen los sistemas socioeconómicos latinoamericanos: la alienación, la inequidad y la insostenibilidad (figura 1).⁷

En primer lugar, el origen colonial⁸ de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos hizo que estos se conformaran como Estados-nación tras su independencia; Estados-nación en los cuales la pluralidad de pueblos que conformaban la región (indígenas, afrodescendientes, mestizos, etc.) fueron invisibilizados, es decir, despreciados culturalmente, marginados económicamente, excluidos socialmente y discriminados políticamente, cuando no sometidos e incluso masacrados militarmente (Dávalos 2005). Se crearon así sociedades criollas donde los blancos de origen español eran el referente de todos los aspectos de la vida republicana (cultura, economía, sociedad, política, etc.) y, en función del efecto demostración (Nurkse 1953), dichas sociedades además importaron estilos de vida europeos y norteamericanos. El resultado fue la conformación de sociedades alienadas, caracterizadas por la colonialidad del poder, del saber y del ser⁹ (Quijano 2000; Schiwy y Maldonado 2006), que desprecian sus raíces indígenas, negras y asiáticas¹⁰ y buscan en el exterior su ideal de vida.

En segundo lugar, la organización capitalista de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos y, en especial, el capitalismo salvaje generado por la aplicación de las políticas neoliberales derivadas del Consenso de Washington (Williamson 1990), tras las cuales los Estados redujeron significativamente su intervención en los mercados, provoca altos niveles de inequidad en el interior de dichos

7. El diagnóstico que aquí se presenta no tiene pretensión de exhaustividad; tan solo pretende destacar aquellos aspectos que la bibliografía sobre el tema ha señalado como los más relevantes. Igualmente se ha prescindido en este análisis, en aras de la simplificación, de la indicación de las influencias recíprocas entre los problemas identificados, así como del impacto múltiple de una causa sobre varios problemas. Para un diagnóstico algo más complejo puede consultarse Hidalgo-Capitán *et al.* (2012, pp. 101-104).
8. No nos detendremos aquí en señalar cómo la colonización generó la dependencia de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos y cómo ello generó altos niveles de inequidad y, por ende, de maldesarrollo. Sobre la teoría de la dependencia latinoamericana puede consultarse, entre otros, Dos Santos (2002) o Casas-Graega (2006).
9. Se entiende por colonialidad del poder la imposición de una clasificación racial o étnica de la población de un Estado como base de su patrón de poder, clasificación que domina cada una de las dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana (Quijano 2000). Se suele considerar la colonialidad del poder como una característica del colonialismo moderno, mientras que la colonialidad del saber consiste en asumir patrones de conocimiento ajenos a la cultura propia, despreciando los que proceden de esta, y la colonialidad del ser consiste en asumir como referente identitario la imagen de personas ajenas a la propia cultura.
10. La mayoría de las sociedades latinoamericanas pueden considerarse como mestizas, en el sentido de que son el resultado histórico de la mezcla de razas o etnias (blanca, india, negra, asiática, etc.); no obstante, el principal referente cultural se asocia con la cultura de la población blanca europea (española, portuguesa, italiana, francesa, inglesa, etc.) y estadounidense.

sistemas. La conformación de un sistema económico mundial de naturaleza capitalista, fundamentado en la existencia de un mercado libre global, ha provocado una fuerte concentración de la riqueza en manos de grandes corporaciones productivas y financieras de ámbito transnacional (empresas transnacionales), que basan su poder de mercado en su tamaño. Frente a dichas corporaciones, las empresas latinoamericanas solo pueden competir aumentando también su tamaño por medio de fusiones o adquisiciones ya que, en caso contrario, están abocadas al cierre, a la absorción por parte de las empresas transnacionales o a recluirse en determinados nichos del mercado (bienes no transables). Todo este proceso de competencia global termina generando una fuerte concentración de la riqueza en muy pocas manos (Piketty 2013), tanto en el sistema económico mundial como en los sistemas socioeconómicos latinoamericanos. Si a esto le unimos el auge que ha tenido la especulación financiera, propia del capitalismo de casino (Strange 1986), que ha caracterizado a la economía mundial en las últimas décadas, la concentración de la riqueza se explica aún mejor. Lógicamente, la concentración de la riqueza, unida al efecto demostración, fomenta el consumo suntuario de bienes y servicios en su mayoría importados, por parte de las clases acomodadas de la región, mientras que los sectores populares no alcanzan a satisfacer sus necesidades básicas.

Y, en tercer lugar, el antropocentrismo, como concepción del mundo que gira alrededor del ser humano, amo y señor de una naturaleza a la que está llamado a dominar, genera en el sistema económico mundial (y en los sistemas socioeconómicos latinoamericanos) la ansiedad por el progreso, un progreso entendido como un crecimiento ilimitado que pone cada día más bienes materiales al servicio del ser humano (Kohr 1957). Esta concepción es la base tanto de la sobreproducción y el sobreconsumo mundial (una producción superior a las «necesidades» de consumo de la población pero inferior a sus «ansiedades» de consumo) como del extractivismo (el modelo productivo basado en la explotación intensiva de los recursos ambientales, tales como petróleo, gas, minerales, agua, madera, flora, fauna, etc.) (Gudynas 2009). Y ambos fenómenos tienen como consecuencia una profunda degradación ambiental del planeta, al superar su capacidad de carga (Catton 1980) por la contaminación derivada de los residuos productivos y por la sobreexplotación de los recursos ambientales. Todo ello hace que las actuales formas de relación entre el sistema económico mundial (incluidos los sistemas socioeconómicos latinoamericanos) y el medio ambiente sean insostenibles.

3.2. El Buen Vivir como propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos

A partir del diagnóstico de los problemas que padecen los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, que hemos caracterizado

como maldesarrollo, ha surgido en los países andinos (especialmente en Ecuador y Bolivia) una propuesta de transformación conocida como Buen Vivir.

El Buen Vivir, inspirado en la forma de vida ancestral de los pueblos indígenas de la región, pretende superar los problemas del maldesarrollo por medio de la consecución de una serie de objetivos que los enfrentan (identidad, equidad y sostenibilidad frente a alienación, inequidad e insostenibilidad). Y, así, la conformación de sociedades plurinacionales contribuiría a alcanzar la identidad, la conformación de sociedades postcapitalistas ayudaría a alcanzar la equidad y la conformación de sociedades biocéntricas fomentaría alcanzar la sostenibilidad (figura 1).¹¹

3.2.1. La plurinacionalidad como factor de identidad

La plurinacionalidad (Acosta *et al.* 2009; Lupien 2011; Arkonada 2012), como estrategia política, contribuiría a la reducción de la alienación¹² que padecen muchos seres humanos dentro de los sistemas socioeconómicos de ámbito estatal de los que forman parte y, con ello, a un mayor respeto de su identidad.

Entendida como «democracia en diversidad» (Acosta *et al.* 2009), podríamos definir la plurinacionalidad como «la coexistencia interactiva y voluntaria de varias naciones soberanas dentro de un mismo Estado, las cuales aceptan regirse por una Constitución, unas leyes y un Gobierno comunes, al tiempo que mantienen sus propias leyes nacionales y sus propias formas de Gobierno (lo que implica un reparto de competencias)».

La plurinacionalidad, tal y como se entiende en América Latina, podría considerarse como una variante del federalismo surgida a partir del reconocimiento del derecho de autodeterminación (es decir, del reconocimiento como naciones) de las poblaciones de determinados territorios existentes dentro de un Estado-nación (pueblos),¹³ que se transformaría así en un Estado plurinacional (nacionalismo centrífugo). Dicho reconocimiento podría otorgarse a todos los pueblos del Estado-nación (en el caso de que esto fuese una reivindicación de los diferentes pueblos del Estado respecto del territorio en el que habitan) o solo a algunos de dichos pueblos.

En este último caso, estaríamos ante un federalismo asimétrico (Tarlton 1965), en el que solo se reconocería como nación a los pueblos que lo solicitasen; se procedería así a conformar unidades territoriales autónomas (como las circunscripciones territoriales indígenas de Ecuador, los territorios indígenas titulados de Bolivia o las reservas indias de Estados Unidos y Canadá). Esto supondría asumir que los pueblos que no solicitasen su reconocimiento como nación formarían parte, por exclusión, de otra nación mestiza que podría ser definida por el nombre del origen étnico histórico idealizado y por el nombre del Estado del que formarían parte (p. ej., hispanoecuatoriana, hispanoboliviana, angloamericana, angloca-

11. Algunas de las medidas específicas que se van a ir mencionando en las páginas siguientes ya están siendo implementadas (con diferente éxito) por los Gobiernos de Ecuador y Bolivia. No es propósito de este trabajo detallar qué medidas se están implementando y cuáles no, simplemente presentar una amplia serie de medidas cuya implementación podría contribuir a convertir el Buen Vivir en una realidad para los sistemas socioeconómicos latinoamericanos. No obstante, ha de tenerse en cuenta que puede haber efectos indeseados de la elección de determinadas medidas sobre uno o varios objetivos diferentes de aquel sobre el que se pretende influir y, muy especialmente, sobre otros objetivos de políticas públicas diferentes de la identidad, la equidad y la sostenibilidad como, por ejemplo, la estabilidad macroeconómica.

12. La alienación, entendida como «el yo que se extraña», es un fenómeno complejo que no solo se corrige con la conformación de una sociedad plurinacional, ya que hay dimensiones de la alienación que no están referidas directamente con el distanciamiento de los individuos de los valores de su propia cultura como, por ejemplo, la alienación derivada del consumismo.

13. Entendemos por pueblo una agrupación de personas unidas por una cultura, una tradición o un parentesco común, que suelen tener un lenguaje, unas instituciones y unas creencias comunes y que frecuentemente constituyen un grupo políticamente organizado.

nadiense, francocanadiense, etc.). Estas «otras naciones» podrían regirse por las leyes tradicionales del Estado-nación preexistente.

La conformación del Estado plurinacional como estrategia política se basaría en tres grupos de políticas: las políticas de descolonización, las políticas de autodeterminación y las políticas de interculturalidad (figura 2).

a) Políticas de descolonización

La descolonización (Prada 2014) o decolonialidad del poder (Quijano 2012) implica la deconstrucción de las prácticas de colonialidad, es decir, la desconstitución de las subjetividades¹⁴ sometidas y la estructuración de subjetividades de resistencia y emancipación, tanto en el ámbito individual como colectivo. Para conseguir esto, podrían aplicarse medidas de acción positiva o afirmativa, como la implementación de sistemas de cuotas, las medidas de trato preferencial y medidas reparativas simbólicas (Mosquera y León 2009; Brown, Langer y Stewart 2012).

La implementación de los sistemas de cuotas consiste en la reserva de un número determinado de plazas para miembros de ciertos colectivos que hayan sido discriminados históricamente (como sería el caso de indios, afrodescendientes o asiático-descendientes). Este tipo de medidas garantizarían el acceso de los colectivos discriminados a puestos tradicionalmente reservados para los grupos étnicos de referencia (blancos y, en algunos casos, mestizos). Podría aplicarse en el acceso a las plazas ofertadas por centros educativos (especialmente en universidades), en la concesión de becas de estudios, en el acceso a puestos de trabajo en el sector público, en el acceso a puestos de representación política (poder legislativo local, regional, estatal, etc.), en el acceso a puestos de Gobierno (poder ejecutivo local, regional, estatal, etc.) o en el acceso a puestos de la judicatura (poder judicial local, regional, estatal, etc.).

Por lo que se refiere a las medidas de trato preferencial, estas son todas aquellas medidas que tratan de corregir la discriminación existente favoreciendo a los colectivos discriminados (tales como indios, afrodescendientes, asiático-descendientes y, en algunos casos, mestizos). Podrían aplicarse, bien sobre el sistema de cuotas, otorgando una sobrerrepresentación a los colectivos discriminados; bien dando preferencia a los miembros de dichos colectivos en los procesos de promoción laboral en el sector público, en caso de igualdad de méritos; bien incentivando su contratación por parte de las empresas privadas para aquellos puestos en los que estos se encuentren subrepresentados; bien focalizando el gasto social (educación, sanidad, pensiones no contributivas, vivienda, saneamiento, transporte público, microcréditos, etc.) sobre los territorios habitados por estos colectivos (barrios, aldeas, pueblos, ciudades, regiones, etc.).

14. Identidades de los sujetos.

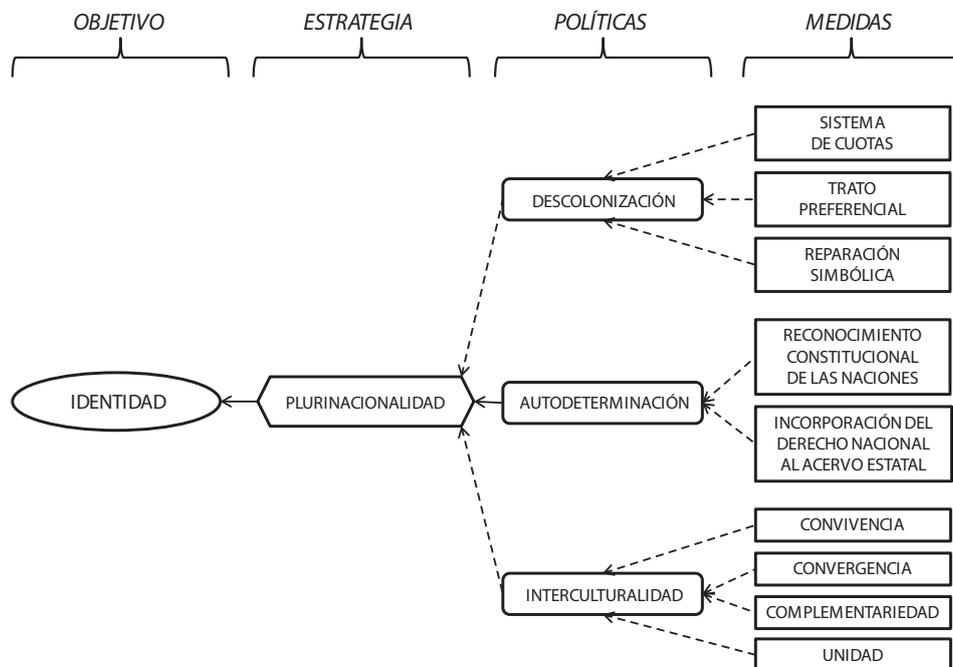


Figura 2
Plurinacionalidad
Fuente: elaboración propia.

Igualmente son importantes las medidas reparativas simbólicas, que van encaminadas a transformar la visión que tiene la sociedad de los colectivos discriminados por medio del fomento de las culturas de dichos colectivos. Podrían aplicarse sobre la educación, al modificar los libros de texto de los escolares para incluir la historia, las costumbres y las aportaciones de dichos colectivos al acervo cultural del Estado; sobre los museos históricos y antropológicos, al transformar la manera de contar la historia y la cultura; sobre los medios de comunicación, al patrocinar dossieres y programas que pongan en valor dichos aspectos; sobre los premios y reconocimientos estatales a personalidades, al incluir entre los premiados a miembros de los colectivos discriminados; etc.

b) Políticas de autodeterminación

Las políticas de autodeterminación o autonomía (Díaz-Polanco 1996), por otro lado, implican el reconocimiento de determinados pueblos como naciones soberanas con capacidad de autogobierno; es decir, que pueden escoger a sus autoridades de entre sus miembros, ejercer las competencias legalmente atribuidas, legislar acerca de su vida interna y administrar sus propios asuntos. Para conseguir esto, podrían aplicarse medidas tales como reformas constitucionales para el reconocimiento de las naciones existentes dentro del Estado plurinacional y la incorporación del derecho propio de dichas naciones (p. ej., el derecho indígena) dentro del acervo legal del Estado (Ciesas 2008).

Las reformas constitucionales para el reconocimiento de las naciones existentes dentro del Estado plurinacional podrían incidir

sobre el reconocimiento constitucional de dichas naciones, con indicación de su denominación, de su ámbito territorial y de sus competencias legislativas exclusivas y compartidas con el Estado (circunscripciones territoriales o reservas); sobre el reconocimiento de los derechos colectivos de las naciones sobre el agua, la tierra, los bosques, la biodiversidad, los recursos naturales o los saberes tradicionales (propiedad comunitaria); sobre el reconocimiento de las formas tradicionales de Gobiernos de dichas naciones y de la manera de elegir a sus dirigentes; sobre el derecho a decidir o codecidir sobre el uso de su territorio (desplazamientos forzosos, presencia militar del Estado, apertura de vías de comunicación, explotación de los recursos naturales, inmigración, etc.); sobre el derecho a ser compensados económicamente por el uso de su territorio (regalías o patentes comunitarias); etc.

Por su parte, la incorporación del derecho propio de las naciones en el acervo legislativo del Estado implicaría el reconocimiento de las constituciones nacionales (codificadas o inmatrimoniales) como norma suprema de dichas naciones, solo subordinadas a la Constitución del Estado, el reconocimiento de las normas (escritas, consuetudinarias o jurisprudenciales) propias de dichas naciones como fuente del derecho en el territorio de cada nación, con prevalencia en los mismos sobre las normas similares del Estado, etc.

c) Políticas de interculturalidad

Por otro lado, las políticas de interculturalidad (Walsh 2009), entendida esta como «unidad en la diversidad», se refieren a la conformación de una cultura común no uniforme; es decir, una cultura compartida integrada por la suma de las culturas de las diferentes naciones y pueblos del Estado. Para conseguir esto, podrían aplicarse medidas de convivencia, de convergencia, de complementariedad y de unidad (Acosta *et al.* 2009).

Las medidas de convivencia son fundamentales para la vida social en territorios habitados por personas pertenecientes a diferentes pueblos. En estos territorios es preciso construir consensos sobre los diferentes aspectos de dicha vida social, de manera que las minorías étnicas (ya sean blancas, indias, afrodescendientes, asiático-descendientes o mestizas) se sientan integradas en igualdad de condiciones, lo que podría significar la aplicación de medidas antidiscriminatorias (sistema de cuotas). La variante más extrema de dicha convivencia sería la conformación de una nación intercultural dentro del Estado plurinacional.

Las medidas de convergencia deben ir encaminadas a crear los mecanismos que permitan poner en común las diferentes culturas nacionales, y aquí las diferentes lenguas que se hablan en el Estado desempeñarían un papel esencial. Entre dichas medidas se deberían destacar la declaración como oficiales de las diferentes lenguas del Estado plurinacional y de cada nación, el fomento del uso de dichas

lenguas por medio de cursos de idiomas en las enseñanzas reglada y no reglada y publicaciones y programas de radio y televisión en todas las lenguas, la traducción de textos y documentos públicos o de gran difusión a las diferentes lenguas, la traducción simultánea de actividades públicas, el subtítulo de las emisiones de televisión, los programas educativos de bilingüismo y de inversión lingüística donde existan varias lenguas oficiales o el fomento de la sanidad holística, de la agricultura, de la ganadería y del manejo de los ecosistemas basados en los conocimientos ancestrales de los diferentes pueblos.

Las medidas de complementariedad deben ir encaminadas a la solidaridad entre naciones, de manera que puedan compartirse entre todas los recursos excedentarios de cada nación. Dichas medidas irían desde la redistribución territorial de la renta, por medio de presupuestos públicos plurinacionales, con ingresos y gastos estatales (coexistiendo con presupuestos públicos nacionales), hasta el establecimiento de la codecisión entre el Estado plurinacional y la nación respecto del uso de recursos del territorio nacional, en beneficio tanto de la nación como de otras naciones del Estado (vías de comunicación o explotación de recursos naturales estratégicos con regalías nacionales y estatales).

Y, por último, estarían las medidas de unidad, que deben ir encaminadas a la creación de un marco institucional común a todas las naciones; es decir, un marco intercultural. Dichas medidas podrían ir desde la creación de un sistema jurídico intercultural, con un tribunal intercultural que dirima los conflictos entre las diferentes naciones del Estado o entre los individuos ajenos a una nación, cuando le sean de aplicación las normas de esta, hasta la promulgación de una Constitución intercultural, que se inspire tanto en el derecho eurocéntrico como en el derecho de los pueblos indígenas y de otros pueblos que habiten en el Estado, y que reemplace a las constituciones eurocéntricas de los actuales Estados-nación. Y, junto a dicho proceso, podría construirse una democracia intercultural o demodiversidad, que no solo contemple el derecho de sufragio activo y pasivo o las decisiones mayoritarias mediante el voto, sino otras formas de democracia como la participación política de los ciudadanos (referéndum, consultas, iniciativas populares, presupuestos participativos, etc.), la toma de decisiones por consenso, la rotación de los cargos públicos, etc.

3.2.2. El postcapitalismo como factor de equidad

El postcapitalismo¹⁵ (Druker 1993; Dickxsens 2005; Mason 2015), como estrategia política, contribuiría a reducir las grandes inequidades existentes entre los seres humanos dentro de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, lo que aumentaría los niveles de equidad.¹⁶

Entendido como una «economía con mercado, no de mercado» (Coraggio 2012), podríamos definir el postcapitalismo como aquella

15. No existe un concepto unificado de poscapitalismo, por lo que dicho concepto adopta casi tantos significados como autores han escrito sobre él. Así, Druker (1993) lo asocia con la sociedad del conocimiento, Dickxsens (2005) con el socialismo del siglo XXI y Mason (2015) lo hace con la economía colaborativa. En realidad, se trata de un término ambiguo que recoge un amplio grupo de propuestas que tienen en común el rechazo al predominio de los tres pilares del capitalismo: el mercado, el ánimo de lucro y la propiedad privada de los medios de producción.
16. La equidad tiene muchas dimensiones. En este epígrafe vamos a centrar en la equidad de carácter socioeconómico, dejando al margen otras formas de equidad, como la de género, aunque en algunas de las medidas propuestas se contempla un trato diferencial a favor de las mujeres por tratarse de una parte de la población tradicionalmente discriminada.

forma de organización de un sistema socioeconómico caracterizada por la coexistencia del mercado con otros mecanismos que también contribuyen a que los seres humanos puedan satisfacer sus necesidades, sin que el mercado sea el mecanismo dominante. Entre dichos mecanismos estarían la economía pública (provisión de bienes y servicios por parte del Estado con criterios políticos, sociales y económicos), la economía social y popular (Coraggio 2011), la economía solidaria (Singer 2002), la economía de reciprocidad (Temple 1983), la economía comunitaria (Shaffer 1989), la economía colaborativa (Gold 2004), la economía del bien común (Felber 2010), la economía de los cuidados (Esquivel 2011), la economía de la felicidad (Anielski 2007), etc. El postcapitalismo supone que el *Homo economicus* se rige por racionalidades diversas, e incluso alternativas; es decir, que los seres humanos somos egoístas pero también altruistas y solidarios, cortoplacistas pero también medioplacistas y largoplacistas, racionales pero también espirituales, hedonistas pero también abnegados, etc. En el postcapitalismo el ánimo de lucro, como motivación de los agentes económicos, comparte el protagonismo con la subsistencia, la realización personal, la solidaridad, el bien común, el interés público, etc., sin ser la motivación dominante. Igualmente la propiedad privada (individual, societaria o transnacional) de los medios de producción (tierra y capital) también ha de compartir su protagonismo con la propiedad pública (subestatal, estatal o grannacional), la propiedad comunitaria, la posesión privada, la posesión pública, la posesión comunitaria, el usufructo privado, el usufructo público y el usufructo comunitario, así

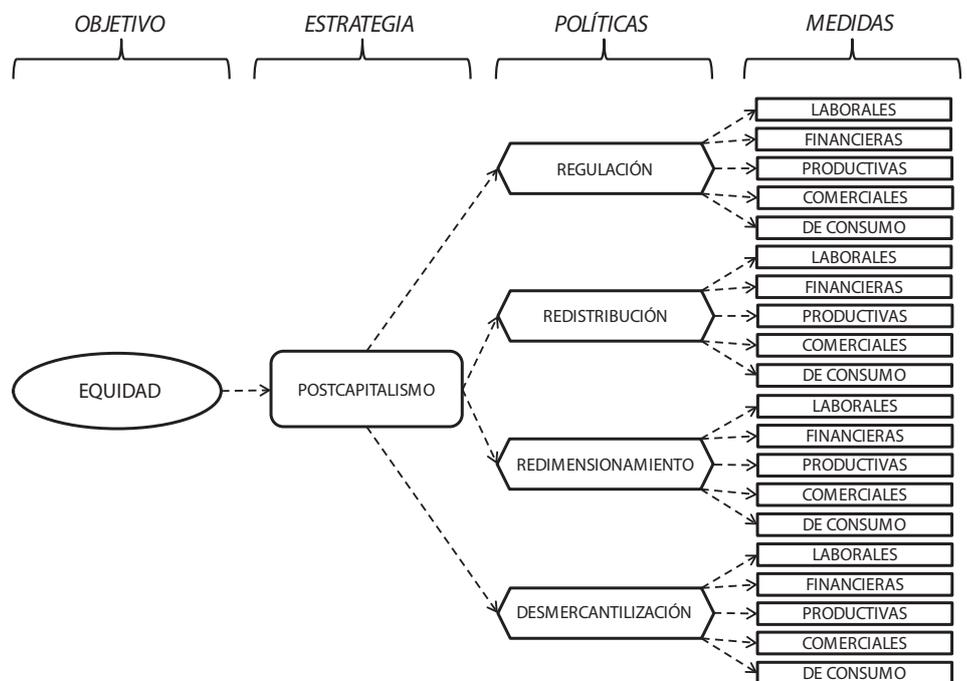


Figura 3
Postcapitalismo
Fuente: elaboración propia.

como con los medios de producción libres, es decir, los no sujetos a propiedad, posesión o usufructo.¹⁷

La conformación de una sociedad postcapitalista como estrategia política se basaría en cuatro grupos de políticas: las políticas de regulación del mercado, las políticas de redistribución de la renta emanada del mercado, las políticas de redimensionamiento de los mercados y las políticas de desmercantilización (Unceta 2014) (figura 3).

a) Políticas de regulación de los mercados

Las políticas de regulación son las que se basan en la idea de que el funcionamiento del libre mercado genera necesariamente altos niveles de inequidad social, por lo que es necesario que el Estado fije las reglas de juego del mercado para que este contribuya a aumentar la equidad social en los sistemas socioeconómicos latinoamericanos. Dicha regulación se podría concretar en diferentes tipos de medidas: laborales, financieras, productivas, comerciales y de consumo.

Las medidas de regulación laboral están destinadas a determinar quiénes podrían o deberían trabajar en una sociedad y quiénes no (p. ej., menores, ancianos o extranjeros sin autorización), bajo qué condiciones deberían hacerlo (jornadas, descansos, seguridad, pensiones, cobertura sanitaria o despido), qué salarios podrían percibir (salarios mínimos, salarios máximos, complementos salariales o cotizaciones sociales), etc. Algo parecido ocurre con las medidas de regulación financiera, destinadas a determinar quiénes podrían operar en los mercados financieros (banca pública, banca privada autorizada o banca popular), qué productos podrían ofertarse en ellos, qué actuaciones serían legítimas (limitación de activos de riesgo, limitación de la especulación o tasa Tobin), qué tipos de interés se podrían cobrar (tipos de interés máximos y mínimos o tipos de interés modulados según características de oferentes y demandantes), etc.

Entre las medidas de regulación productiva destacarían aquellas encaminadas a regular lo que puede ser objeto de producción y bajo qué condiciones se podría realizar la producción, ya que cada sociedad puede decidir qué productos considera indeseables (drogas, alcohol, armas, juego, prostitución, espectáculos violentos, etc.) o qué limitaciones se imponen a las producciones que generan residuos indeseables o explotan recursos que se desean preservar (actividades contaminantes o de riesgo ambiental, caza, pesca, recolección de especies protegidas, etc.). Por su parte, entre las medidas de regulación comercial podríamos destacar aquellas encaminadas a garantizar la soberanía alimentaria, la protección de sectores estratégicos o la calidad mínima de los productos (limitación de exportaciones e importaciones, subvenciones, impuestos sectoriales, normas de calidad, etc.), así como las relativas a la fijación de precios máximos o modulados según oferentes y deman-

17. Entendemos por propiedad de un medio de producción la tenencia, la posibilidad de enajenación y la apropiación de los frutos del mismo amparados en un derecho. Entendemos por posesión de un medio de producción su mera tenencia, sin derecho de propiedad y, por tanto, de enajenación, de modo que pueda existir o no apropiación de sus frutos. Entendemos por usufructo de un medio de producción la apropiación de sus frutos, sin derecho de propiedad y, por tanto, de enajenación y con tenencia o no de él.

dantes de determinados bienes y servicios considerados de primera necesidad (alimentos, medicamentos, energía, agua, educación, sanidad, vivienda, transporte, etc.). Y las medidas de regulación del consumo podrían estar referidas a la calidad de los productos (caducidad, envases o estabilidad del suministro) o a sus precios (precios máximos o precios modulados según consumidor).

b) Políticas de redistribución de la renta emanada del mercado

Las políticas de redistribución son aquellas que tratan de corregir la inequitativa distribución de la renta que emana del mercado por medio de la acción del Estado y sus medidas se podrían concretar en cinco tipos: laborales, financieras, productivas, comerciales y de consumo.

Las medidas laborales de redistribución irían desde la creación de empleo público (en Administraciones o empresas públicas) hasta el incentivo de la contratación de colectivos desfavorecidos (minorías, mujeres, desempleados de larga duración, etc.) o el establecimiento de cupos de trabajo comunitario o estatal (mingas, servicios comunitarios obligatorios, servicio militar obligatorio,¹⁸ etc.). Por su parte, las medidas financieras de redistribución podrían basarse en la subvención del crédito para ciertas actividades o demandantes, en la aplicación de impuestos a las actividades financieras (tasa Tobin o impuestos sobre las rentas del capital), etc.

Por otro lado, las medidas productivas de redistribución podrían basarse en la provisión pública de bienes y servicios que el mercado no suministre en las cantidades o a los precios deseados por cada sociedad (alimentos, medicamentos, energía, agua, educación, sanidad, vivienda, transporte, etc.) o que cada sociedad considere estratégicos y que, por tanto, deberían estar en manos del Estado (explotación de recursos naturales, producción de armamento, comunicaciones, transportes, etc.); normalmente las producciones públicas se financian con ingresos públicos y se distribuyen de manera gratuita o a precios públicos. Por lo que se refiere a las medidas comerciales de redistribución, estas podrían basarse en la alteración de los precios de mercado para beneficiar a determinados demandantes u oferentes (fijación de precios máximos, precios mínimos, precios públicos, precios modulados, etc.). Y las medidas redistributivas de consumo podrían basarse en la aplicación de impuestos progresivos (que reduzcan la capacidad de consumo de las clases altas) y de transferencias sociales de rentas (que aumenten la capacidad de consumo de las clases bajas), en la subvención del consumo de determinados productos (alimentos, medicamentos, energía, agua o combustibles), en la aplicación de impuestos al consumo suntuario o en la modulación de impuestos al consumo según el tipo de productos (diferentes niveles de impuestos de ventas), etc.

18. Como otras medidas, el servicio militar obligatorio resulta muy polémico por cuanto choca con la objeción de conciencia y con la equidad de género (cuando solo lo realizan los hombres); no obstante, es evidente que, si todas las personas están obligadas a realizarlo, con independencia de su género, su nivel de renta y su posición social, funcionaría como un impuesto progresivo en especie (McMaken 2015), lo que contribuiría a la redistribución de la renta. Esto es así en tanto que, al igual que cualquier tipo de trabajo obligatorio no retribuido, las horas de trabajo en el servicio militar obligatorio de trabajadores de alta cualificación (habitualmente los que poseen un mayor nivel de renta y una más alta posición social) tienen un mayor coste de oportunidad que las de trabajadores de baja cualificación (habitualmente los que poseen un menor nivel de renta y una más baja posición social), al margen de que se evita tener que financiar a un Ejército profesional con ingresos públicos en efectivo.

c) Políticas de redimensionamiento del mercado

Las políticas de redimensionamiento del mercado son aquellas que tratan de favorecer el desarrollo de actividades económicas de pequeña escala, que son las que más contribuyen a reducir la inequidad social. Mientras que el desarrollo del mercado global contribuye a la concentración de la riqueza, el fomento de los mercados locales puede contribuir a la reducción de la pobreza en muchos sistemas socioeconómicos latinoamericanos. Las medidas de redimensionamiento de los mercados se podrían concretar en cinco tipos: laborales, financieras, productivas, comerciales y de consumo.

Las medidas laborales de redimensionamiento serían fundamentalmente las destinadas al fomento del autoempleo¹⁹ de trabajadores autónomos y de los socios de cooperativas laborales (formación, asesoramiento, subvenciones, etc.), mientras que las financieras podrían referirse al fomento del microcrédito como vía de financiación de proyectos empresariales. En materia productiva, las medidas de redimensionamiento se podrían centrar en el fomento de las microempresas y las pequeñas y medianas empresas (formación, asesoramiento, subvenciones o contratación con el sector público), así como en el fomento de las actividades productivas a pequeña escala, que utilizan mucha mano de obra y poco capital (pequeñas explotaciones agropecuarias y mineras o artesanía) y de producción de bienes y servicios no transables (construcción, comercio, transporte, turismo, comunicaciones o servicios personales, comunitarios y sociales).

Por lo que se refiere a las medidas comerciales de redimensionamiento, estas consistirían en el fomento de los mercados locales, en los cuales los bienes y servicios que se comercializan se producirían en la misma zona, por lo que incorporarían un menor coste de transporte y su venta redundaría en la mejora del empleo en dicha zona; entre dichas medidas podríamos citar las autorizaciones de comercialización (mercados ambulantes o puntos de venta callejeros), las subvenciones a la comercialización de productos locales, las exenciones de impuestos locales a los comerciantes de dichos productos, etc.

Y, respecto de las medidas de redimensionamiento del consumo, estas pasarían por una sensible reducción de los niveles de consumo de las clases sociales medias y altas (ya que, en el caso de las clases bajas, habría más bien que reestructurar su consumo e incluso que aumentarlo), de tal manera que el consumo se dirigiese a satisfacer las necesidades y no a calmar las ansiedades de los seres humanos. Aquí las medidas podrían ir desde el aumento de los impuestos sobre la renta de las clases medias y altas, lo que reduciría su capacidad de consumo, hasta el aumento de los impuestos sobre el consumo de los bienes que cada sociedad considerase menos prioritarios, etc. Y todo ello podría complementarse con medidas de fomento del consumo de productos locales (soberanía

19. El autoempleo de los trabajadores autónomos es otra de las medidas controvertidas, por cuanto en muchos casos supone su precarización laboral, sobre todo en sistemas socioeconómicos, como los latinoamericanos, donde la economía informal es muy abundante, pero no cabe duda de que, bajo ciertos criterios de garantía social, contribuye al desarrollo de las actividades económicas de pequeña escala (Arroyo y Nebelung 2002).

alimentaria, alimentos de temporada, artesanías o servicios personales), tanto por medio de subvenciones de dicho consumo como por medio de la creación de una cultura local de consumo, etc., e incluso desincentivando el consumo de productos foráneos con impuestos de importación.

d) Políticas de desmercantilización

Las políticas de desmercantilización son aquellas que favorecen la satisfacción de las necesidades de los seres humanos por otros medios distintos del mercado o que favorecen el uso del mercado bajo principios diferentes al ánimo de lucro. Las medidas de desmercantilización se podrían concretar igualmente en cinco tipos: laborales, financieras, productivas, comerciales y de consumo.

Las medidas laborales de desmercantilización se basarían en el fomento del trabajo no remunerado y del autoempleo no lucrativo. Entre las primeras tendríamos el fomento del trabajo familiar de hombres y mujeres, que incluiría tanto las tareas de producción familiar de bienes y servicios de consumo (ropa, utensilios, alimentos, transporte, limpieza y mantenimiento del hogar y de los bienes familiares, compra de alimentos, preparación de comidas, etc.) como otras tareas tales como el cuidado de personas dependientes (menores, ancianos, enfermos, discapacitados, etc.), el apoyo en la educación y la formación profesional de miembros de la familia, etc.²⁰ Otra forma de trabajo no remunerado sería el voluntariado, es decir, el trabajo no retribuido en organizaciones de la sociedad civil (ONG, iglesias, asociaciones, fundaciones, partidos políticos, sindicatos, etc.) o en beneficio de la comunidad (participación puntual en campañas o actividades masivas con fines sociales). Por su parte, entre las de fomento del empleo no lucrativo, tendríamos todas aquellas encaminadas a la creación de empleo social (cooperativas de trabajadores o microempresas) orientado a la inserción socioeconómica (y no al enriquecimiento) de grupos sociales tradicionalmente excluidos (minorías étnicas, mujeres, desempleados de larga duración, jóvenes, mayores de cuarenta y cinco años).

Las medidas financieras de desmercantilización se basarían en el fomento de la financiación no retribuida y de la financiación con criterios no lucrativos. Entre las primeras estaría el fomento de la autofinanciación con ahorro personal y de la financiación con ahorro familiar y comunitario (con o sin devolución de los préstamos) y de las donaciones filantrópicas (mecenasgo y micromecenasgo o *crowdfunding*) mientras que, entre las segundas, se encontrarían las medidas de fomento del micromecenasgo retribuido (en el que muchas personas hacen pequeñas inversiones para financiar proyectos de cierta envergadura que les resultan de interés por su finalidad) y de fomento de la banca basada en valores (banca ética o banca islámica), así como el de la banca pública.

20. Si bien estas actividades de cuidados podrían también ser desempeñadas por el Estado como servicios públicos, no es menos cierto que han sido desempeñadas tradicionalmente por los miembros de las familias, especialmente por las mujeres, lo que ha contribuido a que estas se encontrasen al margen del mercado. Si dichas actividades fuesen desempeñadas por hombres y mujeres en igualdad de condiciones, se evitaría tanto su mercantilización como la discriminación de género que ha existido hasta la fecha.

Las medidas productivas de desmercantilización son muy variadas e irían desde la producción pública hasta el fomento de la producción de subsistencia (huertos rurales y urbanos, pequeñas granjas, pesca y caza para la alimentación, elaboración de ropa, utensilios y comidas, etc.), pasando por el fomento de la responsabilidad social corporativa,²¹ por medio de la cual las empresas que se enriquecen en el mercado devuelven a la sociedad parte de sus beneficios en actividades de interés social. Aunque aquí merecería una especial atención el fomento de la producción de bienes relacionales (Nussbaum 1986), que son aquellos en los que el bien es, en sí mismo, la relación social que se produce entre las personas y que genera la satisfacción de determinadas necesidades humanas; aquí entrarían las relaciones que se generan durante el disfrute del tiempo de ocio de los seres humanos (ya sea participando en un oficio religioso, una actividad cultural, una actividad deportiva, un encuentro social festivo, etc.), aunque estas relaciones sociales también podrían generarse de manera simultánea y vinculadas con determinadas actividades económicas (como las que se generan entre proveedores y clientes habituales o entre compañeros de trabajo).

Las medidas comerciales de desmercantilización también son muy variadas e irían desde el fomento de la donación de productos entre productores y consumidores o entre consumidores (bancos de alimentos o donación de ropa y muebles usados) al fomento del comercio justo, en el que el ánimo de lucro de productores, intermediarios y consumidores es sustituido por otros valores con una retribución digna y el respeto de los derechos humanos de productores e intermediarios o el respeto al medio ambiente. Y, dentro de este abanico, se encontraría el fomento de actividades como el trueque, la reciprocidad (o intercambio impreciso y diferido en el tiempo de bienes y servicios), los bancos de tiempo (intercambio de favor por favor), el uso de monedas locales, etc.

Y las medidas de desmercantilización del consumo irían desde el uso de productos procedentes de donaciones (a través de bancos de alimentos, organizaciones solidarias o caritativas, otros consumidores, etc.) al consumo de producción de subsistencia y la reutilización de bienes de consumo cuando termina su vida útil como tales, pasando por la creación de cooperativas de consumo (para adquirir productos en masa y aprovechar las economías de escala), por el consumo comunitario (la puesta en común de los bienes de consumo por parte de una comunidad), por formas clásicas y modernas (a través de plataformas *peer to peer*) de consumo colaborativo (compartido o intercambiado) o de bienes de consumo duradero (inmuebles, vehículos, ropa, libros, música, películas, juegos, programas informáticos, etc).

3.2.3. El biocentrismo como factor de sostenibilidad

El biocentrismo (Taylor 1986; Gudynas 2010; Campanini *et al.* 2015), como estrategia política, contribuiría a reconducir la insoste-

21. Si bien las donaciones filantrópicas y la responsabilidad social corporativa pueden relacionarse con conductas caritativas o de búsqueda de prestigio social por parte de las clases altas, no es menos cierto que estas suponen formas de financiación no retributiva y de producción al margen del mercado (Palencia-Lefler 2001).

nibilidad ambiental que padecen los sistemas socioeconómicos latinoamericanos como consecuencia del antropocentrismo dominante en ellas, lo que generaría mayores niveles de sostenibilidad.

Entendida como una forma de «sostenibilidad superfuerte» propia del ecologismo profundo (Naess 1973; Devall y Sessions 1985) (frente a la sostenibilidad neoclásica, la sostenibilidad débil ambiental y la sostenibilidad fuerte ecológica), podríamos definir el biocentrismo como aquella concepción del mundo en la cual todo forma parte de la naturaleza y que implica una valoración plural de la naturaleza más allá de su dimensión económica como capital natural, atendiendo a otras dimensiones, tales como la ecológica, la estética, la cultural, la religiosa, etc. En este sentido, el biocentrismo considera que los seres humanos y las organizaciones sociales no estamos fuera de la naturaleza, sino dentro de ella; que la naturaleza no es una fuente infinita de recursos ambientales, sino que tiene claros límites biofísicos y que la naturaleza tiene ciertos valores que le son propios que son independientes de su utilidad mercantil. En su versión más profunda, basada en la hipótesis de *Gaia* (Lovelock 1979), el biocentrismo asume que la Tierra en su conjunto es un sistema vivo que se autorregula, lo cual se asemeja bastante a la concepción de la naturaleza como conciencia colectiva o divinidad que tienen la mayoría de los pueblos indígenas (Madre Tierra o *Pachamama*) (Acosta 2011).

La conformación de una sociedad biocéntrica como estrategia política se basaría en tres grupos de políticas: las políticas de reconocimiento de los valores no instrumentales o intrínsecos de la naturaleza, las políticas de reconocimiento de los valores de uso de la naturaleza y las políticas de modificación de los valores de cambio de la naturaleza (figura 4).

a) Políticas de reconocimiento de valores intrínsecos de la naturaleza

Las políticas de reconocimiento de los valores intrínsecos o no instrumentales de la naturaleza son aquellas que van encaminadas a considerar a la naturaleza como sujeto de derechos, por cuanto que de ella forman parte otras formas de vida tan valiosas como la vida humana. Dichos valores no dependen de la utilidad directa que la naturaleza tiene para el ser humano, aunque sí de la utilidad sistémica que tiene para este como parte de aquella. Las medidas de reconocimiento de los valores intrínsecos de la naturaleza se podrían concretar en dos tipos: las de reconocimiento de los derechos de la naturaleza y las de su tutela.

Las medidas de reconocimiento de los derechos de la naturaleza van desde la promulgación de una Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, al igual que se hizo en su día con los derechos humanos,²² hasta el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza²³ o la promulgación de leyes que terminen

22. De hecho, los derechos de la naturaleza son considerados como derechos humanos de cuarta generación (relacionados con la sostenibilidad), tras los derechos colectivos (tercera generación, relacionados con la solidaridad), los derechos sociales, económicos y culturales (segunda generación, relacionados con la equidad) y los derechos civiles y políticos (primera generación, relacionados con la libertad). El Gobierno de Ecuador ha propuesto ante las Naciones Unidas dicha declaración, sin mayores consecuencias hasta la fecha.

23. Como se ha hecho en Ecuador.

reconociendo una personalidad jurídica parcial a la naturaleza (con derechos pero sin obligaciones). Este tipo de medidas implicarían implícitamente su conservación (por medio de reservas naturales, de la prohibición de la explotación de recursos naturales de determinados territorios, etc.) y su restauración integral cuando sea afectada, el respeto de los ciclos naturales de producción y reproducción e incluso la identificación de la naturaleza con un ente vivo, con una conciencia colectiva (Gaia) o con un ser espiritual (Madre Tierra o *Pachamama*).

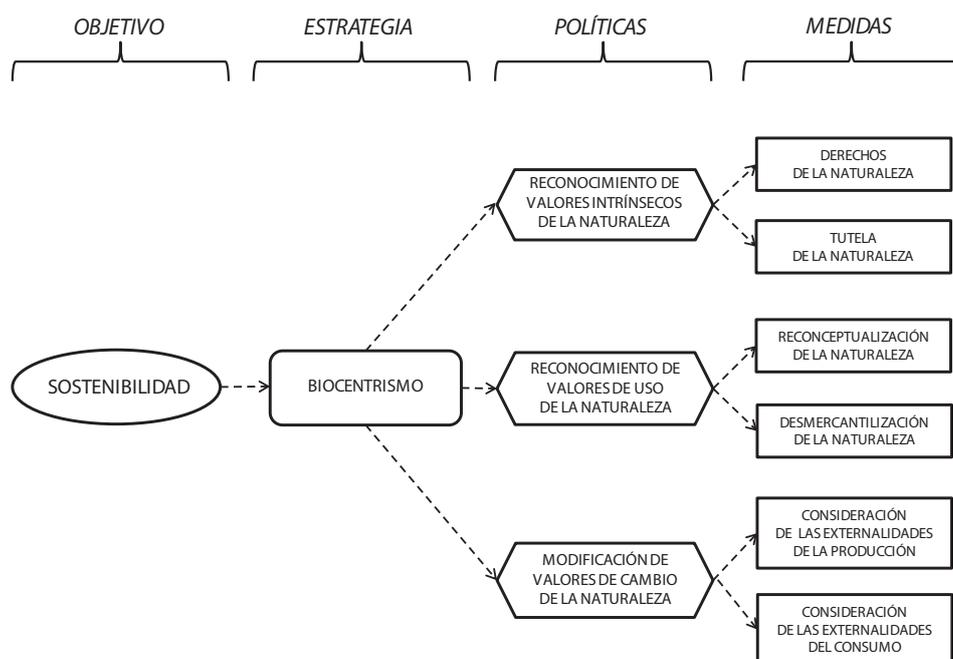


Figura 4

Biocentrismo

Fuente: elaboración propia.

Las medidas de tutela de la naturaleza, por su parte, se justifican por la necesidad de que sean los seres humanos los que velen por que se respeten los derechos de la naturaleza. Dichas medidas irían desde la implementación de planes transversales de gestión ambiental de las Administraciones públicas de diferentes niveles territoriales hasta la gestión y el monitoreo ambiental de la ciudadanía organizada por medio de las comunidades locales, las organizaciones sociales (especialmente las ecologistas y las indígenas), los movimientos sociales e, incluso, los individuos particulares.

b) Políticas de reconocimiento de los valores de uso de la naturaleza

Las políticas de reconocimiento de los valores de uso de la naturaleza son aquellas que van encaminadas a considerar los usos no mercantiles de la naturaleza, tales como los usos estéticos, culturales, religiosos, etc. Las medidas de reconocimiento de los valores

de uso de la naturaleza se podrían concretar en dos tipos: las encaminadas a la reconceptualización cultural de la naturaleza y las encaminadas a su desmercantilización.

Las medidas de reconceptualización de la naturaleza pasarían por poner en valor los diferentes usos que tiene esta para los seres humanos al margen de las actividades de mercado. En este sentido, se debería reconocer que la naturaleza satisface múltiples necesidades humanas a modo de servicios ambientales no mercantiles, tales como el aprendizaje, el disfrute o la socialización en un entorno natural, la mera contemplación del paisaje, la búsqueda del sentido de la trascendencia en la naturaleza, etc. Todo esto posee un gran valor, pero no posee necesariamente un precio.

Por su parte, las medidas de desmercantilización de la naturaleza serían aquellas encaminadas a excluir de los circuitos mercantiles determinados espacios y dimensiones de la naturaleza, que pasarían a ser considerados como bienes públicos. Entre dichas medidas podríamos incluir la prohibición de la creación de derechos de patentes privadas²⁴ sobre la biodiversidad y su conocimiento (genomas o medicina natural), la regulación exhaustiva de la biotecnología y los derechos de patentes derivados (ingeniería genética, transgénicos o clonación), la regulación exhaustiva del uso de los recursos naturales esenciales (como el agua o el aire) o estratégicos (recursos naturales no renovables, subsuelo terrestre y marino o espectro radiofónico), la creación de reservas naturales y espacios protegidos en los que se prohíban o limiten las actividades económicas que puedan afectar al equilibrio de sus ecosistemas, etc.

c) Políticas de modificación de los valores de cambio de la naturaleza

Las políticas de modificación de los valores de cambio de la naturaleza son aquellas que van encaminadas a reconsiderar la valoración que se da en el mercado a la naturaleza, en la medida en que, al existir siempre externalidades negativas y positivas ambientales de las actividades económicas, el mercado siempre falla al determinar el precio de los bienes y servicios; ello requeriría de la acción política del Estado para modificar el sistema de precios y tratar que los precios finales de los productos recojan los costes de compensación de las externalidades negativas y positivas que generan. Las medidas de modificación de los valores de cambio de la naturaleza se podrían concretar en dos tipos: las medidas encaminadas a tomar en consideración las economías externas de la producción sobre la naturaleza y las medidas encaminadas a tomar en consideración las economías externas del consumo sobre ella.

Respecto de las medidas de compensación de las externalidades de la producción, estas deberían ir encaminadas a disminuir la presión de la producción sobre los recursos naturales y sobre

24. Podrían contemplarse, en su lugar, los derechos de patentes públicas o comunitarias que, sin ánimo de lucro, sí que compensen económicamente a las naciones y las comunidades indígenas por la contribución de su biodiversidad y sus conocimientos al avance de la ciencia y la tecnología.

los sumideros de residuos, por la vía del encarecimiento de su uso (impuestos sobre la explotación de los recursos naturales y sobre la contaminación); a compensar la menor disponibilidad de recursos naturales no renovables y renovables (subvenciones a la búsqueda de recursos renovables alternativos a los no renovables y a la regeneración de los renovables); a regenerar los sumideros de residuos afectados por el impacto de la producción (subvenciones a la regeneración de los ecosistemas y a las actividades dirigidas a frenar y a mitigar los efectos del cambio climático); etc.

Por su parte, las medidas de compensación de las externalidades del consumo deberían ir encaminadas a disminuir el consumo de bienes y servicios intensivos en recursos naturales no renovables o de lenta renovación que reduzcan significativamente la disponibilidad de los mismos (impuestos selectivos al consumo), a aumentar el consumo de bienes y servicios que lleven incorporados menor cantidad de materia y energía (subvenciones a la desmaterialización del consumo), a sustituir el consumo de bienes y servicios generados lejos del consumidor por otros generados cerca del consumidor (impuestos de importación, impuestos a los transportes, subvenciones al autoconsumo, subvenciones a la producción local para el consumo local, etc.), a sustituir las energías no renovables por energías renovables (impuestos a las energías no renovables y subvenciones a las energías renovables), etc.

4 Conclusiones

Finalizada esta exposición sobre los fundamentos teórico-normativos del Buen Vivir como alternativa al desarrollo, podemos concluir que este concepto surgió en los países andinos (especialmente en Ecuador y Bolivia) como una propuesta de transformación de los sistemas socioeconómicos latinoamericanos ante los problemas más importantes que estos padecen en la actualidad.

Dicha propuesta política se inspira en aportaciones de los pensamientos indigenista, socialista, ecologista y postdesarrollista sobre el Buen Vivir, pero no se identifica necesariamente con ninguno de ellos, sino que pretende identificar un punto de encuentro entre dichos enfoques.

Los elementos centrales de las diversas concepciones del Buen Vivir serían la identidad y la espiritualidad, el estatismo y la equidad, la sostenibilidad y el localismo, de los cuales al menos tres elementos podrían ser asumibles por los autores de las diferentes corrientes de pensamiento sobre el tema: la identidad, la equidad y la sostenibilidad.

A partir de aquí, hemos sintetizado el concepto de Buen Vivir como una «forma de vida en armonía con uno mismo, con la

sociedad y con la naturaleza». Y en dicho concepto estaríamos incluyendo la identidad (como armonía personal), la equidad (como armonía social) y la sostenibilidad (como armonía integral).

Por otro lado, hemos identificado el maldesarrollo como el diagnóstico de los problemas que padecen los sistemas socioeconómicos latinoamericanos, que se concretan en la alienación personal, la inequidad social y la insostenibilidad ambiental que, a su vez, son efectos de la colonización, el capitalismo y el antropocentrismo, respectivamente.

Partiendo de este diagnóstico, hemos elaborado una propuesta política de Buen Vivir, que pretende superar los problemas del maldesarrollo por medio de la consecución de tres objetivos: la identidad personal, la equidad social y la sostenibilidad ambiental. La conformación de sociedades plurinacionales contribuiría a alcanzar la identidad, mientras que la conformación de sociedades postcapitalistas contribuiría a conseguir la equidad y la conformación de sociedades biocéntricas ayudaría a lograr la sostenibilidad.

Para ello, las estrategias políticas serían tres: en primer lugar, la conformación de una sociedad plurinacional, que se basaría en tres grupos de políticas (las de descolonización, las de autodeterminación y las de interculturalidad); en segundo lugar, la conformación de una sociedad postcapitalista, que se basaría en cuatro grupos de políticas (las de regulación del mercado, las de redistribución de la renta emanada del mercado, las de redimensionamiento de los mercados y las de desmercantilización); en tercer lugar, la conformación de una sociedad biocéntrica, que se basaría en tres grupos de políticas (las de reconocimiento de los valores intrínsecos de la naturaleza, las de reconocimiento de los valores de uso de la naturaleza y las de modificación de los valores de cambio de la naturaleza).

En este trabajo se ha realizado un esfuerzo por sistematizar un conjunto de objetivos, estrategias, políticas y medidas, que pretende integrar los diferentes posicionamientos ideológicos sobre el Buen Vivir y que nos permite avanzar hacia una concreción más integral del Buen Vivir. Puede que muchos de los autores que han realizado aportaciones a la construcción del Buen Vivir no estén de acuerdo con la propuesta de transformación socioeconómica de América Latina que aquí hemos presentado; no obstante, consideramos que constituye, al menos, un intento de ir más allá del debate político y académico y de concretar, de manera sintética, cómo hacer realidad la llamada «utopía por construir». Creemos que ha llegado el momento de transitar desde la «lirica» hasta la «épica» del Buen Vivir.

5 Bibliografía

- ACOSTA A (2010a). El Buen (con)Vivir. En: A Guillén (ed.). Retos del Buen Vivir. Cuenca (Ecuador): Pydlos, pp. 21-52.
- ACOSTA A (2010b). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Quito: Fundación Friedrich Ebert.
- ACOSTA A (2011). Los Derechos de la Naturaleza. En: A Acosta, E Martínez (eds.). La Naturaleza con derechos. Quito: Abya Yala, pp. 317-367.
- ACOSTA A (2012). Buen Vivir/Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos. Quito: Abya Yala.
- ACOSTA A *et al.* (2009). Plurinacionalidad. Quito: Abya Yala.
- ALDUNATE E, CÓRDOBA J (2011). Formulación de programas con la metodología de marco lógico. Santiago de Chile: Ilpes.
- AMIN S (1990). Maldevelopment. Londres: Zed Books.
- ANIELSKI M (2007). The Economics of Happiness. Gabriola Island (Canadá): New Society Publishers.
- ARKONADA K (coord.) (2012). Un Estado, muchos pueblos. Madrid: Icaria.
- ARROYO J, NEBELUNG M (eds.) (2002). La micro y pequeña empresa en América Central. Realidad, mitos y retos. San José (Guatemala): OIT-Promicro y GTZ-Promocap.
- BAUTISTA R (2010). Hacia una constitución del sentido significativo del «Vivir Bien». La Paz: Rincón Ediciones.
- BELOTTI F (2014). Entre bien común y buen vivir. Iconos 48:41-54.
- BOFF L (2009). ¿Vivir mejor o el buen vivir? ALAI. Consultado el 30 de marzo de 2009.
- BROWN G, LANGER A, STEWART F (2012). Affirmative Action in Plural Societies. Londres: Palgrave Macmillan.
- CAMPANINI Ó, GANDARILLAS M, JIMÉNEZ G, GUDYNAS E (2015). Politizando la política ambiental. Ideas. Página Siete. Consultado el 18 de enero de 2015.
- CASAS-GRAGEA ÁM (2006). La Teoría de la Dependencia. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- CATTON W (1980). Overshoot. Urbana IL: University of Illinois Press.
- CIESAS (2008). Sistema de monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del buen vivir de los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe. México: Fondo Indígena.
- CORAGGIO JL (2011). Economía social y solidaria. Quito: Abya Yala.
- CORAGGIO JL (2012). Karl Polanyi y la otra economía en América Latina. En: K Polanyi *et al.* Textos Escogidos: Karl Polanyi. Buenos Aires: Clacso, pp. 47-78.
- CORAGGIO JL (2013). La economía social y solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el vivir bien. En: I Farah y V Tejerina (coords.). Vivir bien: infancia, género y economía. La Paz: Cides-UMSA, pp. 215-256.
- CUBILLO-GUEVARA AP, HIDALGO-CAPITÁN AL (2015). El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. Obets 10(2): 301-333.
- CUBILLO-GUEVARA AP, HIDALGO-CAPITÁN AL, DOMÍNGUEZ-GÓMEZ JA (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el ecologismo y el socialismo. Reforma y Democracia 60:27-58.
- DÁVALOS P (2005). Pueblos indígenas, Estado y democracia. Buenos Aires: Clacso.
- DÁVALOS P (2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. Boletín ICCI 103.
- DÁVALOS P (2011). Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). En: S Álvarez (ed.). Convivir para perdurar. Barcelona: Icaria, pp. 201-214.
- DÁVALOS P (2014). El Sumak Kawsay – Suma Qamaña y el acontecimiento indígena. En: AL Hidalgo-Capitán y A Moreno (eds.). Perspectivas alternativas del desarrollo. Huelva (España): Reedes.
- DEVALL B, SESSIONS G (comps.) (1985). Deep Ecology. Salt Lake City UT: Smith.
- DÍAZ-POLANCO H (1996). Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios. México DF: Siglo XXI.
- DICKXSENS W (2005). Transición hacia el post-capitalismo. Panamá: Ruth Casa Editorial.

- DOS SANTOS T (2002). La Teoría de la Dependencia. Barcelona: Plaza y Janés.
- DRUKER P (1993). La sociedad post-capitalista. Buenos Aires: Sudamericana.
- ESCOBAR A (2009). Una minga para el posdesarrollo. *América Latina en Movimiento* 445:26-30.
- ESQUIVEL V (2011). La economía del cuidado en América Latina. Panamá: PNUD.
- ESTERMANN J (2012a). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. *Polis* 11(33):1-18.
- ESTERMANN J (2012b). Vivir Bien como utopía política. En: *Musef. Anales de la XXIV Reunión Anual de Etnología*. La Paz: Musef, pp. 517-533.
- ESTEVA G (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. *América Latina en Movimiento* 445:1-5.
- FELBER C (2010). La economía del bien común. Bilbao (España): Deusto Ediciones.
- GARCÍA-LINERA Á (2010). El Socialismo Comunitario. *Revista de Análisis* 3(5).
- GOLD L (2004). *The Sharing Economy*. Farnham (Reino Unido): Gower Publishing.
- GUDYNAS E (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. En: *J Schultd. Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 187-225.
- GUDYNAS E (2010). La senda biocéntrica. *Tabula Rasa* 13:45-71.
- GUDYNAS E (2011). Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento* 462:1-20.
- GUDYNAS E (2013). El malestar moderno con el Buen Vivir. *Ecuador Debate* 88:183-205.
- GUDYNAS E, ACOSTA A (2011a). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer* 181:70-81.
- GUDYNAS E, ACOSTA A (2011b). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 53:7-83.
- HIDALGO-CAPITÁN AL (2011). Economía Política del Desarrollo. *Revista de Economía Mundial* 28:279-320.
- HIDALGO-CAPITÁN AL, CUBILLO-GUEVARA AP (2014). Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Iconos* 48:25-40.
- HIDALGO-CAPITÁN AL *et al.* (2012). El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del Pydlos. Cuenca (Ecuador): Pydlos Ediciones.
- HIDALGO-CAPITÁN AL, GUILLÉN A, DELEG N (eds.) (2014). *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM-Pydlos-Fiucuhu.
- INMUJERES, ONU MUJERES (2014). *Hacia una metodología de marco lógico con perspectiva de género*. México: Inmujeres y ONU.
- KATZ C (2014). *Miradas post-desarrollistas. Rebelión*. Consultado el 24 de noviembre de 2014.
- KOHR L (1957). *The Breakdown of Nations*. Londres: Routledge & K. Paul.
- KOWII A *et al.* (2014). *Sumak Kawsay, la palabra usurpada*. Plan V. Consultado el 28 de abril de 2014.
- LE QUANG M, VERCOUTERE T (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir*. Quito: Editorial IAEN.
- LEVY S (2013). Reflexiones en torno a desarrollo, política y sociedad. *Cuadernos del Cendes* 30(82):1-16.
- LOVELOCK J (1979). *Gaia*. Madrid: Ediciones Orbis.
- LUPIEN P (2011). The incorporation of indigenous concepts of plurinationality into the new constitutions of Ecuador and Bolivia. *Democratization* 18(3):774-796.
- MACAS L (2010). *Sumac Kawsay*. *Yachaykuna* 13:13-39.
- MASON P (2015). *Postcapitalism*. Londres: Allen Lane.
- MCMAKEN R (2015). *Conscription and Other Draconian Taxes*. *Mises Daily*. Consultado el 13 de marzo de 2015.
- MEDINA J (ed.) (2001). *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ-FAM.
- MEDINA J (ed.) (2002). *Ñande Reko*. La Paz: GTZ-FAM.
- MOSQUERA C, LEÓN RE (eds.) (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- NAESS A (1973). *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. *Inquiry* 16:95-100.
- NURKSE R (1953). *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM M (1986). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

- OVIEDO A (2011). *Qué es el Sumakawsay*. Quito: Sumak.
- PALENCIA-LEFLER M (2001). *Fundraising. El arte de captar recursos. Manual estratégico para organizaciones no lucrativas*. Barcelona: Instituto de Filantropía y Desarrollo.
- PIKETTY T (2013). *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- PRADA R (2014). *Descolonización y transición*. Quito: Abya Yala.
- QUIJANO A (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* 1(2):342-386.
- QUIJANO A (2012). Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur* 122:46-56.
- RAMÍREZ R (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: Senplades.
- RENGIFO G (2002). *Allin Kawsay*. Lima: Pratec.
- SARAYAKU (2012). *Kawsak Sacha – Selva viviente*. Sarayaku (Ecuador): Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.
- SCHIWY F, MALDONADO N (2006). (Des)colonialidad del ser y del saber. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- SHAFFER R (1989). *Community Economics*. Ames IA: Iowa State University Press.
- SINGER P (2002). *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- STEFANONI P (2010). *Indianismo y pachamismo. Rebelión*. Consultado el 4 de mayo de 2010.
- STRANGE S (1986). *Casino Capitalism*. Londres: Basil Blackwell.
- SVAMPA M (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. En: M Lang, D Mokrani (eds). *Más allá de desarrollo*. Quito: Abya Yala, pp. 185-217.
- TARLTON C (1965). Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism. *The Journal of Politics* 27(4):861-874.
- TAYLOR P (1986). *La ética del respeto a la naturaleza*. México: UNAM.
- TEMPLE D (1983). *La economía de la reciprocidad*. La Paz: GTZ.
- TORTOSA JM (2011). *Maldesarrollo y mal vivir*. Quito: Abya-Yala.
- UNCETA K (2014). Desmercantilización, Economía Solidaria y Buen Vivir. En: AL Hidalgo-Capitán, Moreno A (eds.). *Perspectivas alternativas del desarrollo*. Huelva (España): Reedes.
- UZEDA A (2010). Suma Qamaña. *Traspatios* 1:33-51.
- VÁZQUEZ MJ, TORRES M, CALDENTEY P (2015). Límites del Marco Lógico y deficiencias de la evaluación tradicional de la cooperación al desarrollo para medir el impacto. *Iberoamerican Journal of Development Studies* 4(2):80-105.
- VITERI C (1993). *Mundos míticos. Runa*. En: N Paymal, C Sosa (eds.). *Mundos amazónicos*. Quito: Sinchi Sacha, pp. 148-150.
- VITERI C (2000). *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*. Polis 3.
- WALSH C (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa* 9:131-152.
- WALSH C (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Quito: Abya Yala.
- WILLIAMSON J (1990). *What Washington Means by Policy Reform*. Latin American Adjustment. Washington: Institute for International Economics, pp. 8-17.
- YAMPARA S (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.

Aportación 6

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia

(2017)

**“Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano.
El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”**

International Development Policy /

Revue Internationale de Politique de Développement, 7(1)

(Aceptado para su publicación en español y en inglés).

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 6

Título del artículo:

“Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales” (versión en español).

“Deconstruction and genealogy of Latin-American good living. The (triune) good living and its diverse intelectual springs” (versión en inglés).

Autores:

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Revista:

International Development Policy / Revue Internationale de Politique de Développement (DevPol), Vol. 7, Nº 1, 2017. Aceptado para su publicación en español y en inglés.

Editorial, ciudad, país y año:

Graduate Institute of International and Development Studies, Ginebra, Suiza, 2017.

ISSN:

1663-9391.

Disponible en línea en:

<https://poldev.revues.org/>.

Indexación de la revista:

DOAJ.

Otra información sobre la revista:

DevPol es una revista de acceso abierto revisada por pares que promueve investigaciones de vanguardia y debates de política sobre el desarrollo global. En la interfaz entre el mundo académico y el mundo de la política, publica contribuciones originales de investigadores y profesionales de economías en desarrollo, emergentes y avanzadas. *DevPol* involucra a académicos y políticos

para analizar y debatir las políticas de desarrollo en los niveles estratégico, institucional y discursivo, y cuestionar su conceptualización, relevancia, implementación e impacto. Con sede en el Graduate Institute of International and Development Studies, *DevPol* está vinculada con las negociaciones de política internacional que implican a organizaciones radicadas en Ginebra en las áreas de comercio, derechos humanos y derecho humanitario, salud global, medio ambiente, trabajo, migraciones y otros. *DevPol* va dirigida a académicos, responsables políticos, profesionales, investigadores y periodistas interesados en el desarrollo internacional. En un mundo editorial científico rápidamente cambiante, *DevPol* ha decidido combinar una revista electrónica en Open Access ("Golden Road", es decir, revisada por pares y editada por profesionales con artículos en inglés, francés y español) con un número temático anual publicado de manera tradicional (volumen editado en papel en inglés). Los trabajos publicados en *DevPol* están teniendo un impacto creciente gracias al modelo de publicación abierta y a la experiencia de sus contribuyentes. Los resultados son sorprendentes: los artículos publicados en *DevPol* registran más de 2.200 visitas por año en promedio (y aproximadamente 200 descargas) y son especialmente leídos en regiones que enfrentan dilemas de desarrollo. Además de publicaciones en línea y impresas, *DevPol* organiza y participa en eventos públicos y de puertas cerradas donde los autores y los expertos discuten los artículos y las cuestiones políticas en juego, atrayendo a un público más amplio a través de *podcasts*, *webcasts* y otros productos digitales disponibles en línea.

Ginebra, Suiza, 12 de noviembre de 2016.

Estimado Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Estimada MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara,

Nos complace comunicarles que su artículo titulado "Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales"¹ ha sido aceptado para ser incluido como capítulo 12 de nuestra edición especial titulada "Alternative Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America".

Sera publicada en nuestra revista *International Development Policy / Revue internationale de politique de développement* Vol. 7, N° 1, cuya publicación está prevista para el mes de junio de 2017.

Este artículo se publicará en español, en la versión que estará disponible en Internet, y en inglés, en la versión que se editará en papel y publicado con Brill Nijhof.

Atentamente,



Gilles Carbonnier
Professor of Development Economics
Editor-in-Chief, *International Development Policy*

¹ Published in English as "Deconstruction and genealogy of Latin-American buen vivir'. The (triune) buen vivir and its diverse intellectual expressions".

Chapter 12

Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano.

El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales

Deconstruction and genealogy of Latin-American good living.

The (triune) good living and its diverse intellectual springs

Dr. Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Profesor Titular de Economía Aplicada en la Universidad de Huelva (España), miembro del Grupo de Investigación Técnicas de Investigación y Desarrollo Económico y del Centro de Investigación en Migraciones de dicha universidad y miembro del Consejo Académico de FLACSO - España. Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y Máster Universitario en Desarrollo Económico en América Latina.

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara. Consultora en temas políticos, sociales y de género y miembro del Grupo de Investigación Técnicas de Investigación y Desarrollo Económico de la Universidad de Huelva (España). Doctoranda en Ciencias Políticas, Máster en Ciencias Políticas en Iberoamérica, Máster en Intervención Social con Mujeres, Máster en Estudios e Intervención Social en Migraciones, Desarrollo y Grupos Vulnerables y Licenciada en Ciencias Políticas.

Resumen

El propósito de este trabajo es identificar, con un enfoque de Economía Política del Desarrollo, los diferentes significados del «buen vivir» latinoamericano y sus diversos manantiales intelectuales. Para ello nos preguntamos: ¿cuáles son los diferentes buenos vivires que hay detrás de dicho concepto? y ¿cuáles son los manantiales intelectuales de los que han bebido sus autores? Para tratar de identificar estos buenos vivires y sus manantiales, emplearemos, a partir de una amplia revisión bibliográfica, las estrategias metodológicas de la deconstrucción y la genealogía del concepto.

Así se constata que el buen vivir latinoamericano tiene tres versiones, una indigenista y *pachamamista*, otra socialista y estatista, y otra ecologista y post-desarrollista; aunque también puede identificarse una concepción sintética. Y dichas versiones se relacionan con sus diversas influencias intelectuales, tales como: el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y el *allin kawsay*; la cosmovisión andina; el desarrollo con identidad; la teoría de la reciprocidad; el post-desarrollo; la teología de la liberación; la teoría de la dependencia; la teoría de la colonialidad; el desarrollo sustentable; la teoría del sistema-mundo; el desarrollo humano; el desarrollo endógeno; el ecosocialismo; el socialismo del siglo XXI; la justicia social; la economía de la felicidad; la eudemonía; la economía de los bienes relacionales; la economía social y solidaria; el feminismo intercultural; el feminismo de los cuidados; el ecofeminismo; la economía de autosuficiencia; la economía comunitaria; la economía descalza y a escala humana; la economía budista; el post-extractivismo; el decrecimiento; la ecología profunda; y la teoría de la convivialidad.

Palabras clave: buen vivir, indigenismo, socialismo, ecologismo, post-desarrollismo

ANEXO : ARTÍCULOS PUBLICADOS O ACEPTADOS PARA SU PUBLICACIÓN

Los artículos aceptados para su publicación han sido retirados de la tesis debido a restricciones relativas a los derechos de autor.

- Hidalgo Capitán, A.L., Cubillo Guevara, A.P.: “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”. *Revue Internationale de Politique de Développement*, 7(1), (2017). (Aceptado para su publicación en español y en inglés).

- Cubillo Guevara, A.P.: “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”. *América Latina Hoy*, 75, (2017). (Aceptado para su publicación)

Aportación 7

Cubillo-Guevara, Ana Patricia

(2017)

**“Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador
(1992-2016)”**

América Latina Hoy, 75

(Aceptado para su publicación)

INFORMACIÓN E INDICIOS DE CALIDAD DE LA APORTACIÓN 7

Título del artículo:

“Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”.

Autores:

MSc. Ana Patricia Cubillo-Guevara.

Revista:

América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales (ALH), Vol. 75. Aceptado para su publicación.

Editorial, ciudad, país y año:

Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2017.

ISSN y DOI:

ISSN-L: 1130-2887.

ISSN-e: 2340-4396.

DOI: 10.14201.

Disponible en línea en:

<http://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/index>

Factores de impacto de la revista:

Scopus, SJR (2015): 0,129.

Scopus, SJR (2017): Sin factor de impacto aún.

Indexación de la revista:

Scopus SJR 2015: Historia Q2.

Scopus SJR 2015: Sociología y Ciencia Política Q4.

CIRC 2016: Ciencias Sociales B.

CIRC 2016: Ciencias Humanas B.

DICE (Ciencia Política y de la Administración): ANEP A+; CARHUS: B.

Latindex: 33 de 33 criterios cumplidos en papel. 36 de 36 cumplidos en Internet.

Otros índices y bases de datos: ESCI; DOAJ; HAPI; HLAS; IBSS; IPSA; PAIS Internacional; RedALyC; WPSA; RESH; IN-RECS; ISOC; REDIB; MIAR; CCHS; EBSCO; Proquest; The Philosopher's Index; e-Revistas; QOAM; Dialnet; FRANCIS; Fuente Académica; Periodical Index Online; Political Science Complete; Social Services Abstract; Sociological Abstracts; VLEX; Worldwide Political Science Abstracts.

Otra información sobre la revista:

ALH es una publicación del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, dedicada al análisis de la problemática latinoamericana en todos sus aspectos: políticos, sociales, históricos y económicos. Aborda diferentes temáticas de actualidad y ha dedicado algunos números al estudio pormenorizado de la situación específica de países de América Latina. El Consejo Consultivo y el Comité de Redacción están integrados por importantes personalidades del área académica de las ciencias sociales de diferentes Universidades europeas y americanas. *ALH* publica artículos originales, que son sometidos a evaluación de expertos mediante el sistema de doble ciego. Cuenta con el sello de calidad de la FECYT (Calificación Excelente) y dispone de las siguientes calificaciones: ICDS (Índice de Valor de Difusión) = 9.842; Índice H 9 de las revistas de «Ciencia Política y de la Administración» según Google Scholar Metrics 2008-2012 (3ª en el ranking); Índice H 9 de las revistas de «Ciencia Política y de la Administración» según Google Scholar Metrics, 2007-2011 (1ª en el ranking).



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

AMÉRICALATINAHOY
Revista de Ciencias Sociales


Patricia Marengi, Directora de América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales,

HACE CONSTAR:

Que el artículo «Genealogía inmediata de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)» de Dña. **Ana Patricia Cubillo Guevara** fue aceptado para su publicación en el volumen 75 (abril de 2017) de la misma.

América Latina Hoy es una publicación del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca (España), dedicada al análisis de la problemática latinoamericana en todos sus aspectos: políticos, sociales, históricos y económicos. Publica tres volúmenes al año permitiéndose el acceso sin restricciones a todo su contenido.

América Latina Hoy cuenta con el sello de calidad de la Fundación Española para la Ciencia y Tecnología (FECYT) y está indexada en Scopus (Elsevier), ESCI - Emerging Source Citation Index (Thomson Reuters), FRANCIS, Fuente Académica, HAPI, IBSS, IPSA, PAIS INTERNATIONAL, Political Science Complete, Social Services Abstract, Sociological Abstracts, VLEX, WPSA, DOAJ, LATINDEX, DICE, CIRC, CARHUS 2014, Dialnet, ISOC, ANEP, RESH, MIAR, y RedALyC, entre otros.

Para que conste a los efectos oportunos firmo el presente certificado en Salamanca, a 14 de noviembre de 2016.

Patricia Marengi
Directora

América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales
Universidad de Salamanca

GENEALOGÍA INMEDIATA DE LOS DISCURSOS DEL BUEN VIVIR EN ECUADOR (1992-2016)¹

Immediate genealogy of the discourses of good living in Ecuador (1992-2016)

Ana Patricia CUBILLO-GUEVARA
Universidad de Huelva
anapcubillo@telefonica.net

RESUMEN

En este artículo se presenta un análisis genealógico de los tres discursos del buen vivir (indigenista, socialista y post-desarrollista) en Ecuador entre 1992 y 2016. Para ello nos planteamos tres objetivos: determinar la emergencia del concepto de buen vivir en los discursos políticos en Ecuador; describir su evolución desde entonces hasta la actualidad; e identificar las imposturas implícitas en los mismos.

Palabras clave:

Buen vivir; genealogía; discurso; impostura; Ecuador.

ABSTRACT

In this article we show a genealogical analysis of the three discourses of good living (indigenous, socialist and post-developmental) in Ecuador between 1992 and 2016. To do this we set three objectives: to determine the emergence of the concept of good living in political discourses in Ecuador; to describe their evolution from then until now; and to identify implicit imposture therein.

Keywords:

Good living; genealogy; discourse; imposture; Ecuador.

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “El pensamiento sobre buen vivir y mediciones alternativas” que se incardina dentro del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de “Fortalecimiento Institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana” (Proyecto FIUCUHU), gestionado por la Universidades de Huelva y Cuenca y financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AACID). La autora agradece los comentarios y las sugerencias de dos evaluadores anónimos de *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, a la primera versión de este artículo.

ANEXO : ARTÍCULOS PUBLICADOS O ACEPTADOS PARA SU PUBLICACIÓN

Los artículos aceptados para su publicación han sido retirados de la tesis debido a restricciones relativas a los derechos de autor.

- Hidalgo Capitán, A.L., Cubillo Guevara, A.P.: “Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales”. *Revue Internationale de Politique de Développement*, 7(1), (2017). (Aceptado para su publicación en español y en inglés).

- Cubillo Guevara, A.P.: “Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)”. *América Latina Hoy*, 75, (2017). (Aceptado para su publicación)

BIBLIOGRAFÍA DE LA COMPILACIÓN DE PUBLICACIONES

- Achig, L. (ed.) (2014): *Memoria de las Jornadas Académicas sobre el Buen Vivir*. Cuenca (Ecuador): Pydlos.
- Acosta, A. (2010a): “El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir”. En: A. Guillén (ed.), *Retos del Buen Vivir*. Cuenca: Pydlos, 21-52.
- Acosta, A. (2010b): *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: FES - Ildis.
- Acosta, A. (2011a): “Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición”. En: M. Lang y D. Monkrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 83-118.
- Acosta, A. (2011b): “Los Derechos de la Naturaleza”. En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *La Naturaleza con derechos*. Quito: Abya Yala, 317-367.
- Acosta, A. (2012a): *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A. (2012b): “Entrevista a Alberto Acosta sobre el buen vivir”. Quito, 10/02/2012. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Acosta, A. (2013): “Construir el buen vivir – sumak kawsay”, *La línea de fuego*, 08/01/2013.
- Acosta, A. (2015): “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo”, *Revista Política y Sociedad*, 52(2): 299-330.
- Acosta, A. et ál. (2000): *El Ecuador post-petrolero*. Quito: Oilwatch, Acción Ecológica e Ildis.
- Acosta, A. y Cajas, J. (2016): “Ocaso y muerte de una revolución que al parecer nunca nació”, *Rebelión*, 10/9/2016.
- Acosta, A. y Martínez, E. (eds.) (2009a): *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A. y Martínez, E. (eds.) (2009b): *Plurinacionalidad*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A. y Martínez, E. (eds.) (2011): *La naturaleza con derechos*. Quito: Abya Yala.

- Acosta, A., Gudynas, E., Martínez, E. y Vogel, J. (2009): “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido. Elementos para una propuesta política y económica para la Iniciativa de no explotación del crudo del ITT”, *Revista Polis*, 23: 429-452.
- Acosta, A., Martínez, E. y Sacher, W. (2013): “Salir del extractivismo”. En: M. Lang et ál. (eds.), *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Aguinaga, M. (2010): “Ecofeminismo: mujer y Pachamama, no solo es posible una crítica al capitalismo y al patriarcado”, *ALAI*, 14/07/2010.
- Aguinaga, M., Lang, M., Mokrani, D. y Santillana, A. (2011): “Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo”. En: M. Lang, y D. Mokrani (eds.), *Más allá de desarrollo*. Quito: Abya Yala, 55-82.
- Albo, X. (2009): *Suma qamaña = el buen convivir*. La Paz: Cipca.
- Albo, X. (2010): “Suma Qamaña, Convivir Bien. ¿Cómo medirlo?”, *Diálogos*, 1(0): 54-64.
- Aldunate, E. y Córdoba, J. (2011): *Formulación de programas con la metodología de marco lógico*. Santiago de Chile: Ilpes.
- Alianza PAÍS (2006): *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007 – 2011*. Quito: Alianza PAÍS.
- Aligica, P. D. (2006): “Institutional and Stakeholder Mapping: Frameworks for Policy Analysis and Institutional Change”, *Public Organization Review*, 6(1): 79-90.
- Altmann, P. (2013): “El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”, *Indiana*, 30: 283-299.
- Altmann, P. (2014a): “El Sumak Kawsay y el patrimonio ecuatoriano”, *Revue Histoire(s) de l’Amérique latine*, 10, art. 7.
- Altmann, P. (2014b): “Una breve historia de las organizaciones del movimiento indígena del Ecuador”, *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 12: 1-17.
- Altmann, P. (2016): “Buen Vivir como propuesta política integral”, *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3(1): 55-74.
- Amin, S. (1990): *Maldevelopment*. Londres: Zed Books.

- Amin, S. y Houtart, F. (2002): *Globalización de las resistencias*. Barcelona: Icaria.
- Anielski, M. (2007): *The Economics of Happiness*. Gabriola Island (Canadá): New Society Publishers.
- Ariès, P. (2005): *Décroissance ou barbarie*. Villeurbanne (Francia): Golias.
- Arkonada, K. (2010): “Buen vivir. Una democracia altamente igualitaria”, 45 *Revoluciones por Minuto*, 30/03/2010.
- Arkonada, K. (2012a): “Propuestas para la transición”. En K. Arkonada (ed.), *Transiciones hacia el Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Culturas.
- Arkonada, K. (ed.) (2012b): *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Culturas.
- Arkonada, K. (ed.) (2012c): *Un Estado, muchos pueblos*. Madrid: Icaria.
- Arroyo, J. y Nebelung, M. (eds.) (2002): *La micro y pequeña empresa en América Central. Realidad, mitos y retos*. San José (Guatemala): OIT-Promicro y GTZ-Promocap.
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009): *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. El Alto de La Paz (Bolivia): Asamblea Constituyente de Bolivia.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008a): *Actas de sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente*. Montecristi (Ecuador): Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008b). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi (Ecuador): Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador.
- Augé, M. (1992): *Los "no lugares": espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Axelrod, R. (1976): *Structure of Decision. The Cognitive Maps of Political Elites*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Barrera, A. (2014): “Entrevista a Augusto Barrera sobre el buen vivir”. Quito, 01/07/2014. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.

- Bautista, R. (2010): *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Belotti, F. (2014): "Entre bien común y buen vivir", *Iconos*, 48: 41-54.
- Besson-Girad, J. C. (2005): *Decrecendo cantábile*. Lyon (Francia): Parangon.
- Boff, L. (2009): "¿Vivir mejor o el Buen Vivir?", *ALAI*, 30/03/2009.
- Bonaiuti, M. (2005): *Obiettivo decrescita*. Bolonia (Italia): Emi.
- Borón, A. (2010): "El socialismo del siglo XXI". En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 109-131.
- Borón, A. (2012): *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Braña, F., Domínguez, R. y León-Guzmán, M. (eds.) (2016): *Buen Vivir y cambio de la matriz productiva*. Quito: FES-Ildis.
- Bretón, V., Cortez, D. y García, F. (2014): "En busca del sumak kawsay", *Íconos*, 48: 9-24.
- Brown, G., Langer, A. y Stewart, F. (2012): *Affirmative Action in Plural Societies*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Bustelo, P. (1998): *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Madrid: Síntesis.
- Cacciari, P. (2006): *Pensare la decrescita*. Nápoles: Intra Moenia.
- Calapucha, C. (2012): *Los modelos de desarrollo*. Cuenca (Ecuador): Universidad de Cuenca.
- Campanini, Ó, Gandarillas, M., Jiménez, G., Gudynas, E. (2015): *Politizando la política ambiental, Ideas. Página Siete*, 18/01/2015.
- Canqui, E. (2011): "El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo", *Obets* 6 (1): 19-34.
- Cárdenas, F. (2012): "Bolivia vive un proceso histórico". En: K. Arkonada (ed.), *Transiciones al Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Culturas, 11-16.

- Caria, S. y Domínguez, R. (2014): "El porvenir de una nueva ilusión", *Revista América Latina Hoy*, 67: 139-163.
- Caria, S. y Domínguez, R. (2016): "Ecuador's Buen Vivir. A New Ideology for Development", *Latin American Perspectives*, 43(1): 18-33.
- Carley, K. M. (1997): "Extracting Team Mental Models through Textual Analysis", *Journal of Organizational Behavior Management*, 18: 533-558.
- Carmel, V. (2014): *El buen vivir en la revolución ciudadana (2006-2011)*. Quito: Flacso.
- Carpio, P. (2009): "El Buen Vivir, más allá del desarrollo". En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala, 115-48.
- Casas-Gragea, Á. M. (2006): *La Teoría de la Dependencia*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Catton, W. (1980): *Overshoot*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Caudillo, G. (2012): "El buen vivir. Un diálogo intercultural", *Revista Ra Ximhai*, 8: 345-364.
- Chancoso, B. (2010): "El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer", *América Latina en Movimiento*, 453: 6-9.
- Choquehuanca, D. (2010a): "El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir". *La Razón*, 3/02/2010.
- Choquehuanca, D. (2010b): "Hacia la reconstrucción del Buen Vivir", *América Latina en Movimiento*, 452: 8-13.
- Chuji, M. (2010): "Sumak Kawsay versus desarrollo". En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM y Pydlos, 2014, 231-236.
- Chuji, M. (2014): "Entrevista a Mónica Chuji sobre el buen vivir". Cuenca, 18/03/2014. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Ciesas (2008): *Sistema de monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del buen vivir de los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe*. México DF: Fondo Indígena.

- Codenpe (2003): *Plan Estratégico de CODENPE 2003*. Quito: Codenpe.
- Conaie (2007): *Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Nacional Constituyente*. Quito: Conaie.
- Conaie (2014): *Resoluciones del V Congreso de Conaie*. Ambato (Ecuador): Conaie.
- Coraggio, J. L. (2007): "La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI", *Foro*, 62: 37-54.
- Coraggio, J. L. (2011): *Economía social y solidaria*. Quito: Abya Yala.
- Coraggio, J. L. (2012): "Karl Polanyi y la otra economía en América Latina". En: K. Polanyi et ál., *Textos Escogidos: Karl Polanyi*. Buenos Aires: Clacso, 47-78.
- Coraggio, J. L. (2013): "La economía social y solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el vivir bien". En: I. Farah y V. Tejerina (eds.). *Vivir bien: infancia, género y economía*. La Paz: Cides-UMSA, 215-256.
- Cordero, F. (2014): "Entrevista a Fernando Cordero sobre el buen vivir". Quito, 02/07/2014. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Correa, R. (2007): *Discurso del Presidente de la República, Rafael Correa, sobre el levantamiento en Dayuma*. Orellana (Ecuador), 01/12/2007. Quito: Presidencia del Gobierno de Ecuador.
- Correa, R. (2008): *Intervención del Presidente de la República, Rafael Correa, pronunciado en la ceremonia de clausura de la Asamblea Constituyente*. Montecristi (Ecuador), 25/07/2008. Quito: Presidencia del Gobierno de Ecuador.
- Correa, R. (2010): *Discurso ante el Congreso de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas, 5/7/2010. Quito: Presidencia del Gobierno de Ecuador.
- Correa, R. (2015): *Intervención del Presidente Rafael Correa en el taller de cambio climático en El Vaticano*. El Vaticano, 20/4/2015. Quito: Presidencia del Gobierno de Ecuador.

- Cortez, D. (2009): "La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador". En: Ewha Womans University (ed.), *Proceedings of Congress for Intercultural Philosophy* (Seúl: 03/06/2009). Seúl: Ewha Womans University.
- Cortez, D. (2011): "La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador", *Aportes Andinos*, 28.
- Cubillo-Guevara, A. P. (2014): "Referencias bibliográficas de textos indigenistas ecuatorianos". En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM - Pydlos, 359-367.
- Cubillo-Guevara, A. P. (2017): "Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)", *Revista América Latina Hoy*, 75, en prensa.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015a): "El buen vivir como alternativa al desarrollo", *Perspectiva Socioeconómica*, 2: 5-27.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015b): "El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano", *Obets*, 10(2): 301-333.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015c): "El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad", *Revista de Economía Mundial*, 41, 127-58.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L. y Domínguez-Gómez, J. A. (2014): "El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo", *Reforma y Democracia*, 60: 27-58.
- Daly, H. (1977): *Steady-State Economics*. Washington, DC: Island Press, 1991.
- Dávalos, P. (2005): *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Clacso.
- Dávalos, P. (2007): *Modelos de Desarrollo y Régimen Económico. Ayuda Memoria N.º 1, Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, Mesa N.º 7*, [mimeo]. Montecristi (Ecuador): Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador.
- Dávalos, P. (2008a): "El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo", *Boletín ICCI - ARY Rimay*, 110 y 111.

- Dávalos, P (2008b): “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, *Boletín ICCL - ARY Rimay*, 113.
- Dávalos, P. (2011): “Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”. En: S. Álvarez (ed.), *Convivir para perdurar*. Barcelona: Icaria, 201-214.
- Dávalos, P. (2012): “Entrevista a Pablo Dávalos sobre el buen vivir”. Quito, 14/02/2012. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Dávalos, P. (2014a): *Alianza PAÍS o la reinención del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en Ecuador*. Bogotá: Desde Abajo.
- Dávalos, P. (2014b): “El Sumak Kawsay – Suma Qamaña y el acontecimiento indígena”. En: A. L. Hidalgo-Capitán y A. Moreno (eds.), *Perspectivas alternativas del desarrollo*. Huelva (España): Reedes.
- Defoort, C. (1997): *The Pheasant Cap Master*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Derrida, J. (1967): *Of Grammatology*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1997.
- Descola, P. (1986): *La selva culta*. Quito: Abya Yala, 1996.
- Devall, B. y Sessions, G. (eds) (1985): *Deep Ecology*. Salt Lake City, UT: Smith.
- Diario Hoy (2001): “Los orígenes del poder indígena”, *Diario Hoy*, 17/02/2001.
- Diario Hoy (2005): “Explosivo conflicto en Sarayaku”, *Diario Hoy*, 13/08/2005.
- Díaz-Polanco, H. (1996): *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México, DF: Siglo XXI.
- Dickxsens W. (2005): *Transición hacia el post-capitalismo*. Panamá: Ruth Casa Editorial.
- Dieterich, H. (2002): *El Socialismo del Siglo XXI*. Bilbao: Baigorri.
- Dilthey, W. (1883): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid: Alianza, 1986.
- Doryan, E. (1990): *De la abolición del ejército al Premio Nobel de la Paz*. San José (Costa Rica): EUCR.
- Dos Santos, T. (2002): *La Teoría de la Dependencia*. Barcelona: Plaza y Janés.

- Druker, P. (1993): *La sociedad post-capitalista*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, E. (1999): *Posmodernidad y transmodernidad*. México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Eco, U. (1980): *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen, 1982.
- Eden, C. (1988): "Cognitive Mapping: A Review", *European Journal of Operational Research*, 36(1), 1-13.
- Ehlers, F. (2015): "Entrevista". *Radio Ciudadana FM*, 25/9/2015.
- El Ghazali, A. H. (2001): *The Way to the Revival of Muslim Ummah*. El Cairo: Al-Falah Foundation.
- Escandell, V. (2011): "Vivir Bien, ALBA y Socialismo del Siglo XXI". En: I. Farah y L. Vasapollo (eds.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Dides-UMSA), 311-319.
- Escobar, A. (2005): "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En: D. Mato (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 17-31.
- Escobar, A. (2009): "Una minga para el posdesarrollo", *América Latina en Movimiento*, 445: 26-30.
- Escobar, A. (2010): "¿'Pachamámicos' versus 'modérmicos'? Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni sobre el 'pachamamismo', o más allá de estos", *Política y Economía*, 25/05/2010.
- Esquivel, V. (2011): *La economía del cuidado en América Latina*. Panamá: PNUD.
- Estermann, J. (1998): *Filosofía andina*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. (2012a): "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino", *Polis* 11(33): 1-18.
- Estermann, J. (2012b): "Vivir Bien como utopía política". En: Musef (ed.), *Anales de la XXIV Reunión Anual de Etnología*. La Paz: Musef, 517-533.
- Esteva, G. (2009): "Más allá del desarrollo: la buena vida", *América Latina en Movimiento*, 445: 1-5.

- Felber, C. (2010): *La economía del bien común*. Bilbao (España): Deusto Ediciones.
- Féliz, M. (2011): "El fundamento de la política del vivir bien". En: I. Farah y L. Vasapollo (eds.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Dides-UMSA, 169-85.
- Fernández-Buey, F. (2008): "¿Es el decrecimiento una utopía realizable?", *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100: 53-61.
- Fernández-Durán, R. (2011): *El Antropoceno*. Barcelona: Virus.
- Foucault, M. (1969): *La Arqueología del Saber*. México, DF: Siglo XXI, 1987.
- GADPP (2011): *Plan de Ordenamiento Territorial de la Provincia de Pastaza 2025*. Puyo (Ecuador): Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza.
- García-Linera, Á. (2010): "El Socialismo Comunitario", *Revista de Análisis*, 5.
- García-Linera, Á. (2012): "Bolivia: la Constitución Política del Vivir Bien". En: J. M. Vigil y P. Casaldáliga (eds.), *Agenda Latinoamericana 2012*. Panamá: Agenda Latinoamericana, 28-29.
- Georgescu-Roegen, N. (1971): *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Fundación Argentaria, 1996.
- Giddens, A. (1990): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2008.
- Gold, L. (2004): *The Sharing Economy*. Farnham (Reino Unido): Gower Publishing.
- Gould, P. (1966): "On Mental Maps", *Michigan Interuniversity Community of Mathematical Geographers Discussion Paper*, 9.
- Gudynas, E. (2009a): "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo". En: J. Schultd (ed.), *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, 187-225.
- Gudynas, E. (2009b): *El mandato ecológico*. Quito: Abya Yala.
- Gudynas, E. (2009c): "La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico", *Obets*, 4: 49-53.
- Gudynas, E. (2010a): "La senda biocéntrica", *Tabula Rasa*, 13: 45-71.

- Gudynas, E. (2010b): "Si eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas", *Ecuador Debate*, 79: 61-82.
- Gudynas, E. (2011a): "Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo", *América Latina en Movimiento*, 462, 1-20.
- Gudynas, E. (2011b): "Buen Vivir: today's tomorrow", *Development Journal*, 54(4): 441-447.
- Gudynas, E. (2011c): "Caminos para las transiciones post-extractivistas". En: A. Alayza y E. Gudynas (eds.), *Transiciones. Post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: RedGE y Cepes, 187-216.
- Gudynas, E. (2011d): "Desarrollo, postextractivismo y buen vivir", *Pueblos*, 49, 19-21.
- Gudynas, E. (2012): *Transiciones para salir del viejo desarrollo*. Montevideo: Claes.
- Gudynas, E. (2013a): "El malestar moderno con el Buen Vivir. Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo", *Ecuador Debate*, 88: 183-205.
- Gudynas, E. (2013b): "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales", *Observatorio del Desarrollo*, 18.
- Gudynas, E. (2014): "El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa". En: G. C. Delgado Ramos (ed.), *Buena Vida, Buen Vivir*. México, DF: CEIICH, UNAM.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011a): "El Buen Vivir más allá del desarrollo", *Revista Qué Hacer*, 181: 70-81.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011b): "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 53: 7-83.
- Habermas, J. (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Harnecker, M. (2010): "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI". En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 77-89.
- Harnecker, M. (2011): *Ecuador. Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Quito: Senplades.

- Hart, J. A. (1972): "Cognitive Maps of Three Latin American Policy Makers", *World Politics*, 30(1): 115-140.
- Heinberg, R. (2004): *Powerdown*. Gabriola Island (Canadá): New Society.
- Herrera, M. y Jaime, A. M. (2004): *Sociedades complejas*. Madrid: Ariel.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (1998): *El pensamiento sobre el desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Huelva (España): Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2011): "Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica", *Revista de Economía Mundial*, 28: 279-320.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2012): "El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo". En: R. Domínguez y S. Tezanos (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*. Santander (España): Universidad de Cantabria.
- Hidalgo-Capitán, A. L. et ál. (2012): *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Cuenca (Ecuador): Pydlos.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014): "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay", *Íconos*, 48: 25-40.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2015): "La Trinidad del Buen Vivir en Ecuador", *Política Exterior. Latinoamérica Análisis*, 14/09/2015.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2016): *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Huelva (España): Ediciones Bonanza.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2017): "Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales", *International Development Policy*, 7(1), en prensa.
- Hidalgo-Capitán, A. L., Arias, A. y Ávila, J. (2014): "El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay". En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM y Pydlos, 29-73.

- Hidalgo-Capitán, A. L., Guillén, A. y Deleg, N. (eds.) (2014): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenistas ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva (España): CIM y Pydlos.
- Honty, G. y Gudynas E. (2014): *Cambio climático y transiciones al buen vivir*. Lima: Claes.
- Hopkins, R. (2008): *The Transition Handbook*. Totnes (Reino Unido): Green Books.
- Houtart, F. (2010): “La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 91-97.
- Houtart, F. (2011): “El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, *Ecuador Debate*, 84: 57-76.
- Houtart, F. (2013): *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN.
- Houtart, F. (2015): “El agotamiento de un modelo en contexto de crisis mundial”, *Rebelión*, 27/8/2015.
- Huanacuni, F. (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Hunt, D. (1989): *Economic Theories of Development: Analysis of Competing Paradigms*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Inmujeres, ONU Mujeres (2014): *Hacia una metodología de marco lógico con perspectiva de género*. México, DF: Inmujeres y ONU.
- Izarra, W., Medina, A. y Velásquez, G. (2004): “Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana”. En: H. El Troudi (ed.), *Para comprender la Revolución Bolivariana*. Caracas: Presidencia de la República, 9-66.
- Kallis, G., D’Alisa, G. y Demaria, F. (2014): *Degrowth*. Londres: Routledge.
- Katz, C. (2014): “Miradas post-desarrollistas”, *Rebelión*, 23/11/2014.
- Keyes, R. (2004): *The Post-Truth Era*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- Kim, D.-K. (2005): “Cognitive Maps of Policy Makers in Financial Crises of South Korea and Malaysia: A Comparative Study”, *International Review of Public Administration*, 9(2): 49-56.

- Kim, D.-K. et ál. (2009): "Cognitive Map Analysis of President Lee on the Policy of Green Growth", *Korean System Dynamics Review*, 10(4): 39-51.
- Kohr, L. (1957): *The Breakdown of Nations*. Londres: Routledge & K. Paul.
- Kowii, A. (2009): "El Sumak Kawsay", *Aportes Andinos*, 28.
- Kowii, A., Pérez-Guartambel, C., Tibán, L. y Fiallos, C. (2014): "Sumak Kawsay, la palabra usurpada", *Plan V*, 28/04/2014.
- Kuhn, T. S. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kumarappa, J. C. (1946): *The Economy of Permanence. A Quest for a Social Order Based on Non-Violence*. Wardha (India): The All India Village Industries Association.
- Kunstler, J. H. (2005): *The Long Emergency*. Nueva York: Atlantic Monthly Press.
- Lajo, J. (2011): "Un modelo sumaq kawsay de gobierno", *Páginas Libres*, 29/08/2011.
- Lander, E. (2010): "Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria", *América Latina en Movimiento*, 452: 1-3.
- Lander, E. (2013): "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia". En: M. Lang, C. López y A. Santillana (eds.), *Alternativas al capitalismo / colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, 27-62.
- Lang, M. (2011): "Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas". En: M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá de desarrollo*. Quito: Abya Yala, 7-18.
- Lang, M. et ál. (2013): *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala.
- Lang, M. y Mokrani, D. (eds.) (2011): *Más allá de desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Latouche, S. (2006): *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icaria, 2009.
- Le-Quang, M. y Vercoutère, T. (2013): *Ecosocialismo y Buen Vivir*. Quito: IAEN.
- Leff, E. (2008): "Decrecimiento o deconstrucción de la economía", *Polis*, 21.
- León-Guzmán, M. (2015): *Del discurso a la medición. Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*. Quito: INEC.

- León-Trujillo, M. (2008): "Después el 'desarrollo': el 'buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina", *Umbrales*, 18: 35-44.
- León-Trujillo, M. (2009): "Cambiar la economía para cambiar la vida". En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala, 63-74.
- Levy, S. (2013): "Reflexiones en torno a desarrollo, política y sociedad", *Cuadernos del Cendes*, 30(82): 1-16.
- Lipovetsky, G. (1983): *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Lipovetsky, G. (2004): *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Llinares, S. (1992): "Los mapas cognitivos como instrumentos para investigar las creencias epistemológicas de los profesores". En: C. Marcelo (ed.), *La investigación sobre la Formación del Profesorado. Métodos de investigación y análisis de datos*. Buenos Aires: Cincel, 50-57.
- López-Flores, P. (2014): "Neo-extractivismo y Vivir Bien en Bolivia", *Alter-nativa*, 1: 29-44.
- Lovelock, J. (1979): *Gaia*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Luyckx-Ghisi, M. (1999): "The transmodern hypothesis", *Futures*, 31(9): 971-982.
- Lupien, P. (2011): "The incorporation of indigenous concepts of plurinationality into the new constitutions of Ecuador and Bolivia", *Democratization* 18(3):774-796.
- Lynch, K. (1960): *The Image of the City*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lyotard, J. F. (1979): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Macas, L. (2010a): "Sumak Kawsay", *Yachaykuna*, 13: 13-39.
- Macas, L. (2010b): "Sumak Kawsay. La vida en plenitud", *América Latina en Movimiento*, 452: 14-16.
- Mader, E. (1999): *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar*. Quito: Abya Yala.
- Maldonado, L. (2006): *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Ibarra (Ecuador): Esgopp.

- Maldonado, L. (2010a): “El sumak kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien”. En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM y Pydlos, 2014: 193-210.
- Maldonado, L. (2010b): “Interculturalidad y Buen Vivir en el marco de las políticas públicas”. En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM y Pydlos, 2014: 211-20.
- Mamani, A. (2012): “La despatriarcalización entre momento constituyente y momento constitutivo”. En: K. Arkonada (ed.), *Transiciones al Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Culturas, 65-78.
- Martínez, E. (2010): “Pachamama y Suma Kawsay”. En: UASB (ed.), *Simposio Latinoamericano: Pachamama, pueblos, liberación y Sumak Kawsay*. Quito: UASB.
- Martínez-Alier, J. (2008): “Decrecimiento sostenible”, *Ecología Política*, 35: 51-58.
- Martínez-Alier, J. (2010): “No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil”, *Le Monde Diplomatique*, 14/02/2010.
- Mason, P. (2015): *Postcapitalism*. Londres: Allen Lane.
- Matchant, T. (1999): “Cognitive Maps and Fuzzy Implications”, *European Journal on Operational Research*, 114: 626-637.
- Mauss, M. (1925): *Ensayo sobre el don*. Madrid: Katz, 2009.
- McMaken, R. (2015): “Conscription and Other Draconian Taxes”, *Mises Daily Articles*, 13/03/2015.
- Meadows, D. H. et ál. (1972): *Los límites del crecimiento*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, J. (ed.) (2001): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ-FAM.
- Medina, J. (ed.) (2002a): *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: GTZ-FAM.

- Medina, J. (ed.) (2002b): *La vía municipal hacia la Vida Buena. Insumos para ajustar la EBRP*. La Paz: FAM.
- Medina, J. (ed.) (2006): *Suma Qamaña, por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Medina, J. (2011a): "Acerca del Suma Qamaña". En: I. Farah y L. Vasapollo (eds.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Dides-UMSA, 39-65.
- Medina, J. (2011b): "Suma Qamaña, vivir bien y de *vita beata*. Una cartografía boliviana", *La Reciprocidad*, 20/01/2011.
- Mejido-Costoya, Manuel (2013): "Latin American Post-Neoliberal Development Thinking: The Bolivian 'Turn' toward *Suma Qamaña*", *European Journal of Development Research*, 25: 213-229.
- Merino, R. (2012): "What is 'Post' in Post-Neoliberal Political Economy? Indigenous Land Rights and the Extractive Industry in Peru, Bolivia and Ecuador", *SSRN Working Papers Series*, 20/06/2012.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (2007): *Plan Nacional de Desarrollo*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.
- Moro, Ó. (2006): *La perspectiva genealógica de la historia*. Santander (España): Universidad de Santander.
- Mosangini, G. (2012): *Decrecimiento y justicia Norte-Sur*. Barcelona: Icaria.
- Mosquera, C. y León, R. (eds.) (2009): *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mutuberría, V. y Solano H. (2011): "Perspectivas y aportes desde la Economía Comunitaria como alternativa para el desarrollo de 'otra economía' en Latinoamérica", *Estudios de Economía Política y Sistema Mundial*, 11.
- Naess, A. (1973): "The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement", *Inquiry*, 16: 95-100.

- Novak, J. D. (1998): *Learning, Creating and Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Núñez, R. (2010): “Ecuador: Rafael Correa se queda sin amigos”, *Infolatan*, 20/01/2010.
- Nurkse, R. (1953): *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (1986): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- OPIP (1998): *Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza*, [mimeo]. Puyo (Ecuador): OPIP.
- OPIP (2003): *Plan de Vida de la OPIP*, [mimeo]. Puyo (Ecuador): OPIP.
- Ortiz, P. (2012): *Espacio, territorio e interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*, [mimeo]. Quito: UASB, Tesis Doctoral.
- Oviedo, A. (2011): *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y del socialismo*. Quito: Sumak.
- Oviedo, A. (ed.) (2014): *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*. Quito: Sumak.
- Pacari, N. (2009): “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”. En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *Derechos de la Naturaleza*. Quito: Abya Yala, 31-37.
- Pacari, N. (2013): “Sumak Kawsay para que tengamos vida”. En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva (España): CIM y Pydlos, 2014, 343-356.
- Pacto de la Unidad (2006): “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”. En: F. Garcés et ál. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 143-165.

- Pacto de la Unidad (2007): *“Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social”*. En: F. Garcés et ál. (eds.), *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Pacto de Unidad, 2010, 167-222.
- Páez, P. (2010): “Crisis, nueva arquitectura financiera y Buen Vivir”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 189-198.
- Palencia-Lefler, M. (2001): *Fundraising. El arte de captar recursos. Manual estratégico para organizaciones no lucrativas*. Barcelona: Instituto de Filantropía y Desarrollo.
- Pallante, M. (2007): *Discurso sulla decrescita*. Roma: Luca Sossella.
- Patiño, R. (2010): “Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 133-40.
- Payutto, P. A. (2004): *Buddhism and the Business World*. Munich (Alemania): Orange Tip Edition, 2009.
- Peters, S. (2014): “Post-crecimiento y buen vivir”. En: G. Endara (ed.). *Post-crecimiento y Buen Vivir*. Quito: FES-ILDIS, 143-61.
- Piketty, T. (2013): *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Pomar, V. (2010): “Algunas ideas sobre la lucha por el socialismo en el siglo XXI”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 141-146.
- Prada, R. (2011): “El vivir bien como alternativa civilizatoria”. En: M. Lang y D. Monkrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 227-256.
- Prada, R. (2014): *Descolonización y transición*. Quito: Abya Yala.
- Prada-Tejada, M. N. (2012): “El diálogo del socialismo con el Vivir Bien”. En: K. Arkonada (ed.), *Transiciones al Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Culturas, 221-38.

- Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research* 1(2): 342-386.
- Quijano, A. (2011): "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder", *Ecuador Debate*, 84: 77-88.
- Quintero, R. (2009): "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay". En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala, 75-91.
- Quirola, D. (2009): "Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza", En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *El Buen Vivir*. Quito: Abya Yala, 103-114.
- Radcliffe, S. A. (2012): "Development for a Postneoliberal Era? Sumak Kawsay, Living Well and the Limits to Decolonisation in Ecuador", *Geoforum*, 43(2): 240-249.
- Ramírez, F. (2008): "Las antinomias de la revolución ciudadana", *Le Monde Diplomatique*. Buenos Aires, 09/2008.
- Ramírez, R. (2008): *Igualmente pobres, desigualmente ricos*. Quito: PNUD y Ariel.
- Ramírez, R. (2009): *La Felicidad como Medida del Buen Vivir en Ecuador. Entre la materialidad y la subjetividad*. Quito: Senplades.
- Ramírez, R. (2010): *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: Senplades.
- Ramírez, R. (2012a) "Entrevista a René Ramírez sobre el buen vivir". Quito, 13/02/2012. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Ramírez, R. (2012b): "La vida buena como 'riqueza' de las Naciones", *Revista de Ciencias Sociales (UCR)*, 135-136: 237-249.
- Razeto, L. (2012): "Economía Solidaria para una Vida Nueva, para un Buen Vivir". En: Escuela Politécnica Nacional (ed.), *Actas del VI Encuentro Nacional de RENAFIPSE*. Quito: EPN.
- Rengifo, G. (2002): *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: Pratec.

- Rengifo, G. (2010): *Los Watunakuy. Encuentros de encariñamiento intercultural andino*. Lima: Pratec.
- Ridoux, N. (2009): *Menos es más*. Barcelona: Lince.
- Rodríguez, H. (2011): “Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia pachamamista”, *Kaosenlared.net*, 06/10/2011.
- Rodríguez-Magda, R. M. (1989): *La sonrisa de Saturno*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez-Magda, R. M. (2004): *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Romero, R. y Lanza, M. (2012): “Despatriarcalización y descolonización. Retos desde las políticas públicas”. En: K. Arkonada (ed.), *Transiciones al Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Culturas, 51-64.
- Sachs, W. (ed.) (1992): *Diccionario del desarrollo*. Lima: Pratec, 1996.
- Sánchez-Parga, J. (2011): “Discursos re(tro)volucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”, *Ecuador Debate*, 84: 31-50.
- Santos, B. S. (2009): “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *Plurinacionalidad*. Quito: Abya Yala, 21-62.
- Santos, B. S. (2010a): “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”, *América Latina en Movimiento*, 452: 4-7.
- Santos, B. S. (2010b): “La difícil construcción de la plurinacionalidad”. En: Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades, 149-154.
- Sarayaku (2003): “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” [extracto]. En: A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay*. Huelva: CIM y Pydlos, 2014, 77-112.
- Sarayaku (2010): *Sarayaku. Pueblo del Medio Día*, [mimeo]. Sarayaku (Ecuador): Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.
- Sarayaku (2012): *Kawsak Sacha – Selva Viviente*. Sarayaku (Ecuador): Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.
- Sarayaku (2014): *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Sarayaku (Ecuador): Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.

- Sartori, G. y Morlino, L. (1991): *La comparazione nelle scienze social*. Bolonia (Italia): Il Mulio.
- Schiwy F. y Maldonado N. (2006): *(Des)colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Secretaría del Buen Vivir (2015): *El Buen Vivir*. Quito: Secretaría del Buen Vivir.
- Sempere J., Linz, M. y Riechmann, J. (2007): *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icaria.
- Senghor, L. S. (1964): *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid: Técnos, 1970.
- Senplades (2007): *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2011*. Quito: Senplades.
- Senplades (2009): *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*. Quito: Senplades.
- Senplades (2010): *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.
- Senplades (2011): *Recuperación del Estado para el Buen Vivir. La experiencia ecuatoriana de transformación del Estado*. Quito: Senplades.
- Senplades (2012): *Transformación de la matriz productiva*. Quito: Senplades.
- Senplades (2013): *Buen Vivir. Plan Nacional 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Shaffer, R. (1989): *Community Economics*. Ames, IA: Iowa State University Press.
- Silva, E. (2003): *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en el manejo de la selva amazónica* [mimeo]. Quito: Instituto Amazanga.
- Simbaña, F. (2011): "El Sumak Kawsay como proyecto político", *R*, 3(7): 21-26.
- Singer, P. (2002): *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Sneider, F., Bayon, D. y Flipo, F. (2010): *La décroissance*. París: La Découverte.
- Spedding, A. (2010): "'Suma qamaña', ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien?')", *Fe y Pueblo*, 17: 4-39.
- Stefanoni, P. (2010a): "¿A dónde nos lleva el pachamamismo?", *Rebelión*, 28/03/2010.
- Stefanoni, P. (2010b): "Indianismo y pachamamismo", *Rebelión*, 04/05/2010.
- Strange, S. (1986): *Casino Capitalism*. Londres: Basil Blackwell.

- Svampa, M. (2011): "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?" En: M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, 185-217.
- Taibo, C. (2009): *En defensa del decrecimiento*. Madrid: Catarata.
- Tarleton, C. (1965): "Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism", *The Journal of Politics*, 27(4): 861-874.
- Taylor, P. (1986): *La ética del respeto a la naturaleza*. México, DF: UNAM.
- Tegarden, D. P. y Sheetz, S. D. (2003): "Group Cognitive Mapping: A Methodology and System for Capturing and Evaluating Managerial and Organization Cognition", *Omega. The International Journal of Management Science*, 31: 113-125.
- Temple, D. (1983): *La economía de la reciprocidad*. La Paz: Padep - GTZ, 2003.
- Tibán, L. (2000): "El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas", *Boletín ICCI – ARY Rimay*, 18.
- Torrez, M. (2001): "Estructura y proceso de desarrollo del *Qamaña*. Espacio de bienestar", *Pacha*, 6: 45-67.
- Tortosa, J. M. (2009): "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir", *Aportes Andinos*, 28.
- Tortosa, J. M. (ed.) (2011): *Maldesarrollo y mal vivir*. Quito: Abya Yala.
- UIAW (2004): *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: Nina Comunicaciones.
- Unceta, K. (2013): "Decrecimiento y Buen Vivir. ¿Paradigmas convergentes?", *Revista de Economía Mundial*, 35: 197-216.
- Unceta, K. (2014a): *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir*. Quito: Abya Yala.
- Unceta, K. (2014b): "Desmercantilización, Economía Solidaria y Buen Vivir". En: A. L. Hidalgo-Capitán y A. Moreno (eds.), *Perspectivas alternativas del desarrollo*. Huelva (España): Reedes.
- Uzeda, A. (2010): "*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo". *Traspatios*, 1: 33-51.

- Vanhuys, J. (2015): "El laberinto de los discursos del Buen Vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI", *Polis*, 40.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991): *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1985): *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Vázquez M. J., Torres, M. y Caldentey, P. (2015): "Límites del Marco Lógico y deficiencias de la evaluación tradicional de la cooperación al desarrollo para medir el impacto", *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo* 4(2):80-105.
- Vega, E. (2011): "Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien". En: M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá de desarrollo*. Quito: Abya Yala, 257-264.
- Vega, F. (2012a). "Entrevista a Fernando Vega sobre el buen vivir". Cuenca, 06/02/2012. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Vega, F. (2012b): "Teología de la Liberación y Buen Vivir". En: A. Guillén y M. Phélan (eds.), *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: Pydlos, 115-136.
- Vega, F. (2014): "El Buen Vivir – Sumak Kawsay en la Constitución y en el PNBV 2013-2017 del Ecuador", *Obets*, 9(1): 167-194.
- Vega, F. (2016a): *El Buen Vivir en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2017*. Cuenca: Pydlos.
- Vega, F. (2016b): *El Buen Vivir en la Constitución Ecuatoriana 2008*. Cuenca: Pydlos.
- Vicepresidencia de República del Ecuador (2015): *Estrategia Nacional para el Cambio de la Matriz Productiva*. Quito: Vicepresidencia de República del Ecuador.
- Viola, A. (2011): "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes". En: P. Palenzuela y A. Olivi (eds.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 255-302.
- Viola, A. (2014): "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes", *Íconos*, 48: 55-72.
- Viteri, A. et ál. (1992): *Plan Amazanga* [mimeo]. Puyo: OPIP.

- Viteri, C. (1993): "Mundos míticos. Runa". En: N. Paymal y C. Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*. Quito: Ediciones Sinchi Sacha, 148-150.
- Viteri, C. (2000): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", *Polis*, 3, 2002.
- Viteri, C. (2003): *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* [mimeo]. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Tesis de Licenciatura.
- Viteri, C. (2014). "Entrevista a Carlos Viteri sobre el buen vivir". Quito, 12/03/2014. *Proyecto Fiucuhu*. Grabación en posesión de los autores.
- Walsh, C. (2008): "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad", *Tabula Rasa*, 9: 131-152.
- Walsh, C. (2009a): "Estado plurinacional e intercultural: complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir". En: A. Acosta y E. Martínez (eds.), *Plurinacionalidad*. Quito: Abya Yala, 161-84.
- Walsh, C. (2009b): *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2010): "Development as *Buen Vivir*: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements", *Development Journal*, 53(1): 15-21.
- Weick, K. E. y Bourgon, M. (1986): "Organizations as Cognitive Maps: In Charting Ways of Success and Failure". En: H. P. Sims y D. Gioia (eds.), *The Thinking Organization. Dynamics of Organization Social Cognition*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 102-135.
- Williamson, J. (1990): "What Washington Means by Policy Reform". En: J. Williamson (ed.), *Latin American Adjustment*. Washington, DC: Institute for International Economics, 8-17.
- Yampara, S. (2001a): *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: CADA.
- Yampara, S. (2001b): "El Ayllu y la Qamaña", *Pacha* 6: 15-44.
- Yampara, S. (2001c): "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien". En: J. Medina (ed.), *Suma Qamaña*. La Paz: GTZ - FAM, 73-80.
- Yampara, S. (2011): "Suma Qamaña, lo que se maneja como 'Buen Vivir'". En: N. Velardi y M. Zeisser (eds.), *Anales del Seminario Internacional 'Desarrollo territorial y extractivismo'*. Cusco: CooperAcción, 2012, 65-87.

