



Economistas
sin Fronteras

Dossières EsF
Nº 23, Otoño 2016

El Buen Vivir como paradigma societal alternativo



INDICE

PRESENTACIÓN: EL BUEN VIVIR COMO PARADIGMA SOCIETAL ALTERNATIVO Fernando García Quero (Universidad de Granada y Economistas sin Fronteras) Jorge Guardiola (Universidad de Granada y Economistas sin Fronteras)	4
ALTERNATIVAS AL DESARROLLO Y BUEN VIVIR Eduardo Gudynas (Centro Latino Americano de Ecología Social)	6
APORTES PARA UNA GENEALOGÍA GLOCAL DEL BUEN VIVIR Adrián E. Beling (FLACSO-Argentina) Julien Vanhulst (Universidad Católica del Maule)	12
LA COMPLEJA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL BUEN VIVIR EN BOLIVIA: DE RESISTENCIAS INDÍGENAS A POLÍTICA DEL ESTADO Eija Maria Ranta (Universidad de Helsinki)	18
DESARROLLO HUMANO, ÉTICA Y COSMOVISIÓN ANDINA Ana Estefanía Carballo (Universidad de Melbourne)	22
EL BUEN VIVIR Y LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA Patricio Carpio (Universidad de Cuenca-Ecuador y Fundación OFIS-Ecuador)	28
LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA COMO EJE PARA CONVERGENCIAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS Silvia Vega (Universidad Central del Ecuador)	34
EL LIBRO RECOMENDADO: EL BUEN VIVIR, DE ALBERTO ACOSTA Alfredo Macías (Universidad de León) Pablo Alonso (Universidad de Cambridge)	38
PARA SABER MÁS	39



Economistas
sin Fronteras



Economistas sin Fronteras

Economistas sin Fronteras (EsF) es una Organización No Gubernamental de Desarrollo (ONGD), fundada en 1997 en el ámbito universitario, que actualmente integra a personas interesadas en construir una economía justa, solidaria y sostenible, con una orientación prioritaria en la erradicación de la pobreza y las desigualdades.

En Economistas sin Fronteras creemos necesario otro modelo de desarrollo, que ponga a la economía al servicio del ser humano y no, como sucede en la actualidad, a millones de personas al servicio de la economía.

Nuestro objetivo es contribuir a la construcción de una ciudadanía socialmente responsable, activa y comprometida con la necesaria transformación social.

Queremos ser una ONG de referencia en la búsqueda de una economía justa y contribuir a facilitar el diálogo y fomentar el trabajo en red de los distintos agentes sociales y económicos. Porque sólo a través del logro de una amplia participación social podremos alcanzar una economía justa.

Gracias a las aportaciones periódicas de nuestros socios podemos planificar y realizar proyectos de larga duración, sin depender de subvenciones.

Si deseas hacerte socio de Economistas sin Fronteras y colaborar de forma periódica con nosotros, cumplimenta el formulario disponible en nuestra web:

www.ecosfron.org
O en el teléfono 91 549 72 79

Si crees que nuestros Dossiers te aportan nuevos puntos de vista sobre la economía y quieres apoyarnos, realiza una aportación:

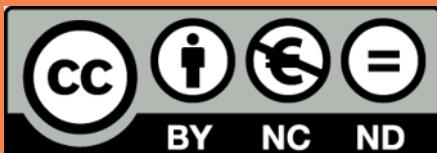
DONA AHORA

La ley 49/2002 de 23 de diciembre (BOE 24/12/2002), de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos, establece un trato fiscal más favorable para las donaciones realizadas por personas físicas, obteniendo una deducción a la cuota del IRPF.

CONSEJO EDITORIAL

José Ángel Moreno – Coordinador
Luis Enrique Alonso
María Eugenia Callejón
Marta de la Cuesta
José Manuel García de la Cruz
Juan A. Gimeno
Carmen Valor

Coordinación de este número:
Fernando García Quero y Jorge
Guardiola (Universidad de Granada y Economistas sin Fronteras)



Dossiers EsF, por Economistas sin Fronteras (<http://www.ecosfron.org/publicaciones/>), se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Se permite la reproducción total o parcial y la comunicación pública de la obra, siempre que no sea con finalidad comercial y siempre que se reconozca la autoría de la obra original. No se permite la creación de obras derivadas.

Dossiers EsF es una publicación digital trimestral de Economistas sin Fronteras.

Maquetación: Disraeli Collado
(Economistas sin Fronteras)

Economistas sin Fronteras

Calle Gatztambide, 50
(entrada por el local de SETEM)
28015. Madrid
Tlf.: 91 549 72 79
ecosfron@ecosfron.org

PRESENTACIÓN

EL BUEN VIVIR COMO PARADIGMA SOCIETAL ALTERNATIVO

Fernando García-Quero (Universidad de Granada y Economistas sin Fronteras)

Jorge Guardiola (Universidad de Granada y Economistas sin Fronteras)

Tú no puedes comprar el viento. Tú no puedes comprar el sol. Tú no puedes comprar la lluvia. Tú no puedes comprar el calor. Tú no puedes comprar las nubes. Tú no puedes comprar los colores. Tú no puedes comprar mi alegría. Tú no puedes comprar mis dolores.

Calle 13, “Latinoamérica”.

Hace más de una década que el concepto de Buen Vivir (*suma qamaña* en vocabulario aymara boliviano y *sumak kawsay* en quechua ecuatoriano) irrumpió con fuerza en la arena política y académica internacional. Su incorporación en los debates constituyentes de Bolivia y Ecuador y posteriormente en las constituciones de ambos países (Bolivia, 2009; Ecuador, 2008) supuso el punto de partida de una intensa literatura que ha girado en torno a sus significados, sus prácticas y sus influencias. Si bien son numerosas las publicaciones científicas sobre la temática, las discusiones no han trascendido aún lo suficiente al “gran público”, al menos más allá de la órbita latinoamericana.

Por lo general, cuando se menciona Buen Vivir (BV) en el contexto europeo-español, y hablamos con conocimiento de causa, pareciese que se habla de ocio y tiempo libre, de cerveza y playa o de un eslogan publicitario. Son pocas las personas que, más allá de verse atraídas por lo llamativo del término, conocen su carga teórica-política y saben que ésta puede alumbrar formas renovadas de convivencia armónica para todos los seres vivos del planeta. Con la publicación que tienen entre manos (o en la pantalla de sus dispositivos electrónicos) no sólo intentamos hacer más accesible el conocimiento sobre la temática, también pretendemos exponer algunos de los últimos debates en torno a la misma y conectarlos con otras propuestas de crítica social amenazadoras para el pensamiento único y su mantra repetido hasta la saciedad “there is no alternatives (no hay alternativas)”.

Para ello contamos con seis aportaciones de personas vinculadas a la academia y a los movimientos sociales. Ellas y ellos analizan algunas de las discusiones

contemporáneas relacionadas con el BV, sus antecedentes, contenidos, fines, propuestas y problemáticas. En la primera contribución (“Alternativas al desarrollo y Buen Vivir”), Eduardo Gudynas (Centro Latinoamericano de Ecología Social, Uruguay) repasa el surgimiento del BV, sus usos (original, restringido, genérico), pluralidades y coincidencias. Nos muestra cómo las ideas englobadas bajo su denominación son mucho más que folklore indígena y suponen una oportunidad global de lucha y alternativas contra las fallidas estrategias convencionales de desarrollo. Su texto ofrece una panorámica general de posibles puntos de confluencia o distanciamiento entre ensayos progresistas (sudamericanos y europeos) y las ideas originales del BV.

En una línea argumental similar, Adrián Beling (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina) y Julien Vanhulst (Universidad Católica del Maule, Chile) dedican su texto (“Aportes para una genealogía glocal del Buen Vivir”) a demostrar, mediante una exhaustiva revisión histórica y una propuesta de reconstrucción genealógica, como el BV permite fertilizaciones cruzadas con otros discursos holistas y eco-céntricos de transición. En su propuesta identifican siete factores contextuales a nivel internacional, seis a nivel regional-local y cuatro fases por las que ha transitado la emergencia del discurso sobre el BV: antes de la década de 2000, preludio a los procesos de reforma constitucional (2000-2008), reformas constitucionales y materializaciones institucionales y programáticas (2007-2009), post-constituyente (2010-2016).

La siguiente aportación (“La compleja construcción histórica del Vivir Bien en Bolivia: de resistencias in-

dígenas a política del Estado”) está a cargo de Eija Ranta (University of Helsinki, Finlandia). La autora realiza un minucioso recorrido histórico a partir de las luchas indígenas ligadas a la tierra, el territorio, la autonomía y la autodeterminación de las comunidades en Bolivia. A través de su experiencia de campo en este país, nos muestra cómo el culturalismo indígena, el katarismo indígena-campesino, las organizaciones de la educación intercultural bilingüe y las luchas de anti-globalización se combinaron internamente en una agenda política estatal heterogénea y diversa: el Vivir Bien boliviano.

El texto (“Desarrollo Humano, Ética y Cosmovisión Andina”) de Ana E. Carballo (University of Melbourne, Australia) está centrado en analizar las conexiones y discordancias entre las propuestas éticas presentes en el enfoque de Desarrollo Humano (DH) y las vinculadas a la filosofía andina del BV (principalmente a las nociones de *ayllu* y *pachamama*). En su contribución advierte que las convergencias entre DH y BV, lejos de ofrecer un cuestionamiento profundo de las ideas coloniales occidentales y modernas, permiten la construcción de paradigmas menos específicos (“paradigma del desarrollo humano”) que las refuerzan, cooptando su capacidad crítica y despolitizando proyectos políticos alternativos.

Patricio Carpio Benalcázar (Universidad de Cuenca, Ecuador), en su aportación (“El Buen Vivir y la Economía Social y Solidaria”), tras un breve repaso sobre algunas de las teorías que han girado en torno a los debates del desarrollo, presenta algunos de los “nutrientes” epistemológicos y partes integrantes constitutivas del BV (pluri-diversidades, soberanías, eco-armonías y otras economías). Posteriormente, muestra diferentes perspectivas (sustentabilidad, satisfacción, equidad, articulación y soberanías, entre otras) que deben ser incluidas para generar una Economía Social y Solidaria en concordancia con el paradigma del BV y la Constitución ecuatoriana.

La última contribución (“La sostenibilidad de la vida como eje para convergencias teóricas y políticas”), elaborada por Silvia Vega Ugalde (Universidad Central del Ecuador) aboga por la necesidad de reorganizar colectivamente el funcionamiento de la sociedad y de la economía para poner en el centro la reproducción y el cuidado de la vida. Su texto muestra como el significado dado por los feminismos a la noción de sustentabilidad de la vida no está presente en las connotaciones que esta categoría adquiere en otros paradigmas de transición (ecologismos, sumak

kawsay, economía social y solidaria, crecimiento y comunitarismo). Por ello, la problematización del orden androcéntrico debe insertarse horizontalmente en cualquier propuesta teórica y política transformadora. Generar convergencias reales requerirá de un esfuerzo ideológico-teórico-político deliberado.

Los textos presentados tienen diversas aristas que contribuyen a reseñar la necesidad de construir “nuevas” formas de organización y convivencia expandidas comunitaria y ecológicamente (buenos vivires). Para éstas, la sostenibilidad de la vida, de la comunidad y de la naturaleza tienen que situarse en el centro del debate, lo que conllevará marcos éticos que asignen y reconozcan el valor intrínseco de la vida no humana. El BV, y los buenos vivires, son alternativas a tener muy en consideración en el presente, sin embargo será necesario ponerlas en acción mediante actuaciones locales conectadas a sus territorios e inspiradas en procesos continuados de reflexión comunitaria. Esperamos que este dossier ayude humildemente a la tarea. Queda mucho por hacer pero, como dice Benjamín Prado, “ya no es tarde”.

Eduardo Gudynas (Centro Latino Americano de Ecología Social)

Las ideas englobadas bajo la denominación Buen Vivir han cobrado una gran importancia en varios países de América Latina, y desde allí se han difundido a nivel internacional. Son conceptos que nacieron al calor de movilizaciones ciudadanas y en una fuerte polémica con las concepciones usuales del desarrollo. En su generación se articularon y amalgamaron aportes que provienen tanto desde concepciones de algunas naciones indígenas como desde la crítica occidental a sus propios males.

En más de una ocasión se asume que los debates sobre el Buen Vivir son parte de un folklore indígena sudamericano y que poco tendría que ver con los problemas reales del desarrollo o con las crisis en los países industrializados. Ésa es una postura totalmente equivocada, ya que una buena parte de los acontecimientos que se viven, por ejemplo en países de Europa occidental, se debe precisamente tanto a las estrategias de desarrollo convencionales, con consecuencias negativas bien conocidas, pero también a una incapacidad para construir alternativas que trasciendan a ellas. La idea de Buen Vivir en sus contenidos originales es precisamente una apuesta por ir más allá de cualquier variedad de desarrollo.

En las líneas que siguen se repasa brevemente el surgimiento de estas ideas, sus contenidos y los actuales debates. A su vez, se ofrecen distintas referencias a los puntos de encuentro entre esos ensayos sudamericanos y los contextos europeos.

El surgimiento del Buen Vivir

Las ideas sobre el Buen Vivir¹ son tanto una crítica radical al desarrollo en cualquiera de sus variedades como un conjunto de propuestas alternativas que comparten elementos clave sobre un bienestar que sólo es posible en comunidades expandidas en sentidos sociales y ecológicos.

Estas ideas se construyeron en los países andinos de América del Sur bajo un contexto muy particular. Desde fines de la década de 1990, en Bolivia y Ecuador, los movimientos ciudadanos redoblaron sus críticas a

las políticas de mercado y los ajustes fiscales, y con ello regresaron los cuestionamientos a las ideas sobre el desarrollo. En esto convergieron movimientos sociales muy diversos, desde sindicatos a federaciones campesinas, desde ONGs a grupos barriales. La participación de las organizaciones indígenas fue clave en muchos aspectos; recordemos que para varios de ellos no existen conceptos análogos al de desarrollo o progreso.

Esa movilización se articuló ante nuevos agrupamientos políticos de una izquierda que en ese momento apostaba por la renovación, una fuerte participación de las bases y una pluralidad que permitía contar con el aporte tanto de indígenas como de ambientalistas, feministas, etc. Esa nueva izquierda, una vez que logró conquistar los gobiernos en Bolivia (2006) y Ecuador (2007), permitió que el Buen Vivir se convirtiera en un asunto nacional. En una siguiente etapa, esos gobiernos iniciaron procesos para nuevas constituciones, donde el Buen Vivir se fortaleció más, al recibir una convalidación formal.²

También debe subrayarse que estos cambios políticos y la difusión de las ideas sobre el Buen Vivir ocurrieron bajo condiciones globales particulares. Los precios de las materias primas alcanzaron muy altos valores, existía una fuerte demanda de esos productos y existían muchos capitales dispuestos a colocar sus inversiones en esta región. El boom de las materias primas alimentó altas tasas de crecimiento en estos países, y los nuevos gobiernos de izquierda lograron captar mayores proporciones de excedentes, con lo cual se lanzaron a algunas experimentaciones que intentaban apuntar al Buen Vivir.

Los contenidos del Buen Vivir

Estos procesos, apenas resumidos aquí, resultaron en lo que pueden llamarse las ideas originales o sustantivas del Buen Vivir (en el cuadro 1 se resumen los

1 Se ha difundido el término Buen Vivir, que originalmente era propio de Ecuador, mientras que en Bolivia se le conoce como Vivir Bien

2 En Perú se discutían a finales de los años noventa ideas que encajan perfectamente con el Buen Vivir. Sin embargo, en ese país no tuvo lugar un recambio político y el Buen Vivir no logró convertirse en un tema nacional..

tres principales usos del concepto). En ellas siempre existieron dos componentes simultáneos: por un lado, una crítica al desarrollo, que apuntaba a sus raíces conceptuales, y sin quedar restringido a ello, por otro lado, se avanzaba en postular alternativas. Por lo tanto, el Buen Vivir no apuesta a un nuevo tipo de desarrollo alternativo, sino que debe ser entendido como una alternativa que desea estar más allá de cualquier variedad de desarrollo.

El Buen Vivir expresa una formulación que podría decirse que es mixta, ya que resulta de una articulación entre algunos aportes de ciertos saberes indígenas como de otros que provienen desde corrientes críticas dentro de la modernidad occidental. Ese aporte de los saberes indígenas es determinante; sin ellos no pueden entenderse las posturas originales del Buen Vivir. Pero el Buen Vivir no es un sinónimo de una cultura indígena específica ni defiende un regreso al pasado andino precolonial. Tampoco puede ser reducido a conceptos occidentales como calidad de vida o bienestar ni a la filosofía griega.

El Buen Vivir en sus concepciones originales siempre es contingente a contextos culturales, históricos y ecológicos particulares. Esto hace que sea plural, ya que las posturas, por ejemplo, de algunos grupos en Bolivia no son idénticas a las que puedan tener otros en Ecuador. Es además una categoría que todavía se encuentra en construcción, con diferentes tendencias y énfasis, así como enfrentando distintas resistencias y críticas.

Cuadro 1 LOS USOS DEL BUEN VIVIR

1) *Uso original o sustantivo: es un conjunto de ideas que comparten una crítica al desarrollo convencional como una propuesta de superación a éste, y que se conjuga desde varias corrientes, unas que pueden ser calificadas como “occidentales” y otras que responden a elementos provenientes de los saberes de los pueblos indígenas. Bajo esta postura, el Buen Vivir es tanto postsocialista como postcapitalista.*

2) *Uso restringido: empleado en críticas a ciertos tipos de desarrollo, para defender otras variedades de desarrollo que se consideran mejores. El ejemplo más claro es usar la etiqueta del Buen Vivir para recrear los cuestionamientos al desarrollo capitalista mientras se lo concibe como una alternativa inspirada en la tradición socialista (como lo hace el gobierno de*

Ecuador y grupos que le apoyan) o de talante comunitario-comunista (como ocurre en Bolivia).

3) *Uso genérico: es una etiqueta con fines esencialmente publicitarios. Permite cuestionar algunos aspectos del desarrollo, como el consumismo, mientras se defienden ciertos planes y programas (en muchos casos vinculados a la asistencia social).*

Establecido este marco básico, se pueden examinar aspectos centrales en la idea del Buen Vivir. Comencemos por señalar que se rechaza la idea de progreso, y en particular que el recorrido histórico de los países industrializados sea una guía que deben repetir las naciones del sur. El Buen Vivir no acepta que la historia sea un proceso lineal único, y en cambio, entiende que hay múltiples historias con distintas direccionalidades.

Un contenido importante es aceptar una diversidad de saberes y sensibilidades; no se rechazan los conocimientos occidentales, pero tampoco se piensa que sean los únicos válidos y la única fuente de legitimidad.

El Buen Vivir apunta a alternativas que disuelvan o anulen la postura “dualista” bajo la cual la sociedad y la Naturaleza están separadas (ésta es una de las ideas básicas de la Modernidad). En cambio, postulan comunidades expandidas, donde los campos social y ecológico se superponen y están íntimamente asociados uno con el otro.

En un paso todavía más radical, el Buen Vivir reconoce de distintas maneras que la Naturaleza tiene valores propios. Ésta es una posición en contradicción con todas las tradiciones occidentales, que se han basado en considerar que únicamente los humanos son sujetos, sólo ellos tienen derechos y son los únicos que pueden otorgar valores. Son posiciones antropocéntricas bajo las cuales la Naturaleza es entendida como un mero agregado de objetos, recursos naturales que deben ser aprovechados, convertibles en mercancías, y que, por lo tanto, son externos a cualquier noción de comunidad.

El Buen Vivir, en cambio, defiende una postura biocéntrica, donde distintos elementos del ambiente pueden tener valores en sí mismos independientes de la utilidad para los humanos. Son, por lo tanto, sujetos. Precisamente es esta posición la que permitió reconocer los derechos de la Naturaleza en la nueva Constitución.

tución de Ecuador.

Este cambio radical en cómo se asignan los valores tiene distintas consecuencias a la hora de elaborar alternativas. Exige, por ejemplo, redefinir los campos de la justicia para permitir la defensa de los derechos de la Naturaleza.

Como es sabido, el Buen Vivir alcanzó reconocimiento constitucional en Bolivia y Ecuador (en el cuadro 2 se resumen esos contenidos). Si bien existen similitudes, es importante tener presente que el texto constitucional boliviano lo presenta como fundamento ético y moral, mientras que en Ecuador es formulado como la cobertura de un conjunto de derechos. El texto ecuatoriano además da otro paso adicional sustancial al reconocer los derechos de la Naturaleza.

Cuadro 2 EL BUEN VIVIR EN LAS NUEVAS CONSTITUCIONES DE BOLIVIA Y ECUADOR

En la nueva Constitución de Bolivia (2009), el Vivir Bien es presentado en los principios, valores y fines propios del Estado. El texto indica que se “asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”. Esta formalización boliviana es pluricultural, ya que ofrece la idea del Vivir Bien desde varios pueblos indígenas y todas en el mismo plano de jerarquía.

Esa caracterización está en paralelo y con la misma jerarquía que otros principios clásicos, tales como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, etc.

El Vivir Bien también aparece en la sección sobre la organización económica, indicándose que el “modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien” (art. 306). Se agrega que para lograr el “vivir bien en sus múltiples dimensiones”, la organización económica debe atender propósitos como la generación de producto social, la redistribución justa de la riqueza, la industrialización de los recursos naturales, etc.

En la nueva Constitución de Ecuador (2008), es distinto, ya que se reconocen los “derechos del buen vivir”, y dentro de éstos se incluyen diversos derechos, tales como aquellos sobre alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, etc. En esta perspectiva, el Buen Vivir se expresa pluralmente por un conjunto de derechos, que a su vez están en un mismo plano de jerarquía con otros derechos constitucionales (por ejemplo, los de libertad, participación de la Naturaleza, etc.).

Además, se presenta una sección dedicada al “régimen del Buen Vivir” con la intención de articular y enmarcar con lo que en esa constitución se denomina “régimen de desarrollo”. Se postula que el “desarrollo” debe servir y garantizar al Buen Vivir. El régimen del Buen Vivir presenta dos componentes principales: los referidos a la inclusión y la equidad (tales como educación, salud, seguridad social, vivienda, comunicación social, transporte, ciencia, etc.); y los enfocados en la conservación de la biodiversidad y manejo de recursos naturales (por ejemplo, protección de la biodiversidad, suelos y aguas, energías alternativas, ambiente urbano, etc.).

Pluralidades y coincidencias

En tanto el Buen Vivir es una concepción plural, es necesario ofrecer mayores detalles sobre las implicaciones de esta particularidad.

En efecto, como el Buen Vivir es siempre específico a cada contexto social, ambiental e histórico, existen lo que podría llamarse distintas “versiones”. Las versiones más conocidas son la del suma qamaña, postulada desde el mundo aymara en Bolivia, y el sumak kawsay de los kichwas de Ecuador. Pero también se pueden mencionar el shiir waras del pueblo ashuar de la Amazonia ecuatoriana y el ñande reko de algunos grupos guaraníes en el sur de Bolivia y Paraguay. A su vez, hay versiones donde predominan posiciones que no son indígenas, tal como ocurre con el ambientalismo que defiende los derechos de la Naturaleza o el ecofeminismo que aboga por despatrrializar la sociedad.

Es importante tener presente estas particularidades, ya que en el Buen Vivir participaron y participan activistas e intelectuales tanto “indígenas” como no indígenas, reforzando con ello su pluralidad. Pero es evidente que todas estas versiones no pueden ser idénticas, ya que existen especificidades diferentes de

aymaras, kichwas o ambientalistas, para seguir con el ejemplo de arriba. A su vez, distintos actores clave participaron en esa construcción. Por ejemplo, en la idea boliviana de suma qamaña fue determinante el trabajo del intelectual aymara Simón Yampara, mientras que en Ecuador, se concretó el reconocimiento del sumak kawsay en gran medida por el empuje de quien no es indígena, el economista Alberto Acosta. El Buen Vivir es en realidad un conjunto de “buenos vivires”. No es una postura esencialista, ya que los contextos sociales y ecológicos le imponen particularidades que hacen a su propia definición. Esto permite que desde el Buen Vivir se estén generando todo tipo de alternativas, tanto con nuevas ideas como con una reelaboración de viejos conceptos (como puede verse en las distintas secciones en el presente dossier).

Otra consecuencia de esto es que aquella costumbre de la academia convencional o de agencias como el Banco Mundial, que presentaban “manuales” o “guías” del desarrollo para ser aplicadas en todo el mundo, sea Europa, las Américas o Asia, no tiene ningún sentido desde la mirada del Buen Vivir. Los buenos vivires son siempre locales. Como el Buen Vivir es plural, podría afirmarse que cualquier postura indígena, o cualquier crítica al desarrollo, sería un sinónimo del Buen Vivir. Incluso, algunos han cuestionado que esa pluralidad resulta en un concepto que es muy difuso, volviéndose muy difícil diferenciar entre qué corresponde al Buen Vivir y qué no lo es. Sin embargo, todas las versiones de los distintos “buenos vivires” comparten aspectos centrales, tales como las nociones de comunidades expandidas sociales y ambientales o el reconocimiento de los valores propios en lo no-humano. En esos aspectos compartidos es donde ocurren las coincidencias que explican que distintas expresiones, como el sumak kawsay o el suma qamaña, puedan ser todas entendidas como Buen Vivir.

Esto permite arribar a un aspecto final en la caracterización del Buen Vivir, aunque de una importancia primaria. El Buen Vivir puede ser entendido como una plataforma conceptual y afectiva, otro modo de entender el mundo, incluso otra cosmovisión. En esa plataforma coinciden distintas versiones, y a la vez es posible identificar diferencias claras con los modos convencionales de concebir el mundo, tales como los del desarrollo o de la Modernidad. La plataforma del Buen Vivir resulta de un tipo de valoración biocéntrica que es distinta a cualquiera de las formas de valoración antropocéntrica propias de la Modernidad en cualquiera de sus corrientes (liberal, conservado-

ra o socialista); allí está uno de los criterios clave de distinción.

Como el Buen Vivir se desentiende de la fe en el crecimiento como motor del progreso, se corresponde a una perspectiva del post-crecimiento (usando las palabras de Koldo Unceta). En ello existen algunas resonancias con el movimiento del decrecimiento tal como es entendido por algunos intelectuales y militantes en Europa o Norteamérica. Pero también en este caso hay diferencias relevantes, ya que en la mayoría de las formulaciones del decrecimiento el acento está puesto en la reducción del consumo o del tamaño de las economías, pero, más allá del llamado a la frugalidad, no es una corriente que explore otras concepciones de lo comunitario, los usos territoriales o el reconocimiento de valores intrínsecos en la vida no-humana. Por lo tanto, podría decirse que estamos ante ideas de distinta amplitud, ya que el Buen Vivir sería una idea de una jerarquía mucho más amplia, como plataforma alternativa a la Modernidad, mientras que el decrecimiento sería uno de los posibles componentes para ciertos países, especialmente aquellos industrializados.

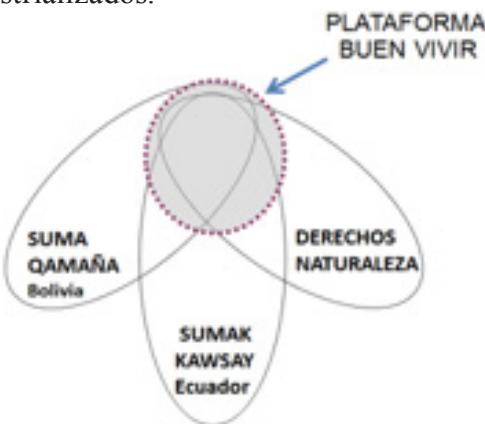


Figura 1. Ejemplos de variedades de “buenos vivires” en sus usos originales o sustantivos, representando sus especificidades, donde las coincidencias corresponden a una “plataforma” del Buen Vivir como una alternativa al desarrollo y la Modernidad.

Las batallas sobre el Buen Vivir

Como el Buen Vivir en sus versiones originales es una crítica radical a cualquier variedad de desarrollo e incluso a la Modernidad, se originaron todo tipo de debates. En lo que podría calificarse como la primera ola de cuestionamientos, se abordaba, por ejemplo, el componente de saberes indígenas: para unos, el Buen Vivir era “demasiado” indígena y por lo tanto inviable en el mundo real del capitalismo; para otros, era “poco” indígena, ya que prevalecían aportes de eco-

logistas, culturalistas o feministas. Sin embargo, el Buen Vivir siguió cobrando crecientes adhesiones, y se mantuvo como uno de los elementos centrales en movimientos de resistencia y protesta ciudadana.

Se pasó rápidamente a una segunda ola de debates con componentes políticos mucho mayores. Ese tipo de debates merecen ser descritos, ya que ofrecen muchas lecciones para discusiones similares que están en marcha en España y en el resto de Europa. Como se ha dicho varias veces, el Buen Vivir es una crítica radical al desarrollo, y, por lo tanto, desde esa perspectiva distintos usos de los recursos naturales y buena parte de las ideas económicas clásicas deberían abandonarse. Por ejemplo, insistir con explotar el petróleo en la selva amazónica violaría los derechos de la Naturaleza, contribuiría al cambio climático y pondría en riesgo a las comunidades locales, mientras que sólo se alimentaría una macroeconomía que celebra los indicadores de crecimiento, pero que no logra generar derrames que beneficien a todos.

Los gobiernos, buena parte de sus bases partidarias, amplios sectores convencionales dentro de la academia y otros actores comenzaron a discutir todavía más el concepto de Buen Vivir en tanto entendían que su formulación original (e incluso los textos constitucionales), representaban obstáculos al crecimiento económico. La respuesta de los gobiernos progresistas y sus aliados fue comenzar a plantear nuevas versiones del Buen Vivir que fueran funcionales a diversas variedades clásicas del desarrollo (son los usos restringidos indicados en el cuadro 1).

Por ejemplo, en Ecuador, el gobierno de Rafael Correa alentó una versión del Buen Vivir entendido como una variedad de socialismo que fuera compatible con una intensiva apropiación de recursos mineros y petroleros para exportar, mientras persistía la retórica de una buena vida en comunidad. En Bolivia, la administración de Evo Morales presentó otras nuevas versiones donde se desconectaba el Buen Vivir de sus experiencias locales para, por ejemplo, defender los derechos de la Madre Tierra a nivel planetario. Ese giro le permitía sostener una retórica anticapitalista en los foros internacionales, reclamando un respeto ecológico para toda la biosfera, mientras dentro del país, a nivel local, se violaban esos derechos de la Madre Tierra con enormes emprendimientos extractivistas. Rafael Correa llegó a sostener, por ejemplo, que si Karl Marx estuviera vivo y viviera en América Latina, sin duda sería minero o petrolero.

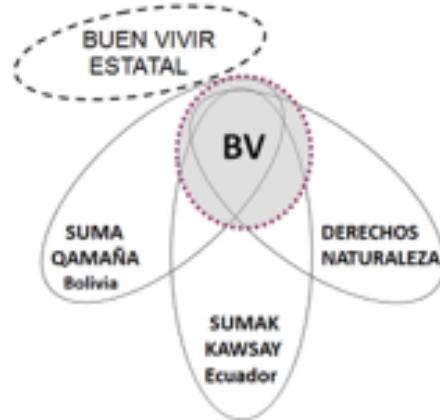


Figura 2. Representación esquemática de las variedades sustantivas y originales del Buen Vivir y las nuevas versiones de cuño estatal. Estas últimas no se superponen con la plataforma del Buen Vivir, ya que no comparten conceptos clave, tales como los valores propios en la Naturaleza o su rechazo al mito del crecimiento económico.

Un tercer embate alrededor del Buen Vivir está en marcha ahora bajo un uso genérico, casi siempre publicitario, del término (cuadro 1), apoyando todo tipo de obras gubernamentales. Se llega a una situación donde el Buen Vivir se convierte en una cuestión de discusión pública relevante, y aparece como un elemento en los debates, por ejemplo, sobre la economía o el desarrollo. Aparece en las denuncias de los movimientos sociales como en los planes gubernamentales, y no es raro presenciar discusiones en los noticieros nacionales al caer de la tarde. El Buen Vivir ya dejó de ser una demanda de minorías y ahora la batalla está en los sentidos del concepto y sus aplicaciones.

Buen Vivir, izquierda y progresismo

Es evidente que varios debates europeos, e incluso españoles, guardan muchas relaciones con este proceso. Por ejemplo, más de una vez se ha denunciado en España que el agrupamiento Podemos sería una manifestación ideológica próxima a experiencias políticas sudamericanas como las de Venezuela o Bolivia, pero está claro que las ideas sobre el Buen Vivir no ocupan un lugar central. Es más, si se examina en detalle algunas propuestas económicas, sean del propio movimiento político como de algunos asesores cercanos (notablemente Vicenç Navarro), en algunos casos podrían identificarse medidas alentadas por el Buen Vivir, aunque su sentido no apunta en esa dirección (e incluso podría cuestionarse si contribuyen a la demanda europea de un decrecimiento).

Ante esto es oportuno recordar que en América del Sur el Buen Vivir creció y se formalizó como parte de un proceso de una izquierda plural comprometida con muchas transformaciones. Pero cuando esa izquierda político-partidaria conquistó el gobierno, poco a poco comenzó a transformarse en otro tipo de régimen político, conocido ahora como progresismo. El término incluye a los gobiernos actuales en Bolivia, Ecuador, Uruguay y Venezuela y a las pasadas administraciones en Argentina y Brasil. Ese rótulo, progresismo, es totalmente entendible, ya que fueron gobiernos que se volcaron a defender el progreso, y con ello el crecimiento económico fue el pilar fundamental de sus ideas sobre el desarrollo. Ese crecimiento se lograría, según los progresistas, por medio de la exportación de recursos naturales y por la atracción de inversiones, y con los dineros obtenidos se debería mantener el Estado y desplegar distintos tipos de planes sociales. Entonces, su apego al desarrollismo fue lo que llevó a que el progresismo rompiera con las ideas originales y sustantivas del Buen Vivir y se viera forzado a crear nuevas versiones funcionales al crecimiento o que repitieran la dualidad naturaleza – sociedad.

La transformación de aquella izquierda original sudamericana, que dialogaba con el Buen Vivir, en el actual progresismo desarrollista tomó varios años. Y esos modelos progresistas volvieron a caer en más o menos los mismos problemas que otras variedades de desarrollo, con amplios impactos sociales y ambientales, reducción de la pobreza en algunas circunstancias, pero manteniendo o aumentando la desigualdad, y obsesión con ganar y mantenerse en los gobiernos.

Este tipo de procesos debería ser examinado con mucha atención en Europa. Sin duda que existen muchos movimientos ciudadanos y políticos que expresan duras críticas ante algunas estrategias de desarrollo y ciertos entramados políticos. Esa crítica puede ser lo suficientemente exitosa como para conseguir una representación parlamentaria e incluso ganar el gobierno. Pero la crítica en sí misma no es un antídoto para evitar que una renovación de izquierda termine convirtiéndose en algo similar al progresismo, sea por su afán desarrollista como por las ambiciones electoralistas. Es más, se corre el riesgo de plantearse inicialmente como una izquierda renovadora para terminar siendo progresista incluso antes de conquistar el gobierno.

Como puede verse, el debate sobre el desarrollo sigue abierto. La novedad sustancial que representa el Buen Vivir es que ofrece tanto cuestionamientos como un

marco de construcción de alternativas, es intercultural, dadas las articulaciones de visiones críticas con saberes indígenas, y abre las opciones para trascender a la Modernidad. Es un proceso en marcha, y somos muy afortunados de poder participar en él.

Lecturas adicionales

Alberto Acosta. 2013. “*El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*”. Icaria, Barcelona.

Eduardo Gudynas. 2011. “*Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*”. América Latina en Movimiento, nº 462. Descarga en: <http://www.alainet.org/es/revistas/462>

J. Sempere y otros. 2010. “*Enfoques sobre bienestar y Buen Vivir*”. CIP Ecosocial y FUHEM. [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Dossier_Dossier_Enfoques_sobre_bienestar_y_buen_vivir.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Dossier/Dossier_Enfoques_sobre_bienestar_y_buen_vivir.pdf)

Introducción

Este artículo propone una reflexión sobre las articulaciones a nivel global y local en la construcción discursiva del Buen vivir (BV). Nuestro propósito es evidenciar que el interés por el BV supera la mera exoticidad etnográfica y permite fertilizaciones cruzadas con otros “discursos de transición” (Escobar, 2011) – discursos en todo el mundo que postulan una transformación institucional y cultural radical respecto del modelo de desarrollo dominante en el mundo como precondición para afrontar exitosamente los desafíos civilizatorios del siglo XXI –; esto, no sólo desde el punto de vista del ‘contenido’ del discurso, sino también de las prácticas concretas que lo sustentan. Aquí, nos limitaremos a dar cuenta de las coaliciones discursivas y los puntos de intersección más claros entre tendencias, corrientes y contextos (trans)territoriales y (trans)sectoriales que permiten comprender la emergencia del BV.

La pregunta que da origen a nuestra reflexión parte de una doble constatación: debemos concebir la construcción del BV (1) ¿como resultado de un proceso ‘de afuera hacia adentro’, mediante el cual ciertos discursos globales buscan un anclaje territorial?, o (2) ¿cómo resultado de un proceso ‘de adentro hacia afuera’ mediante el cual se constituye el BV como una forma de vida y visión del mundo específicamente local o aún etnocéntrica que, desde esta particularidad, busca influir los discursos globales?

Hemos mostrado en trabajos anteriores (Vanhulst, 2015; Vanhulst & Beling, 2013a, 2013b, 2014) que el BV es entendido por muchos (tanto en el ámbito académico como en las esferas social y política) como la irrupción de elementos no-modernos en los idearios culturales y políticos de la modernidad. Aquí, en cambio, buscaremos mostrar que el BV emerge, en un contexto de contestación política global acerca del modelo de desarrollo imperante, como resultado de múltiples procesos y actores a distintas escalas y en diversos sectores. Entre estos actores, si bien el rol de grupos locales resulta decisivo, otros permean los contextos territoriales de aparición del BV desde afuera, acoplándose a las luchas locales. Así, defen-

deremos la tesis de que la construcción del discurso del BV es el resultado de la suma vectorial particular combinando fuerzas locales y globales; incluyendo las luchas y discursos indígenas como condición necesaria pero no suficiente¹. Así, por ejemplo, según Gudynas y Acosta (2011, p. 74),

por un lado, [...] está en marcha un diálogo con las tradiciones culturales indígenas, que pueden crear o re-crear nuevas conceptualizaciones adaptadas a las circunstancias actuales. [...]. Por otro lado, en ese diálogo también intervienen algunas tradiciones occidentales que han cuestionado distintos presupuestos de la modernidad dominante. Entre ellas se encuentran posturas éticas alternativas que reconocen los derechos de la naturaleza, los aportes del feminismo como reacción a la dominación de base patriarcal, y las nuevas conceptualizaciones en áreas como la justicia y el bienestar humano.

El BV constituiría, por tanto, un buen ejemplo de articulación discursiva ‘glocal’ en la búsqueda de utopías alter- y post-desarrollistas, que resulta de gran interés, más allá de coyuntura regional, para los debates globales acerca de futuros alternativos. En cuanto a su contenido o ideario, el BV constituye, además, un producto parojoal, toda vez que convierte la supuesta incompatibilidad entre la matriz cultural de las comunidades indígenas y el paradigma moderno del desarrollo en fuente de innovación y renovación radical de este último (Carballo, 2015).

Dado que nuestro interés es comprender el BV como fenómeno discursivo emergente, en lo sucesivo nos enfocaremos especialmente en el análisis del contexto y de la dimensión político-institucional del BV, que contribuyeron a un reajuste estructural de las fuerzas políticas en la región andino-amazónica, dando lugar al BV como innovación discursiva y política (Altmann, 2013a; de la Cadena, 2010). En efecto, como veremos, el discurso del BV no surgió ni se extendió a través de una interacción social difusa, sino a través de la acción de agentes concretos con objetivos y ló-

¹ Esta tesis se alinea y busca proporcionar sustento a lo que en trabajos anteriores hemos denominado las corrientes “pluralistas” del discurso del BV (Beling, Gomez Lechaptosis, & Vanhulst, 2014; Vanhulst, 2015; Vanhulst & Beling, 2013a, 2013b, 2014).

gicas de acción específicas. Proponemos revisar estos elementos comprensivos de la instalación del discurso del BV a partir de la revisión de su contexto de emergencia y de una reconstrucción genealógica dividida en cuatro grandes fases, así como sus cruces constitutivos con otros discursos globales.

Contexto de emergencia del Buen vivir

International/Global

A nivel global, podemos destacar al menos siete factores contextuales que abonan un terreno fértil para la consolidación del discurso del BV:

1- La emergencia de la problemática ambiental y del imperativo de la sustentabilidad socio-ecológica desde finales de los años 1960².

2- El “giro cultural” y la consolidación de la “multiculturalidad” como corriente global a partir de los años 1970³.

3- El renacimiento de la pregunta acerca de la ‘buena vida’ en Occidente, desterrada del campo de la filosofía política desde la Ilustración (Bretón, Cortez, & García, 2014; Sandel, 2010).

4- Las críticas contemporáneas y la construcción de una agenda internacional en busca de alternativas a la “ideología del desarrollo” ante la evidencia de crisis crónicas en el plano sociopolítico, ambiental y también económico (pobreza persistente, desigualdad creciente, degradación ambiental acelerada, etc.).

5- La des-estigmatización post-Guerra Fría de la izquierda política; y la diversificación de trayectorias ‘exitosas’ de desarrollo (e.g. China y los BRICS) a base de una gestión económica con un rol protagónico del Estado (Arsel & Angel, 2012, p. 207).

6- La crisis económica de 2008 impulsando un giro retórico anti-neoliberal y la re-significación emergente de la imagen de Occidente como anti-modo (Beck, 2015), dando lugar a diagnósticos extendidos de “crisis múltiple” socio-económica y ecológica en Occidente y de “crisis civilizatoria” en América Latina⁴ (Brand, 2015; Escobar, 2011).

7- Erupción de movimientos sociales y acciones colectivas contra diferentes formas de injusticia y opresión⁵.

Regional/Local

A nivel regional, podemos resaltar al menos seis elementos que permiten situar el surgimiento y las paradojas del BV en América Latina:

1- Retorno a las democracias después de distintos períodos de dictaduras en la región a partir de la

década de 1980 y apogeo del modelo social y económico neoliberal.

2- Lenta reestructuración y organización de la sociedad civil y de las capacidades para la acción colectiva.

3- El debate en torno al sentido histórico y político de la conmemoración de los 500 años de la colonización en 1992, dando lugar a un mayor reconocimiento de los Pueblos Indígenas, con su propia identidad y con derechos colectivos, incluyendo el derecho a la participación política⁶.

4- Luchas sociales de los años 1990 y emergencia de utopías post-neoliberales, poscoloniales y post-desarrollistas.

5- Giro a la izquierda de gran parte de los gobiernos latinoamericanos durante el siglo XXI (Bajoit, Houtart, & Deuterme, 2012).

6- Permanente tensión entre medios y fines de la política en la región y consecuente pérdida de legitimidad y desconfianza generalizada en la clase política.

Estos elementos contextuales proporcionan, por sí mismos, una base sólida para sustentar la tesis de que el BV resulta de una suma vectorial de fuerzas convergentes a nivel global y local, siendo las luchas indígenas condición necesaria pero no suficiente. Sin embargo, la construcción y difusión del BV como discurso fue promovida por actores o agentes discursivos concretos. Con el fin de ilustrar esto, proponemos a continuación un breve ensayo genealógico.

Una propuesta de reconstrucción genealógica de la emergencia del BV en 4 fases

A. Ante litteram (antes de la década de 2000)

Aunque no existen referencias explícitas al BV (y sus varias traducciones) antes del año 2000, sí puede

2 Este imperativo por la sustentabilidad es tematizado como desafío civilizatorio en la esfera pública global a inicios del siglo XXI, particularmente a partir del mainstreaming del cambio climático antropogénico. Este mainstreaming en la esfera pública mundial coincide con el advenimiento virtualmente simultáneo de tres influyentes insumos: el Cuarto Informe Evaluativo del IPCC (AR4) en 2007 presentando el cambio climático antropogénico por vez primera como un consenso científico global; el Informe Stern (2007), que proporciona la justificación económica para emprender una decarbonización de la economía global y acciones de adaptación de forma inmediata; y el popular documental del ex-vicepresidente estadounidense Al Gore, “Una verdad Incómoda” (An inconvenient truth, 2006).

3 Con las luchas por el reconocimiento de comunidades étnicas que exigen que su diferencia cultural sea reconocida y aceptada (podemos destacar la Convención 169 de la OIT en 1989, la publicación del informe Our Creative Diversity de la Comisión para la Cultura y el Desarrollo en la UNESCO en 1996, o la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en 2007).

4 Este debate redita lo ocurrido a finales de los años 1960, principios de los años 1970 y la aparición de propuestas contra-hegemónicas como las del Ecodesarrollo, el informe Founex o también el informe What now? de la Fundación Dag Hammarskjöld.

5 Expresados por ejemplo en la “Primavera Árabe”, el “Movimiento de los Indignados”, el Alter-mundialismo, o los movimientos contra una “democracia sin capacidad de elección” (Pleyers & Capitaine, 2016).

6 Este reconocimiento queda plasmado en el Convenio 169 de la OIT (1989) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y en las reformas constitucionales en más de 15 países.

identificarse una cantidad de contribuciones de diversas corrientes de pensamiento (además de las indígenas) y disciplinas académicas, tales como la filosofía, la teología, la antropología, o aún la economía, que invocan valores, principios y argumentos que prefiguran discursivamente al BV, y que se acumularon y articularon durante décadas. En particular, cabe mencionar aquí al intelectual y político peruano José Carlos Mariátegui, que combinó la teoría marxista con las tradiciones y trayectorias étnico-territoriales particulares de América Latina (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, & Domínguez-Gómez, 2014). En este sentido, Mariátegui prefigura a la Teología de la Liberación y su intento de combinar cristianismo y marxismo para transformar el mundo y eliminar las desigualdades sociales (según las propias palabras de Gustavo Gutiérrez, fundador de esta corriente, ver Gutiérrez, 1971). Otro autor relevante fue Vladimir Serrano, en Ecuador, quien, en su extenso ensayo “El desarrollo económico y social desde una perspectiva humanista y ecológica”, planteó la tesis de que la “cosmovisión indígena” podría contribuir a superar la dicotomía entre economía y ecología, resultante de la aplicación de modelos económicos industrialistas. [...] Serrano [...] propone tres principios que deberían orientar una propuesta de desarrollo: conciencia ecológica, ciencia holística y tecnología intermedia” (Cortez, 2010, p. 5).

También es importante señalar las herencias de los movimientos sociales indígenas como el movimiento campesino-socialista desde los años 1920-30 y los intentos de reforma agraria en los años 1960-70 en la región; junto con la rearticulación de las demandas políticas e identitarias en los años 1970, que apuntan a cambiar la concepción materialista de la tierra: la idea de que “la tierra pertenece a la gente” quiere sustituirse por la de que “la gente pertenece a la tierra” (Altmann, 2013a).

Finalmente, destacar la emergencia de organizaciones indígenas “contra-hegemónicas” (comunistas, católicas, evangélicas, etc.) durante la segunda mitad del siglo XX; y durante los años 1990, las múltiples crisis de los proyectos neoliberales en el continente, y episodios más específicos como la “Guerra del agua” en Bolivia y la intensa movilización indígena, o aún la conquista del territorio TIPNIS.

B. Preludio a los procesos de reforma constitucional (2000-2008)

Dos factores incidieron decisivamente en la articula-

ción de contenidos étnicos y ecológicos en la discusión política a nivel nacional: primero, los procesos de conexión y diversificación de las organizaciones indígenas de la región andino-amazónica; y segundo, la escasa integración de las mismas en la estructura social del país, lo que llevó a definirse identitariamente como un “otro” respecto de ésta (Altmann, 2013b). En esta etapa, sin embargo, la discusión y elaboración del concepto emergente del BV se concentra mayormente en las esferas intelectuales urbanas y mestizas; las organizaciones indígenas comienzan a apropiárselo y a contribuir más a su elaboración sólo en la fase constituyente (2007-2009; ver siguiente sección). Actores prominentes en esta fase fueron líderes de movimientos indígenas (Sarayaku, 2003) y sus fortalecidas organizaciones políticas (en particular, la CONAIE, principal organización del movimiento indígena ecuatoriano y una de las más influyentes del continente); prominentes figuras públicas en los medios de comunicación (Viteri, 2002) y en el mundo académico -incluyendo la élite intelectual Aymara (con Javier Medina y Simon Yampara a la cabeza) y la interfaz con la esfera política (Álvaro García Linera en Bolivia o Alberto Acosta en Ecuador)-. También cabe subrayar la influencia directa de distintas agencias internacionales de desarrollo (como la Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ, principal agencia de cooperación alemana, renombrada GIZ en 2011), con la preparación de seminarios seminales – notablemente el programa “Suma Qamaña”, en el marco del proceso consultivo “Diálogo Nacional 2000” en Bolivia, y el seminario de la Cooperación Internacional para el Desarrollo en Panamá (GTZ, 2002) – y un eficaz trabajo de difusión regional. La ligazón explícita entre BV y la construcción de alternativas a un estilo de vida dominante que es ecológicamente insustentable se debe sobre todo a éstas últimas y a los intelectuales críticos, con Alberto Acosta y Eduardo Gudynas a la cabeza (Vanhulst & Elizalde, 2016).

En 2006, surge *Alianza País* como partido-movimiento político, concentrando fuerzas contra-hegemónicas y adoptando el BV como bandera (Alianza País, 2006: 3, 10). La estabilización del BV en el discurso político y en los movimientos indígenas, no obstante, se da recién en la fase constituyente (Altmann, 2016, p. 58), que analizaremos a continuación.

C. Reformas constitucionales y materializaciones institucionales y programáticas (2007-2009)

Esta fase se caracteriza fundamentalmente por el protagonismo del Estado sobre el proceso de articulación

y difusión del BV, así como por una tensión entre las fuerzas descolonizadoras y la presión para adaptar el BV a las estructuras, visiones del mundo y políticas predominantes. Esta tensión da lugar a una fertilización cruzada, pero sin duda el BV termina siendo subsumido en una matriz "bio-socialista-republicana" (Ramírez, 2010) más abstracta que incluye los principios filosóficos 'universales' de diferentes tradiciones: la aristotélica, feminista, ecologista, marxista, humana, cooperativista.

En Ecuador, las reformas constitucionales están centradas en la inclusión, sin clara definición, de los conceptos de *plurinacionalidad* (defendiendo la reorganización del Estado bajo el lente plurinacional con autarquía territorial) e *interculturalidad* (defendiendo derechos colectivos, pero sin el foco étnico y territorial)⁷ – conceptos en pugna entre las organizaciones indígenas y afro-descendientes –; así como de los 'Derechos de la Naturaleza'. En Bolivia, la innovación más importante se da en una concepción más profunda y definida de *plurinacionalidad*, dando lugar al reconocimiento de un Estado Plurinacional.

Al mismo tiempo, se libra una lucha cada vez más intensa por la apropiación del BV: en el caso de Ecuador, el conflicto por las leyes de agua y de minas en 2008 abre una grieta (que se hará cada vez más extensa) entre Correa y los grupos indígenas. Las organizaciones indígenas se ven crecientemente marginadas de los proyectos (por ejemplo, la emblemática iniciativa Yasuní-ITT⁸) y las políticas clave, o bien juegan un papel de legitimación a posteriori (por ejemplo, en apoyo a la propuesta de inclusión de los llamados "derechos de la naturaleza" en la constitución ecuatoriana) (Espinosa 2015). Sin embargo, la CONAIE adopta decididamente el BV como perteneciente al movimiento indígena organizado a nivel nacional. A nivel del Estado, en cambio, los promotores centrales del BV – entre ellos Alberto Acosta, presidente de la Constituyente de Montecristi y ex-ministro de Energía y Minas; y Mónica Chuji, Ex Ministra de Comunicación y Portavoz del Ejecutivo Ecuatoriano – toman distancia de un gobierno percibido como cada vez más autista y desconectado de las bases.

D. Fase post-constituyente

Se fortalece progresivamente la rama del discurso del BV más conciliadora respecto de las visiones modernistas de desarrollo, como se desprende claramente, por ejemplo, del Plan Nacional para el BV 2009–2013 y 2013–2017 de SENPLADES en Ecuador. La

continuidad del modelo económico petro-exportador se justifica bajo la premisa de que se necesita de "más extractivismo para salir del extractivismo".

A partir de 2010, la relación entre el Gobierno de Correa y los movimientos indígenas alcanza el punto álgido y ambos rompen relaciones, mientras que en Bolivia se observa una polarización del apoyo indígena al gobierno Morales, particularmente en torno al conflicto icónico del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS).

Conclusiones

A partir del análisis exploratorio emprendido aquí, se puede entender el BV como un discurso polícromo y ambivalente que surge de la reelaboración deliberada de las tradiciones indígenas ancestrales en un contexto global y local de rechazo a los principios y prácticas de un modelo de desarrollo emanado de una modernidad eurocéntrica aún hegemónica. Tal reelaboración se desprende de la acción colectiva de actores locales y globales, lo que permite hablar de un discurso global, o, más precisamente, de un campo discursivo que enfrenta las versiones holistas y eco-céntricas del BV (en resonancia con otros discursos críticos contemporáneos), por un lado, y el discurso neo-desarrollista del Estado, por otro. Las diversas tramas y ramificaciones en este campo discursivo constituyen el "laberinto de los discursos del Buen Vivir" (Vanhulst, 2015), de modo que más sentido tiene hablar de "buenos vivires", en plural.

Si bien una operacionalización práctica del BV se ha visto fuertemente condicionada (si no bloqueada) por la dependencia estructural del modelo primario-exportador vigente en la región latinoamericana y la fragilidad de las alianzas políticas que le dieron vida, el BV conserva plena vigencia como un recurso retórico-ideacional que rompe con el lenguaje y los marcos mentales dominantes, otorgándole un carácter cultural y políticamente subversivo frente al avance de una modernidad eurocéntrica globalizante y totalizante. Un estudio genealógico más profundo de los entramados y contextos relevantes a escala local, regional y global aparece como un recurso promisorio para la articulación con luchas y discursos de transición en otros lugares del mundo, de cara a la construcción de

7 Mientras que interculturalidad puede entenderse como una versión aguada de plurinacionalidad, ambos se contraponen al políticamente neutral multiculturalismo liberal/posmoderno: en efecto, interculturalidad implicaría "un diálogo acerca de alternativas de/al desarrollo que van más allá de la modernidad occidental y en el que todas las culturas se encuentran en pie de igualdad" (Gudynas 2012b: 15 Brand, 2015, pp. 26–27).

8 Una genealogía y valoración detallada de esta iniciativa política puede encontrarse, entre otros, en Acosta et al. (2009); Arsel & Angel (2012); y Calligaris & Trevini Bellini (2013).

sociedades sustentables.

Referencias

- Acosta, A., Gudynas, E., Martínez, E., & Vogel, J. H. (2009). *Leaving the Oil in the Ground: A Political, Economic, and Ecological Initiative in the Ecuadorian Amazon* (Americas Program Policy Report No. August 13). Washington, D.C: Center for International Policy.
- Alianza País. (2006). Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011.
- Altmann, P. (2013a). El movimiento indígena ecuatoriano como movimiento social. *Revista Andina de Estudios Políticos*, III(2), 6–31.
- Altmann, P. (2013b). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 30, 283–299.
- Altmann, P. (2016). El Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak kawsay. *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*. FLACSO Sede Ecuador, 3(1), 55–74.
- Arsel, M., & Angel, N. A. (2012). “Stating” Nature’s Role in Ecuadorian Development Civil Society and the Yasuní-ITT Initiative. *Journal of Developing Societies*, 28(2), 203–227. <http://doi.org/10.1177/0169796X12448758>
- Bajoit, G., Houtart, F., & Deuterme, B. (Eds.). (2012). *América latina : un giro a la izquierda ?* Caracas, Venezuela: Editorial Laboratorio Educativo.
- Beck, U. (2015). *Ecological politics in an age of risk*. Cambridge, UK: Polity Press. Recuperado a partir de <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4029979>
- Beling, A. E., Gomez Lechaptos, F., & Vanhulst, J. (2014). Del Sumak Kawsay al Buen Vivir: filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna. En C. M. Gomez Rincón (Ed.), *Religión y Religiones en el Tiempo Post-Secular. Hacia un diagnóstico del lugar de las religiones en el mundo contemporáneo*. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE), Universidad del Rosario.
- Brand, U. (2015). *Degrowth und Post-Extraktivismus: Zwei Seiten einer Medaille?* (Working Paper der DFG KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften No. 5/2015). Jena.
- Bretón, V., Cortez, D., & García, F. (2014). En busca del sumak kawsay Presentación del Dossier. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 9–24.
- Calligaris, G., & Trevini Bellini, R. (2013). *Yasuní-ITT: an Initiative towards Buen vivir. En Paper for the Special Session of the Research Area N “Human Development and Institutions”*. Paris.
- Carballo, A. E. (2015). Re-reading Amartya Sen from the Andes: Exploring the Ethical contributions of Indigenous Philosophies. DPS Working Paper Series No.3, Department for Development and Postcolonial Studies, University Kassel.
- Cortez, D. (2010). La construcción social del “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay*) en Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L., & Domínguez-Gómez, J. A. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el postdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (60), 27–58.
- de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370. <http://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Escobar, A. (2011). Sustainability: Design for the pluriverse. *Development*, 54(2), 137–140.
- GTZ. (2002). *Cooperación con pueblo indígenas en América Latina* (Taller, 28 al 30 de abril del 2002). Boquete, Panamá: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer*, DESCO, (181), 70–81.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación*. Lima, Perú: CEP.
- Pleyers, G., & Capitaine, B. (Eds.). (2016). *Jeunes alteractivistes : d’autres manières de faire de la politique*. Paris: INJEP, Les Presses de Sciences Po.
- Ramirez, R. (2010). Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) (Ed.), Los

nuevos retos de América Latina: *Socialismo y Sumak Kawsay*. (pp. 55–76). Quito, Ecuador: SENPLADES.

Sandel, M. J. (2010). *Justice: what's the right thing to do?* (1st pbk. ed). New York: Farrar, Straus and Giroux.

Sarayaku. (2003). Manifiesto a la opinión pública. Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku). Recuperado a partir de <http://www.sarayaku.com/oil/manifiesto031024.html>

Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis. Revista Latinoamericana*, (40). Recuperado a partir de <https://polis.revues.org/10727>

Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2013a). Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *REVIBEC - Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21, 15–28.

Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2013b). El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Polis. Revista Latinoamericana*, (36). Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/9638>

Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2014). Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development? *Ecological Economics*, 101, 54–63. <http://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.02.017>

Vanhulst, J., & Elizalde, A. (2016). Los senderos bifurcados del desarrollo sostenible: Un análisis del discurso académico en América Latina. En D. Floriani & Elizalde (Eds.), *America Latina. Sociedade e Meio Ambiente. Teorias, retóricas e conflitos em Desenvolvimento* (Vol. Coleção Semeando Novos Rumos, pp. 173–218). Curitiba, Brasil: Editorial UFPR.

Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(3), 1–6.

LA COMPLEJA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL VIVIR BIEN EN BOLIVIA: DE RESISTENCIAS INDÍGENAS A POLÍTICA DEL ESTADO

Eija Maria Ranta (Universidad de Helsinki)

La importancia que parecía tener el concepto de *sumak kawsay* – el término indígena quechua del vivir bien – para algunos movimientos indígenas bolivianos me llamó la atención ya en 2001, cuando como estudiante de Antropología me involucré en temas de derechos indígenas y educación intercultural. A nivel regional vinculada con movimientos indígenas en Ecuador y Perú, la organización boliviana en la que trabajé utilizaba el concepto de *sumak kawsay* como el principio fundamental a través del cual se promovía la revalorización de las tradiciones culturales y cosmovisiones indígenas como alternativas a los discursos de desarrollo occidentales; este último incluyendo especialmente la crítica de la dominación del crecimiento económico como casi el único paradigma aceptado para el desarrollo. Principios tales como los valores comunitarios, la reciprocidad, la propiedad colectiva, el apoyo mutuo, una concepción holística del tiempo y una relación armónica y espiritual con la naturaleza, las tierras y los territorios eran representados como características de las culturas indígenas. La noción de *sumak kawsay*, a través de la cual se suponía que los pueblos indígenas podrían lograr la recuperación de su dignidad e identidad cultural, volvía a ser un concepto que entretejía todas estas características juntas.

En aquel tiempo -solamente cuatro años antes de la elección de Evo Morales, el activista sindical cocalero campesino, como el primer presidente indígena de Bolivia- fue totalmente imposible pensar que un día tan cerca estos conceptos culturales, de vivencia cotidiana indígena, se trasladarían a los fundamentos de los discursos políticos del Estado boliviano; un Estado que siempre había negado la total participación política y pleno cumplimiento de los derechos económicos y sociales de los pueblos indígenas que forman la mayoría de la población del país¹. Sin embargo, a partir de 2006 se podía encontrar las palabras del *vivir bien*² en el título del Plan Nacional del Desarrollo y en 2009 fue inscrito en la Constitución Política del Estado a través de sus múltiples variedades lingüísticas indígenas como un principio ético-moral de la sociedad boliviana.

Mis experiencias en la organización indígena y en las varias comunidades aimaras, quechuas y guaraníes me

motivaron a investigar cuáles fueron las diversas rutas por las que el concepto del vivir bien llegó a ser una política del Estado y un discurso liberador para tantos movimientos sociales e indígenas bolivianos. En lo que sigue, voy a tomar un enfoque histórico para examinar brevemente las condiciones que dieron luz al surgimiento de ideas indígenas y cómo se desarrollaron en alternativas políticas viables en Bolivia. El recorrido temporal llega hasta el comienzo del primer gobierno de Morales. Mi intención es responder a la pregunta ¿cuáles son las raíces históricas y los discursos culturales que germinaron en una agenda política por parte del Estado en torno al vivir bien? En el trabajo demostraré que la construcción histórica del vivir bien en Bolivia ha sido larga y muy compleja; ha incluido varios actores, movimientos e influencias tanto locales como globales, y ha tomado diversas rutas intelectuales y de activistas que finalmente acabaron permitiendo su transformación en una política del Estado.

La lucha por la tierra empieza

Las resistencias indígenas tienen una muy larga historia desde el colonialismo hasta los procesos contemporáneos de globalización, que voy resumiendo en los siguientes apartados. La fuente más importante de cómo va desarrollándose el discurso del *vivir bien* en Bolivia es a partir de las luchas y reivindicaciones concretas de los movimientos indígenas, mayormente ligados con las luchas por la tierra, territorio, autonomía y autodeterminación indígena. Estas luchas han tomado distintas formas durante los siglos y las décadas pasadas. Como sabemos, el colonialismo marcó el comienzo de una larga serie de conquistas de la tierra que con el paso del tiempo acabarían destruyendo definitivamente la autodeterminación de los territorios indígenas. Cuando las ideas liberales comenzaron a tomar el relevo tanto en Bolivia como en toda América Latina a mediados del siglo XIX, se empezó un proceso definitivo de la privatización de las tie-

¹ La constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) reconoce 36 nacionalidades indígenas. Incluye los quechuas (31%), aimaras (25.23%) y varios grupos minoritarios como los guaraníes, chiquitanos y mojeños (6.10 %). En total, los pueblos indígenas constituyen el 63% de la población boliviana (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2004: 104).

² En Bolivia, los discursos políticos se enfocan en el término del vivir bien, pero en Ecuador es más común hablar del buen vivir.

rras colectivas. El control comunitario de las tierras y territorios por los pueblos indígenas contravenía gravemente a las nociones liberales de los derechos individuales y de la propiedad privada. Esto marcó el comienzo de la batalla en curso entre las ideas liberales y comunitarias en Bolivia; una ola de resistencias y levantamientos indígenas que continúa aún hoy en día.

Con el objetivo de volver a conseguir arreglos indígenas autónomos, los conflictos estallaron periódicamente desde los finales del siglo XIX hasta la revolución nacionalista en 1952. Con el rápido surgimiento de las ideas socialistas en las décadas de 1920 y 1930, las luchas políticas indígenas comenzaron a mezclarse con el pensamiento político de izquierda. Uno de los primeros ejemplos de la combinación de las ideologías indígenas y marxistas entre los intelectuales bolivianos fue obra de Tristán Marof, uno de los fundadores del Partido Obrero Revolucionario, que había sido muy influenciado por el pensamiento del intelectual peruano José Carlos Mariátegui. Combinó las demandas indígenas para que las tierras fueran devueltas a las comunidades con las demandas de los trabajadores del sector minero, que abogaban por devolver el que había sido el motor de la economía boliviana al control estatal.

El levantamiento del katarismo

Durante la revolución nacionalista del 1952, los pueblos indígenas andinos fueron incorporados en el proceso de la construcción del Estado-nación a través de la reforma agraria, el sufragio universal y la educación primaria para todos y todas. El historiador Herbert S. Klein (2003) ha argumentado que, a través de la confiscación de las tierras de los hacendados por el Estado y la concesión de estas tierras a los pueblos indígenas a través de sus sindicatos campesinos, los pueblos indígenas se convirtieron en un grupo político relativamente conservador. Esta alusión hacia referencia a que, al haber logrado su objetivo político, las disputas continúas entre el gobierno y los movimientos indígenas se suspendieron por un tiempo.

La desventaja fue que se pretendió construir un Estado-nación unificado sin diferencias étnicas y culturales. Se integraron los pueblos indígenas al Estado como campesinos, productores de la tierra, y no como etnias culturalmente diversas. Una nueva ola de movimientos indígenas surgió durante los años 1960 y 1970. En su primera etapa, estos movimientos fueron

conocidos como ‘indianistas’, que justamente promovieron el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural a través del ‘culturalismo indígena’. Su mensaje principal, que también fue respaldado por algunos partidos políticos (como el Partido Indio de Bolivia, PIB, y el Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA, que en 1979 logró el primer parlamentario indígena), fue que la opresión de los indígenas era básicamente un resultado de la discriminación étnica y racial en lugar de por las relaciones de clase. En palabras de Fausto Reinaga (2001 [1970]: 54–5), un intelectual aimara cuyo libro “La Revolución India” inspiró a estos movimientos:

“El problema indio no es el problema “campesino”... El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en tierras del Tawantinsuyu³. El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad “blanca, civilizada”; el problema del indio es problema de liberación... El indio tiene que ser un hombre libre, en “su” sociedad libre.”

Las ideas de Reinaga implicaron el surgimiento de un proyecto político por la autodeterminación indígena. En 1973, un grupo de intelectuales indígenas anunció el llamado Manifiesto de Tiwanaku⁴, el primer documento que propuso públicamente la reconstrucción de la nación aimara; una nación indígena autonómica del Estado boliviano. Estos hechos iniciaron una segunda ola de los movimientos indígenas, llamada el *katarismo*; una conglomeración de grupos aimaras que al mismo tiempo se inspiraron de las consideraciones étnicas y culturales, combinándolas con las preocupaciones por las relaciones de clases sociales y con el papel del campesinado. El primer sindicato campesino independiente del Estado, que fundó en 1979 el *Centro Sindical Único de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), que hoy en día es una de las organizaciones de mayor apoyo a Evo Morales, tomó la liberación de las naciones indígenas y la creación de ‘una sociedad plurinacional’ -un hecho que se realizó por fin a través de la formación del Estado Plurinacional en la nueva constitución en 2009- en su agenda política. Raúl Prada, ex miembro la Asamblea Constituyente y ex vice-ministro del Movimiento al Socialismo (MAS), el partido de Evo Morales, me admitió la gran significación del katarismo en una entrevista sobre las fuentes de las políticas del vivir bien:

³ El Estado inca.

⁴ Tiwanaku es considerada como una civilización ancestral andina.

"Una importantísima tiene que ver con el movimiento katarista de los años setenta. Se da en un momento bastante crítico en Bolivia... De alguna manera, los aimaras, los quechuas vuelven a su memoria larga, la memoria anti-colonial; y dejan su relación paternalista con el Estado. Y desde ahí desarrollan un proyecto político-cultural que es la reconstrucción del Kollasuyu⁵ y del Tawantinsuyu. Y obviamente este proyecto político-cultural se plantea en el horizonte de una civilización alternativa... Hay allí un discurso que empieza a desarrollarse en esa época".

El flujo global de las ideas indígenas y el multiculturalismo neoliberal

Durante los años 80, las tierras y territorios indígenas empezaron a ser cada vez más amenazados y ocupados por las empresas multinacionales (de petróleo, gas natural y agroindustria) y por la creciente migración de la población campesina del Altiplano. En respuesta, la *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB)* fue fundada en 1982 como la primera organización indígena boliviana de las tierras bajas que utilizó discursos basados principalmente en asuntos indígenas y culturales. Organizaron, por ejemplo, una masiva Marcha por el Territorio y la Dignidad que unificó los pueblos indígenas de las tierras bajas y altas, por primera vez, en una lucha común para defender las tierras indígenas contra las compañías multinacionales. Como respuesta a las resistencias crecientes de los pueblos indígenas, Bolivia, como uno de los primeros países en el mundo, firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos indígenas. En el altiplano aimara, una organización similar basada en discursos indígenas culturales fue fundada en 1997: el *Consejo Nacional de Ayullus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ)*. Utilizando el concepto de suma qamaña, el equivalente aimara del concepto del vivir bien, el CONAMAQ sigue siendo el promotor más activo de esta noción tanto dentro de su propia organización como en relación a las políticas del Estado.⁶

Los discursos culturales indígenas crecieron en importancia durante la década de los 90. Un momento histórico importante para los pueblos indígenas fue la celebración de los 500 años de resistencia al colonialismo y la conquista en 1992, cuando tanto en Bolivia como en toda América Latina se movilizaron enormes campañas. En medio de las graves reestructuraciones neoliberales de la economía boliviana y el Estado, los asuntos indígenas irrumpieron también en la agenda política del Estado. En 1994, la constitución boliviana

fue reescrita y, por primera vez, se declaró a Bolivia como una "nación multiétnica y pluricultural" y se incluyó la mención de los derechos indígenas hacia los territorios y los recursos naturales y el reconocimiento de sus propios valores e identidades. Reformas del Estado incluyeron algunos aspectos multiculturales: la reforma agraria incluyó una aprobación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) especialmente para los pueblos indígenas de las tierras bajas, que coincidió con los objetivos de los movimientos indígenas por obtener autodeterminación; la reforma educativa incluyó educación intercultural bilingüe, que no solamente mejoraba la elaboración de conocimientos y epistemologías alternativas indígenas, sino que también abrió foros dentro de las organizaciones y comunidades indígenas para una movilización política en base de estas formas alternativas indígenas de pensar; y el proceso de descentralización y la Ley de Participación Popular auspiciaron el incremento de la participación política de los pueblos indígenas en niveles locales -un hecho que en pocos años trasladó a Evo Morales y a su partido político de los valles cocaleros a los foros políticos nacionales-.

Se ha sugerido que este fenómeno, denominado por el antropólogo Charles R. Hale (2002) como 'multiculturalismo neoliberal', funcionaba como un camuflaje para consolidar reformas neoliberales de privatización, dándoles una cara más humana y disminuyendo la potencialidad para conflictos sociales y políticos (Albó 2008; Gustafson 2009). Tanto la resistencia a las reformas neoliberales como las oportunidades que las reformas multiculturales dieron a los pueblos indígenas facilitaron su movilización política y un proceso de construcción de alternativas políticas propias en nombre del indigenismo.

Lo indígena como un discurso de anti-globalización

Los primeros cinco años del nuevo milenio estuvieron llenos de marchas, resistencias y conflictos. Los movimientos indígenas y campesinos se adjuntaron a los movimientos más amplios de anti-globalización. Junto con las protestas contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) en toda América Latina, los movimientos bolivianos fueron inspirados por las protestas de Seattle contra la Organización

⁵ Esa parte del Tawantinsuyu está situada en la región del Altiplano de Bolivia donde viven mayormente los aimaras.

⁶ Hasta 2011 estas organizaciones formaron parte de una alianza de cinco organizaciones indígena-campesinas promoviendo fuertemente las políticas del vivir bien dentro del gobierno de Evo Morales. Hoy en día, después de su crítica dirigida hacia los planes del gobierno de construir carreteras y extraer recursos naturales dentro de los territorios indígenas, estas dos organizaciones indígenas han comenzado a alejarse de las tres organizaciones campesinas que siguen apoyando las políticas del gobierno.

Mundial del Comercio (OMC), el establecimiento de la ATTAC (un movimiento internacional buscando alternativas al libre comercio, al neoliberalismo y a la globalización), el lanzamiento de campañas internacionales de comercio justo y alivio de la deuda y la aparición de unas nuevas iniciativas de la democracia alternativa, como el Foro Social Mundial (FSM). Los discursos y conceptos indígenas culturales ya no se referían solamente a las luchas indígenas por tierras, territorios y autodeterminación, sino que empezaron a simbolizar unas alternativas locales soberanas con las cuales se podía luchar también contra los procesos globales del comercio, de la deuda, de la privatización y del condicionamiento por parte de bancos e instituciones financieras mundiales y de actores extranjeros del desarrollo.

La llamada Guerra del Agua en Cochabamba (2001) y la Guerra del Gas (2003) en el Altiplano -dos batallas contra la privatización de recursos naturales por empresas multinacionales- reunieron a los movimientos indígenas, campesinos, trabajadores, estudiantes y activistas de anti-globalización en nombre de la soberanía nacional. El discurso de la recuperación de la soberanía nacional en contra de los actores globales enfatizó cada vez más los paradigmas del desarrollo endógeno, algo interno a Bolivia y a las culturas indígenas bolivianas. En consecuencia, se emplearon discursos culturales indígenas en las luchas contra la globalización como alternativas locales a los procesos globales -un hecho cuya manifestación fue la incorporación del concepto del vivir bien como el eje central en los planes del desarrollo cuando el gobierno de Evo Morales logró el poder político en diciembre 2005-. Las organizaciones y sindicatos como el CSUTCB, el CIDOB y el CONAMAQ, que ya por décadas habían utilizado términos indígenas como *suma qamaña* y *plurinacionalismo*, llegaron a formar parte del gobierno. Desde 2006 se empezaron los procesos de la nacionalización de hidrocarburos y la elaboración de una nueva constitución, ambos en nombre del vivir bien. Se presentaron los recursos naturales como una propiedad colectiva que guardaría la soberanía nacional en contra de las amenazas de las empresas y los bancos multinacionales. La constitución aprobada en 2009 define a Bolivia como un Estado Plurinacional; es decir, un Estado compuesto por varias naciones indígenas autónomas y una pluralidad de valores, costumbres y sabidurías. El vivir bien es un término paraguas que describe tanto las diversas culturas y maneras de vivir indígenas como las políticas nacionales promotoras de una soberanía nacional en respuesta a las políticas y condicionamientos económicos globales.

Conclusión

La noción del vivir bien ha vuelto a manifestar una alternativa al modelo del desarrollo convencional que enfatiza principalmente en el crecimiento económico y en los aspectos materiales del bienestar humano. El paradigma del vivir bien combina aspectos de las culturas indígenas -los valores comunitarios, la propiedad colectiva de tierras y territorios, la reciprocidad, el respeto y la armonía con la naturaleza- con el creciente rol del Estado tanto en el manejo y control de las fuerzas económicas de producción como en los servicios sociales. Cuando el gobierno de Evo Morales negoció internamente el contenido de su plan de desarrollo, diversas reivindicaciones históricas -las luchas de cientos de años por las tierras y territorios indígenas, el culturalismo indígena, el *katarismo indígena-campesino*, las organizaciones de la educación intercultural bilingüe y las luchas de anti-globalización- se combinaron en una propuesta internamente heterogénea y diversa: el vivir bien.

Bibliografía

- Albó, Xavier. 2008. “*Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*”. La Paz: CIPCA.
- Gustafson, Bret. 2009. “*New Languages of the State. Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*”. Durham: Duke University Press.
- Hale, Charles R. 2002. «Does Multiculturalism Menace?». *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.
- Klein, Herbert. 2003. “*A Concise History of Bolivia*”. New York: Cambridge University Press.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).2004. “*Interculturalismo y globalización. La Bolivia posible*”. Informe de Desarrollo Humano de Bolivia (IDH). La Paz: PNUD.
- Reinaga, Fausto. 2001 [1970]. “*La revolución india*”. El Alto: Ediciones Fundación Amáutica Fausto Reinaga and Imprenta Movil Graf.

DESARROLLO HUMANO, ÉTICA Y COSMOVISIÓN ANDINA

Ana Estefanía Carballo (*Universidad de Melbourne*)

Quizá el legado más importante de las últimas décadas en el campo de la ética y el pensamiento sobre desarrollo ha llegado de la mano de las discusiones sobre el ‘Buen Vivir’ (BV) que han emergido en Latinoamérica. Estas ideas han sido construidas sobre la filosofía de los pueblos originarios andinos, que promueve una cosmovisión integral de la vida basada en la co-existencia armoniosa espacial y temporal de los seres humanos y la naturaleza. Es sobre la base de estos principios que el BV ha irrumpido en el campo latinoamericano de estudios sobre el desarrollo en la última década y cuya relevancia ha tomado rápidamente dimensiones globales. Incluido en las más diversas construcciones de políticas públicas por organismos nacionales e internacionales, incluso en las constituciones de Ecuador y Bolivia, el BV -entendido también como ‘vivir bien’- se presenta como una traducción de las nociones de ‘Sumak Kawsay’ en quechua y ‘Suma Qamaña’ en aymara, que hacen referencia a la búsqueda de una ‘vida en plenitud’ (Huanacuni Manani, 2010). La búsqueda del BV reemplaza entonces a la búsqueda de progreso ilimitado, conectada con el ideal occidental de la modernidad y que ha configurado los discursos sobre desarrollo. La fuerza de estas ideas surge precisamente de su capacidad de incorporar en las discusiones dominantes sobre desarrollo nuevas dimensiones éticas y políticas, trayendo voces y consideraciones epistemológicas que han recibido limitada atención en los discursos más tradicionales.

Sin embargo, la inclusión de las ideas sobre el BV ha tomado caminos diferenciados, desde la interpretación del BV como un modelo alternativo al desarrollo¹ hasta el impulso de una vía más pragmática en la cual sus principios confluyen con los paradigmas dominantes del desarrollo. Este segundo caso resulta particularmente evidente en la emergencia de lo que Catherine Walsh ha llamado el ‘paradigma del desarrollo humano’, que incorpora elementos del BV a las ideas del desarrollo humano enmarcadas en el enfoque teórico de Amartya Sen (Walsh 2010). En su análisis sobre la evolución de las discusiones sobre BV, Walsh señala la manera en la que muchos de los elementos emergentes de la filosofía andina han sido vinculados a ideas pre-existentes sobre desarrollo, particularmente aquellas, como discutiremos más adelante, emergentes desde el paradigma del desarrollo humano (DH). Así, lejos de convertirse en la fuente

de un modelo de desarrollo ‘alternativo’, las conexiones trazadas entre las ideas del BV y el DH se enfocan en señalar sus convergencias. La vinculación de estas ideas, lejos de ofrecer un cuestionamiento profundo de las ideas de desarrollo dominantes, avanza hacia la construcción de un paradigma, ‘destinado a reforzar la continuidad de la imposición occidental, colonial y moderna’ (Walsh 2010, 17). En este proceso, la búsqueda de una idea de desarrollo en la que converjan elementos de las distintas perspectivas teóricas lleva a la construcción de paradigmas menos específicos, que tienden a cooptar ciertos aspectos de la discusión teórica y reducir su capacidad crítica.

En este artículo examinaremos específicamente la conexión entre BV y DH, explorando las consideraciones éticas que la filosofía andina trae a las discusiones dominantes sobre el desarrollo. De esta manera, establecemos una conversación entre las contribuciones de Sen, que sustentan el enfoque de DH, y las discusiones del BV. Más allá de encontrar marcos comunes entre ambos enfoques, buscaremos señalar sus distinciones y las posibilidades que éstas ofrecen para avanzar sobre las limitaciones éticas de los paradigmas dominantes del desarrollo, procurando desmantelar, en parte, las bases de la reproducción dogmática de estas ideas. En la siguiente sección exploraremos en más detalle las conexiones entre BV y DH, para luego analizar las consideraciones éticas vinculadas a la filosofía andina, particularmente aquellas asociadas con las nociones de ayllu y pachamama.

El ‘paradigma’ del desarrollo humano y la convergencia con el buen vivir

El enfoque del DH, conectado con el accionar del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y enmarcado en el marco teórico y ético desarrollado por el premio Nobel Amartya Sen, se ha convertido en el paradigma dominante de las discusiones en políticas de desarrollo². Si bien no se ha erradicado la fijación con los indicadores de crecimiento económico,

1 Ver, por ejemplo Gudynas y Acosta, 2011; Lang y Mokrani, 2011.

2 Cabe resaltar que fuera del PNUD muchas otras iniciativas, tanto académicas como prácticas, llamaban a incorporar consideraciones éticas más extendidas que la expansión del PIB u otras medidas de crecimiento económico. Por ejemplo, Paul Streeten y Frances Stewart remarcaban la importancia de considerar las ‘Necesidades Básicas Insatisfechas’, Manfred Max-Neef señalaba la importancia de enfocarnos en un ‘Desarrollo a escala humana’ y Robert Chambers y Denis Goulet reclamaban sobre la importancia de incorporar mecanismos participativos en los procesos de desarrollo. Sin embargo, las discusiones sobre desarrollo humano se han expandido a un ritmo sin par, combinando

las discusiones y políticas de desarrollo han avanzado hacia consideraciones más amplias, que buscan reflejar las múltiples dimensiones que implica el desarrollo³. Así, el lanzamiento en 1990 del primer Reporte de Desarrollo Humano marca un hito en la expansión de las consideraciones éticas del desarrollo (al menos en los discursos dominantes), que pasa a incorporar un análisis multidimensional centrado en el desarrollo de las personas y no exclusivamente en el de las economías. Este proceso puede verse claramente enmarcado en el trabajo de Sen y su enfoque de las capacidades, quien ha participado desde los inicios en el diseño de la iniciativa del PNUD.

Sen, quien ha trabajado desde la filosofía y la ética económica desde finales de la década de los setenta, nos exhorta a considerar los procesos de desarrollo más allá de las mediciones del Producto Bruto Interno de las economías nacionales. En su lugar, Sen destaca la necesidad de considerar el desarrollo como ‘un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutan los individuos’ en el que la expansión de la libertad sea vista como ‘el fin primordial y el medio principal’ del desarrollo (Sen 2000, 19, 55). Vale aclarar que la expansión de la libertad del individuo está dada por la expansión de sus capacidades, esto es, ‘las libertades fundamentales para elegir la vida que tenemos razones para valorar’ (Sen, 2000, 99). Es esta idea de la expansión de las capacidades humanas como el fin y el medio para alcanzar el desarrollo que ha transformado profundamente las consideraciones éticas sobre desarrollo, dándole un rol central a la libertad del individuo como el fin y el motor de estos procesos. Así, la decisión del PNUD de considerar el desarrollo como un proceso de ‘desarrollo de las personas, por las personas y para las personas’ (PNUD 1991, 41) puede entenderse por la inclusión de consideraciones éticas antropocéntricas. Esto es, la conceptualización del proceso de desarrollo propuesta por el PNUD avanza en la incorporación de consideraciones éticas centradas en las personas, basadas en el marco teórico propuesto por Sen, uno de los principales contribuyentes al primer Reporte de DH.

El aporte del DH radica, precisamente, en su capacidad de expandir las consideraciones éticas de los procesos de desarrollo, incorporando la libertad humana como su característica principal. El trabajo de Sen ha logrado, cuando menos, poner de relieve la importan-

tancia de entender las múltiples dimensiones de los procesos de desarrollo, restándole centralidad a las ideas de industrialización y crecimiento económico como objetivos principales de las discusiones sobre desarrollo. Así, la consolidación de las ideas de DH, tanto en el campo académico como en el de políticas públicas, ha ofrecido una oportunidad inmejorable para avanzar hacia la inclusión de principios éticos más amplios, ofreciendo una renovación conceptual de un discurso que parecía haberse estancado en un reduccionismo económico. Originalmente concebido como un aporte radical a las discusiones sobre desarrollo, en estas últimas décadas hemos sido testigos de la expansión del enfoque del DH y sus principios éticos antropocéntricos, avanzando en la conceptualización del desarrollo como un proceso centrado en las personas. La expansión del DH puede verse en sintonía con la consolidación de las ideas neo-liberales de desarrollo centradas en procesos de empoderamiento individual, de agendas de participación política y descentralización del poder. La denominada ‘revolución del DH’ por el economista Mahbub Ul Haq, uno de los referentes del PNUD, ha acompañado la consolidación de las agendas de desarrollo participativo que combinan una expansión de la ‘agencia’ de los individuos tanto a nivel político como económico. Así, junto a la creación de nuevos mecanismos de consulta y participación ciudadana, el DH aparece asociado a las ideas de ‘entrepreneurship’ que consolidan la expansión de los mecanismos de mercado como mecanismo de empoderamiento individual.

En América Latina, las ideas de DH han confluido en los últimos años con las propuestas emergentes del BV, contribuyendo a establecer lo que Walsh denomina ‘paradigma del desarrollo humano’, como señalamos anteriormente. Así, el diálogo entablado entre ambas perspectivas teóricas tiene lugar desde la búsqueda de consenso. Más que señalar diferencias, se acentúan los acuerdos, los elementos comunes, indicando la manera en que ambas perspectivas se fortalecen y complementan una a otra. A modo de ejemplo, podemos observar numerosas iniciativas de políticas públicas de los gobiernos de la región, así como de los programas de desarrollo de las agencias internacionales, que vinculan de manera directa la perspectiva ética del DH con elementos de los aportes indígenas en las discusiones sobre el BV. En esta línea se encuentran las iniciativas y reportes del PNUD en Ecuador y Bolivia, que buscan incorporar las consideraciones del BV en su enfoque regional, señalando, por ejemplo, que ambas perspectivas comparten un ‘horizonte normativo’ en su conceptualización del de-

muchas de las críticas existentes en su propuesta de un desarrollo centrado en las personas y permitiendo una medición del desarrollo enfocada en la multidimensionalidad con la construcción del Índice de Desarrollo Humano. He discutido sobre este proceso en otras ocasiones (Ver, Carballo 2016).

³ Para un análisis histórico de la evolución del concepto de desarrollo, ver Rist (2008).

sarrollo⁴. De manera similar, los Planes Nacionales para el Buen Vivir de Ecuador incluyen menciones específicas al trabajo de Sen en su análisis de la expansión de las capacidades humanas para el desarrollo (SENPLADES 2009; SENPLADES 2013).

Dado el nivel de expansión que las ideas de DH han alcanzado en el campo político y académico, las iniciativas que buscan consensuar estas ideas tan extendidas en las discusiones dominantes con aquellas alternativas emergentes desde la filosofía indígena latinoamericana deben, en parte, ser celebradas. La incorporación de nuevas voces al debate ético sobre el desarrollo -en particular, las voces de los movimientos indígenas del Sur global históricamente silenciadas- es, sin duda, un gran paso. Sin embargo, resulta indispensable que la búsqueda de consenso no avance en el establecimiento de un paradigma de desarrollo que, lejos de ser modificado sustancialmente, se convierte en el centro de un proceso de cooptación y despolitización de proyectos políticos alternativos. Así, resistir la urgencia por incorporar y establecer dinámicas consensuadas en las discusiones teóricas sobre el desarrollo, consolidando los aspectos coincidentes entre ambas perspectivas, nos presenta la posibilidad de repensar procesos alternativos de desarrollo, expandiendo las consideraciones éticas por encima de los límites demarcados por las ideas dominantes. Inclusión de debates que en parte debe ser celebrada.

El ayllu y la pachamama como ejes de la ética biocéntrica

En las últimas décadas, la recuperación de las epistemologías y saberes de la filosofía andina, junto con la consolidación política de los movimientos indígenas que han acompañado a la emergencia del BV, han contribuido a una profunda revitalización del debate sobre el desarrollo en la región. Lo que Xavier Albó llamó en 1991 ‘El retorno del Indio’, señalando la recuperación en la escena política de los movimientos sociales, las tradiciones y cosmovisiones indígenas, ha traído consigo una agenda de demandas políticas, sociales y económicas sistemáticamente postergadas en las democracias segregadas de la región. Quizás precisamente porque tradicionalmente estas ideas y tradiciones indígenas han sido concebidas como ‘incompatibles con la civilización y el desarrollo’ (tal y como las inculpara en 2004 el premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa), su incorporación en las discusiones sobre desarrollo ha generado una oportunidad única para cuestionar la validez de los ideales universales de la modernidad. Trascendiendo

esta condición de ‘pasado y barbarismo’, como señala Robert Albro (2006)⁵, en las que tradicionalmente se ha encasillado las ideas y tradiciones indígenas, las discusiones sobre el BV han entablado un diálogo de saberes que permite cuestionar las consideraciones éticas del DH. Éstas han permitido avanzar en la recuperación de un proyecto político emancipador en el campo del desarrollo, de la mano de la inclusión de consideraciones biocéntricas y comunitarias que exceden los estrechos límites éticos del DH, como discutiremos a continuación.

Uno de los elementos más importantes que las ideas sobre BV han traído a las discusiones de desarrollo es precisamente la centralidad de la dimensión comunitaria necesaria para entender lo que la ‘vida en plenitud’ implica. En su vinculación con la filosofía indígena, las ideas del BV han sido elaboradas sobre las nociones de Sumak Kawsay o Suma Qamaña, también presentes en otros lenguajes indígenas, que se refieren, como ya hemos mencionado, a la búsqueda de una ‘vida en plenitud’ más que a una búsqueda de progreso ilimitado (Huanacuni Mamani, 2010). Esta vida en plenitud sólo es posible, en la cosmovisión andina, dentro de una comunidad enraizada en un territorio. La noción de ‘territorio’, más que ofrecer una consideración exclusivamente espacial, se encuentra aquí construida sobre la idea de que existe una conexión entre los seres humanos, el territorio y la naturaleza, intrínseca a la idea de la buena vida. La comunidad, entonces, se convierte en un ente multidimensional, cuyos diferentes aspectos se encuentran íntimamente relacionados en lo que se denomina ayllu, poniendo de relieve los principios éticos colectivos en el análisis del desarrollo.

El *ayllu* hace referencia a la forma básica de organización social comunitaria prevalente en los pueblos originarios andinos y nos permite entender la importancia de la dimensión colectiva en las discusiones del BV, así como su conexión con la naturaleza o *pachamama*. En la visión integral de la vida que ofrece la cosmología andina, tanto los seres humanos como el territorio y la *pachamama* son parte del *ayllu*, la comunidad donde la ‘vida en plenitud’ puede ser alcanzada. Así, ambos conceptos se convierten en instrumentos fundamentales para expandir las consideraciones éticas del DH, avanzando desde la ética antropocéntrica que domina el entendimiento del desarrollo centrado

⁴ Ver, por ejemplo, los informes sobre Desarrollo Humano en Bolivia (PNUD, 2010) o los reportes de iniciativas de economía solidaria, microfinanzas y ciudadanía intercultural (PNUD, 2012; PNUD, 2013; Programa de Pequeñas Donaciones, 2012).

⁵ Aníbal Quijano y Arturo Escobar, por ejemplo, nos señalan la oportunidad única que estas discusiones representan para avanzar en la des-colonización del conocimiento (ver Quijano, 2014; Escobar, 2010).

en las personas hacia una ética biocéntrica, enmarcada en una ontología relacional.

La existencia del ayllu como forma de organización social puede rastrearse a tiempos precolombinos, vinculada a principios de participación política, servicio y propiedad comunitaria específica. El ayllu ha sido objeto de numerosos estudios, ya sea por su particular forma de articulación territorial y espiritual como por sus formas de organización administrativas y políticas⁶. Si bien la noción del *ayllu* y sus diversas formas de organización han cambiado a través del tiempo, su centralidad en la cosmovisión andina debe entenderse por el enorme poder y capacidad evocativa que aún mantiene, resistiendo como una institución social autóctona que pone de relieve la trascendencia de la ética comunitaria por encima del individualismo liberal. Para algunos intelectuales indígenas, el ayllu debe considerarse como la “semilla” de donde germinó la civilización y la estructura política andina, cuya existencia ha permitido desarrollar formas políticas de resistencia a la democracia liberal⁷. Así, la transformación y persistencia del *ayllu* a través de los siglos tiene un valor que va mucho más allá del anecdótico, de la reproducción de un patrón cultural peculiar de organización social, y sirve como un sitio de resistencia política, geográfica e imaginaria, un espacio desde el cual es posible re-pensar los procesos de desarrollo. En la noción de ayllu, la separación entre seres humanos y naturaleza se vuelve mucho más difusa: la naturaleza es ontológicamente indivisible e inseparable de la de los seres humanos. La ‘vida en plenitud’ ocurre dentro del ayllu e implica a una coexistencia armoniosa temporal y espacial de los seres humanos con la pachamama, la naturaleza.

Por el contrario, en el enfoque de DH, las ideas de protección de la naturaleza están conectadas con la promoción de la sustentabilidad. En las discusiones sobre DH, la necesidad de promover un desarrollo ‘sostenible’ aparece vinculada a la necesidad de garantizar que las generaciones futuras tendrán la misma oportunidad de disfrutar de la expansión de su libertad que las generaciones que le precedieron (Sen, 2010, 248–252). Así, las consideraciones sobre la protección de la naturaleza dentro del enfoque de DH están dadas principalmente por su importancia instrumental en asegurar la expansión de la libertad de las personas, tanto de las generaciones actuales como de las futuras. El desarrollo está centrado exclusivamente en el individuo, y la protección de la naturaleza sólo se entiende en función de éste. De manera similar, para Sen, la expansión de la libertad de las personas, fin y

motor del desarrollo, se realiza a nivel individual y las consideraciones de la vida comunitaria permanecen limitadas a su importancia instrumental en la expansión de las capacidades del individuo. Sen es consciente de que los procesos de expansión de las capacidades se producen en contextos sociales. Como tal, la comunidad tiene un rol central en asegurar o limitar esta expansión. Sin embargo, este rol no deja de ser instrumental: la comunidad toma relevancia, en la visión del DH, en tanto y en cuanto resulta instrumental para la expansión de las libertades o las capacidades individuales⁸. Así, tanto el análisis de la naturaleza como la importancia de las consideraciones comunitarias en el enfoque del DH resultan sustancialmente diferenciadas de aquéllas sobre las que se construye la noción de BV.

A modo de conclusión

De esta manera, más allá de las conexiones iniciales que se han trazado entre las ideas del BV y el DH, es importante señalar sus distinciones, desmantelando así la construcción del paradigma de DH sobre el que nos advertía Walsh. La distinción entre estos dos enfoques radica precisamente en los distintos principios éticos sobre los que se construye la idea de desarrollo como ‘expansión de las libertades reales de las personas’ o como ‘buen vivir’. El BV se encuentra asentado sobre principios éticos comunitarios, visibles en la existencia del ayllu como principio rector de la vida colectiva que pone en evidencia su relación integral con la naturaleza. El buen vivir requiere, como lo señala Eduardo Gudynas, de un ‘giro biocéntrico’, que pase de una ética centrada en el antropocentrismo a una valoración integral de la vida en comunidad, donde la naturaleza sea considerada parte intrínseca de esta comunidad, tal como los seres humanos (Gudynas, 2009). Sin embargo, vale la pena señalar que esto no implica caer en un reduccionismo ecológico simplista en el cual la naturaleza se convierte en un elemento ‘intocable’. El giro biocéntrico requiere, sencillamente, que las decisiones sobre el uso de los recursos naturales para la reproducción de la vida sean tomadas en un marco ético que asigne y reconozca el valor intrínseco de la naturaleza, más allá de

6 Por ejemplo, el antropólogo John Murra (2002) se interesó en los principios de propiedad colectiva y manejo ecológico de lo que llamó un ‘archipiélago vertical’, haciendo referencia a que un mismo ayllu se extendía sobre diversas regiones ecológicas (selváticas, montañosas, etc). Por otra parte, los principios de propiedad comunitaria del ayllu han sido centrales para el establecimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) en el proceso de Titulación de tierras en Bolivia (ver Crabtree y Chaplin, 2013).

7 Ver, por ejemplo, Choque y Mamani, 2001; Rivera Cusicanqui, 1990; Rivera Cusicanqui, 2010.

8 La discusión de las dimensiones colectivas del proceso de desarrollo en el trabajo de Sen ha sido objeto de numerosas críticas, que señalan que el enfoque de DH permanece enmarcado en una ética individualista. Para un resumen de esta discusión, ver Robeyns, 2005; Alkire, 2008.

su valor instrumental para el desarrollo humano.

En la cosmovisión andina que ha dado origen a las discusiones del BV, el ayllu y la pachamama representan elementos fundamentales, conectados íntimamente, que muestran un horizonte normativo mucho más amplio que el señalado por el enfoque del DH. Entender, entonces, la importancia de estas nociones nos permite reflexionar sobre los límites de las consideraciones éticas antropocéntricas para las discusiones sobre desarrollo. Si entendemos, como en la cosmología andina que dio origen a las discusiones sobre el BV, que el desarrollo implica la búsqueda de la ‘vida en plenitud’, entonces resulta imprescindible asumir que es necesario que éste deje de estar centrado exclusivamente en las personas, para pasar a estar centrado en una ética biocéntrica, que asegure la reproducción de la vida de los seres humanos y de la naturaleza.

Bibliografía

- Albó, Xavier. 1991. “El Retorno Del Indio.” *Revista Andina* 9 (2): 299–346.
- Albro, Robert. 2006. “The Culture of Democracy and Bolivia’s Indigenous Movements.” *Critique of Anthropology* 26 (4): 387–410.
- Alkire, Sabina. 2008. “Using the Capability Approach: Prospective and Evaluative Analyses.” In *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, edited by Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash, y Sabina Alkire, 26–50. New York: Cambridge University Press.
- Carballo, Ana Estefanía. 2016. “Pensando El Desarrollo: Una Genealogía Latinoamericana.” In *Pluralismo Y Multiculturalidad En América Latina En Tiempos de Globalización*, edited by J.L.; Luna Bravo, Adrián Beling, y A.M Bonet de Viola. Buenos Aires: FLACSO - Gramma Ediciones.
- Choque, María Eugenia, y Carlos Mamani. 2001. “Reconstitucion Del Ayllu Y Derechos de Los Pueblos Indigenas: El Movimiento Indio En Los Andes de Bolivia.” *The Journal of Latin American Anthropology* 6 (1): 202–24.
- Crabtree, John, y Ann Chaplin. 2013. Bolivia: *Processes of Change*. London and New York: Zed Books.
- Escobar, Arturo. 2010. *Una Minga Para El Postdesarrollo: Lugar, Medio Ambiente Y Movimientos Sociales En Las Transformaciones Globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Gudynas, Eduardo. 2009. “La Dimensión Ecológica Del Buen Vivir: Entre El Fantasma de La Modernidad Y El Desafío Biocéntrico.” *Revista Obets* 4: 49–53.
- Gudynas, Eduardo, y Alberto Acosta. 2011. “El Buen Vivir Mas Allá Del Desarrollo.” *Qué Hacer* 181: 70–81.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, Políticas, Estrategias Y Experiencias Regionales Andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Lang, Miriam, y Dunia Mokrani, eds. 2011. *Más Allá Del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Murra, John. 2002. *El Mundo Andino: Población, Medio Ambiente Y Economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PNUD. 1991. *Desarrollo Humano: Informe 1991*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - Tercer Mundo Editores.
- . 2010. Informe Nacional Sobre Desarrollo Humano En Bolivia 2010: *Los Cambios Detrás Del Cambio*. La Paz: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- . 2012. Ecuador: *Economía Y Finanzas Populares Y Solidarias Para El Buen Vivir*. Quito: United Nations Development Program.
- . 2013. Ciudadanía Intercultural: *Aportes Desde La Participación Política de Los Pueblos Indígenas En Latinoamérica*. Edited by Ferran Cabrero, Álvaro Pop, Zully Morales, Mónica Chuji, y Carlos Mamani. New York: United Nations Development Program.
- Programa de Pequeñas Donaciones. 2012. *Nuestro Biocorredores Para El Buen Vivir*. Quito: United Nations Development Program.
- Quijano, Aníbal. 2014. “‘Bien Vivir’ : Entre El ‘desarrollo’ y La Descolonialidad Del Poder.” In *Cuestiones Y Horizontes : De La Dependencia Histórico-Estructural a La Colonialidad/descolonialidad Del*

Poder, 848–59. Buenos Aires: CLACSO.

Rist, Gilbert. 2008. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. Third. London and New York: Zed Books.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1990. “Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí.” *The Journal of Development Studies* 26 (4): 97–121.

———. 2010. *Oprimidos Pero No Vencidos*. 4th Edición. La Paz: WA-GUI.

Robeyns, Ingrid. 2005. “The Capability Approach: A Theoretical Survey.” *Journal of Human Development* 6 (1): 93–117.

Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo Y Libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.

———. 2010. *The Idea of Justice*. London and New York: Penguin Books.

SENPLADES. 2009. Plan Nacional Para El Buen Vivir 2009-2013: *Construyendo Un Estado Plurinacional E Intercultural - Versión Resumida*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo de la República del Ecuador.

———. 2013. *Buen Vivir: Plan Nacional 2013-2017*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo de la República del Ecuador.

Vargas Llosa, Mario. 2004. “Palabras de Clausura.” In *Las Amenazas a La Democracia En América Latina: Terrorismo, Neopopulismo Y Debilidad Del Estado de Derecho*, 123–30. Rosario: Editorial Amalevi.

Walsh, Catherine. 2010. “Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (de) Colonial Entanglements.” *Development* 53 (1): 15–21.

EL BUEN VIVIR Y LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

Patricio Carpio (Universidad de Cuenca-Ecuador y Fundación OFIS-Ecuador)

1. Deconstrucción de la noción de desarrollo

El desarrollo representa una de las categorías sociales y políticas con mayor capacidad adaptativa a los cambios que las sociedades han experimentado desde el fin de la segunda guerra mundial hasta nuestros días. La base de su entendimiento está en la modernización de las sociedades bajo el modelo occidental capitalista, asumiendo que individuos y sociedades deben trábarse en procesos económicos en infinita espiral de acumulación y consumo, reduciendo la realización de las personas a una búsqueda obsesiva de éxito a través de tener siempre más.

Desde sus orígenes a finales de los años cuarenta, y desde los Estados Unidos se diseña la noción de “desarrollo” como estrategia geopolítica, ésta adquiere un carácter misional: el “compromiso” de los países autodenominados desarrollados para “ayudar” a los países y sociedades con dinámicas económicas y socioculturales diferentes (básicamente ex colonias) para que se modernicen, es decir adopten la vía del desarrollo, o, en otras palabras, se inyecten de la lógica capitalista. El paradigmático discurso del presidente de EE.UU Harry Truman en 1949 representa en esta línea la metamorfosis del eurocentrismo y la colonialidad del poder al campo del desarrollo¹.

La tosquedad neocolonial del enfoque de desarrollo tempranamente es cuestionada por su énfasis económico (más no por su orientación evolucionista), lo cual lleva a ensayar una serie de propuestas con pretensiones de integralidad: Amartya Sen aboga por ubicar al ser humano en el centro de las preocupaciones del desarrollo, dando importancia a las libertades políticas, la educación, la cultura y el rol de la mujer como elementos ineludibles de las políticas de desarrollo. En esta perspectiva se sumarán los aportes de Manfred Max Neef y Antonio Elizalde con “el desarrollo a escala humana”, donde se enfatiza en las necesidades humanas y los satisfactores.

Naciones Unidas planteará como opción su denominado “Desarrollo Sostenible”, el mismo que pone atención en la relación de las actividades económicas con los recursos naturales, afirmándose en la urgencia

de valorar la capacidad de carga de los ecosistemas y las posibilidades de reproducción de sus ciclos naturales, los mismos que, al ser rebasados, repercutirían como riesgo de continuidad de la propia especie humana. El desarrollo sostenible sigue siendo un paradigma reivindicado por Naciones Unidas, que lanzó ya la campaña “Objetivos de Desarrollo Sostenible” hasta el 2030.

El desarrollo local, que surge como propuesta en varios países europeos (Francia, Italia, España entre los años setenta y ochenta) pretende ubicar el desarrollo a nivel de espacios geográficos consolidados por identidades colectivas, historias compartidas y procesos económicos articulados, otorgando protagonismo a los actores del territorio y su capacidad de conformar redes para animar el desarrollo y darle competitividad con recursos propios. En América Latina, esta corriente ponía énfasis en la participación ciudadana, la democracia, la descentralización y las culturas como elementos claves para el mejoramiento socio-económico de dichos espacios. Se habla también de “etnodesarrollo” (1980-1990) como una opción que pone en el centro de la gestión las culturas locales y originarias, desde las cuales se definirían los objetivos, programas y proyectos orientados a su autodesarrollo. Las críticas radicales que plantean otra perspectiva de desenvolvimiento de las sociedades se sustentan en la negación del desarrollo desde al menos dos perspectivas: desde la economía ecológica y desde lo político-cultural.

Desde la economía ecológica, la teoría del decrecimiento o postdesarrollo se plantea la contradicción entre un planeta finito y un modelo de producción-consumo infinito². Implicaría la no sostenibilidad del modelo de crecimiento y desarrollo capitalista, cuya lógica es absorber en sus procesos productivos, incrementalmente, los recursos de la naturaleza, de tal manera que el ecosistema global no tendrá en breve capacidad de activación, tanto porque sus diferentes encadenamientos ecológicos han sido quebrantados como por el saturamiento de sumideros y desechos.

1 Ver discurso completo en: <http://adeptushispanustranscriptorum.blogspot.com/2014/08/primer-discurso-inaugural-de-harry-s.html>.

2 El postdesarrollo toma cuerpo desde los años 90, aunque sus antecedentes vienen desde la década del 60 con las teorías del decrecimiento..

Desde la perspectiva política-cultural, en la periferia del mundo, en las voces de los pueblos originarios, resurge la filosofía ancestral del Sumak Kawsay andino-amazónico proponiendo la recuperación de las relaciones primordiales entre los humanos y la naturaleza a partir de abandonar el modelo de organización capitalista y recuperar otros sentidos vitales que permitan garantizar la vida entera para pueblos y sociedades a través de la cooperación, solidaridad, reciprocidad, participación, trabajo en cooperación y vida en comunidad.

Así, el Sumak Kawsay tiene como referencia el modo de vida andino: “(...) el Sumak Kawsay es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitario y es aplicable solo en este sistema” (Maldonado, 2014); así, el Sumak Kawsay es original y válido en un contexto socio cultural y socio-ecológico concreto, a diferencia del Buen Vivir tal como lo explicaremos a continuación.

2. El Buen Vivir

A inicios de la primera década del nuevo milenio, surgen ideas y planteamientos en torno al Buen Vivir; se sustentan en una dialéctica de crítica y negación al desarrollo convencional y de la conjugación de propuestas alternativas como las del posdesarrollo, de los movimientos sociales anti-sistémicos y de la filosofía andina del Sumak Kawsay y cuya primera sistematización se plasma en la Constitución ecuatoriana del 2008.

El siguiente cuadro, muestra la matriz de los nutrientes epistemológicos y teóricos del Buen Vivir.

A partir de esta síntesis dialéctica, sostendemos que el Buen Vivir implica la construcción de un sistema complejo de correspondencias e interacciones de las sociedades humanas, tanto con su entorno socio-ambiental como entre sus miembros y con otras sociedades, en un marco de interculturalidad, convivencia recíproca y equilibrio, armónico, dinámico e inclusivo. El Buen Vivir así entendido es una categoría sistémica, concreta y total; abarca todos los ámbitos de la vida en sociedad y envuelve en su perspectiva el ecosistema del cual los humanos somos parte constitutiva y unidad indisoluble de vida. Representa un proceso de sistematización de alternativas a la crisis civilizatoria que vive la humanidad y en particular a la crisis de la noción de desarrollo; se asume como un proceso en construcción de validez contextual y no universal, diverso y flexible y nada dogmático ni acabado (Acos-

ta, 2012; Carpio, 2015).

Esta comprensión holística del Buen Vivir, sin embargo, tampoco tiene pretensiones de marcar un punto terminal de elaboración teórica; por el contrario reconocemos otras posturas, cuyos énfasis están centrados en las relaciones ambientales (Gudynas, 2011), o étnico-culturales (P. Dávalos, A. Oviedo, F. Huancuní, L. Macas y otros). Los primeros bajo la preocupación de la preservación de los ecosistemas y los segundos bajo la preocupación de la preservación de pueblos y nacionalidades ancestrales. Estas legítimas preocupaciones también están presentes en los cuatro puntos cardinales, y diferentes pueblos del mundo luchan contra la arremetida capitalista y claman por ubicar en la mesa civilizatoria elementos que garanticen la vida plena.

Encontramos también otros entendimientos del concepto de Buen Vivir fundamentalmente en el discurso gubernamental ecuatoriano, donde se habla indistintamente de desarrollo, desarrollo sostenible, Sumak Kawsay y Buen Vivir. Eclecticismo que justifica políticas públicas diametralmente opuestas al Buen Vivir, tal como lo exponemos aquí; un claro indicador de

PARADIGMAS	ELEMENTOS PARA EL BUEN VIVIR
Desarrollo sostenible	Lo ambiental como parte de la agenda del desarrollo. Búsqueda de articulación tridimensional con aspectos económicos y socio culturales
Desarrollo Humano	Inclusión de nuevas variables en la comprensión del desarrollo: necesidades, libertades, capacidades, empoderamiento social, género, cultura, ambiente.
Desarrollo Local	Concertación de actores locales; territorialización del desarrollo; descentralización; planificación local a partir de recursos endógenos.
Postdesarrollo	Límites al crecimiento; teorías del decrecimiento; anti-extractivismo
Movimientos sociales	Luchas anti-sistémicas; ecofeminismo, ecología de los pobres, otras economías; interculturalidad y unidad en la diversidad. Participación social, ciudadana y política.
Sumak Kawsay	Principio de integralidad entre seres vivos y la perspectiva de unidad con el ser humano, naturaleza superando el antropocentrismo occidental; principios de economía solidaria y reciprocidad. Identidad cultural. De-colonialidad.

Elaboración: Carpio (2015).

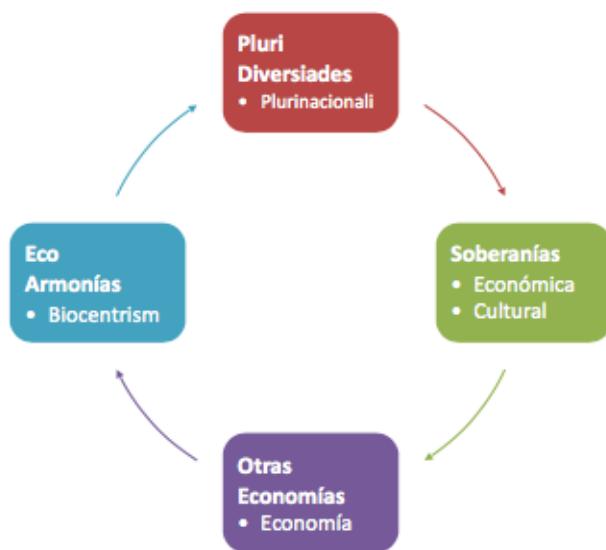
esto es la decisión del Presidente Correa de entregar ingente naturaleza a las transnacionales extractivistas en áreas patrimoniales universales como el Parque Nacional Yasuní y otros bajo el justificativo de combatir la pobreza.

Partes integrantes del Buen Vivir

Aceptando que el Buen Vivir constituye un sistema complejo de interacciones entre múltiples elementos, cuya integración y acoplamiento genera una dinámica positiva e incluyente de armonías para la realización de colectividades humanas en sustentabilidad y en compatibilidad con el equilibrio de ecosistemas, la tarea es explicar cuáles son las partes integrantes motrices y cuáles sus funciones dentro del sistema.

Proponemos el Buen Vivir como un sistema integrado por un conjunto de Pluri-diversidades, de Soberanías, de Eco-armonías y otras Economías, cada cual a su vez constituido por dimensiones e indicadores específicos y con capacidad operacional en políticas, planes, programas y proyectos. La organización interactiva y sistemática de estos elementos marcará una lógica original de una sociedad en transición poscapitalista:

PARTES INTEGRANTES DEL SISTEMA DEL BUEN VIVIR



Elaboración: Carpio (2015).

Este conjunto de elementos estructurantes del sistema del Buen Vivir implica un reordenamiento estructural en la organización de la sociedad: desde la construcción de un Estado Plurinacional de derechos (humanos, colectivos y de la naturaleza) en el marco de una democracia participativa y organizada por autonomías territoriales, con soberanía a todos los niveles y basada en el desarrollo de otras economías orientadas a las necesidades humanas y el bienestar,

sin explotación del trabajo ni alteraciones sistémicas a la naturaleza.

En esta contribución nos centraremos en “otras economías” y particularmente en la economía social y solidaria.

3. El Buen Vivir y la Economía Social y Solidaria

Como elemento sustancial del Buen Vivir, debe considerarse el sistema económico, matriz de toda la actividad humana productiva y que relaciona la supervivencia humana y la supervivencia del ecosistema con su capacidad para ofrecer acogida.

Tal vez la dimensión económica resulta la más compleja en el sistema del Buen Vivir, tanto en su conceptualización como en su aplicación práctica por las interacciones y enraizamientos en el modelo de crecimiento económico y en general dentro del sistema capitalista globalizado en el cual nos desenvolvemos. Plantearse otras economías dentro de este sistema resulta el reto central de una revolución que implique cambio de paradigma. Coraggio (2011) y Acosta (2012) por esto prefieren hablar de economías en transición hacia un mundo poscapitalista. Desestructurar las relaciones capitalistas de producción resulta ciertamente un proceso altamente complejo y que requeriría un conjunto de procesos convergentes en la escala global; sin embargo, potenciar economías como la denominada social y solidaria, cuyas bases tienen más sustento en la satisfacción de necesidades y en intercambios justos que en la maximización de valor y acumulación capitalista, es una vía adecuada para avanzar hacia economías alternativas próximas al Buen Vivir.

Estas economías deben estar directamente relacionadas con el entorno ambiental, con las necesidades de la población, deben apuntar a la soberanía y seguridad alimentaria; no pueden ser mecanismos de enriquecimiento de unos a costa del trabajo de otros, ni estar organizada por intereses transnacionales ni en la producción (monocultivos, semillas y transgénicos) ni en la comercialización, dependientes de imposiciones de la agroindustria.

La nueva economía debe solventarse en la organización de productores que asumen patrones organizacionales, de producción, de tecnología, de agregación de valor y comercialización desde un enfoque cooperativo, solidario, justo, sustentable y en función de necesidades de la población.

En el Buen Vivir, se pretende desarrollar una economía social y solidaria alternativa al maldesarrollo global, el mismo que está caracterizado, entre otros aspectos, por la crisis ambiental, el extractivismo transnacional de base depredadora, la violencia estructural y la pobreza en la escala mundial (Tortosa, 2011), y éste es el escenario donde fermentan otras economías, que constituyen señales sobre rutas diferentes al modelo vigente, como determinadas prácticas campesino-indígenas de solidaridad, cooperación y reciprocidad ligadas al Sumak Kawsay, y que se mantienen con determinados sincretismos y simbiosis con la economía de mercado; otras referencias constituyen sistemas de intercambios urbanos, comercio justo, finanzas populares, economía del cuidado o feminista, que tienen vigencia en escalas familiares, comunitarias y locales; se consideran también referencias válidas determinadas propuestas del desarrollo endógeno local que a partir de asociatividades para la producción y comercialización, buscan potenciar territorios basándose en recursos locales.

La economía social y solidaria marca una racionalidad diferente a la economía convencional capitalista, pues pretende garantizar la calidad de vida de las personas, familias, comunidades y sociedad en general hoy y sosteniblemente en el futuro sin sacrificar los sustentos que ofrece la naturaleza ni coartar el despliegue de las libertades y capacidades de los seres humanos, es decir en sintonía con los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, característica que afirma su sentido orientacional: no pretende la acumulación de capital como meta de la actividad y organización económica, sino la suficiencia a partir de relaciones de cooperación y complementariedad y el ejercicio de la solidaridad (Acosta, 2012).

La pregunta que surge es entonces ¿con quién se solidariza este tipo de economía? Coraggio responde que es solidaria porque no se sustenta en la competencia, sino en la colaboración mutua; no se centra en intereses privados, sino en los de la comunidad y la naturaleza, ubicando sus capacidades para resolver necesidades sociales en contextos más amplios y complejos (Coraggio, 2011).

Estas otras economías no obedecen a modelos o esquemas organizacionales normados o instituidos, pues representan formas consuetudinarias o espontáneas que van surgiendo en contextos diversos de acuerdo a situaciones concretas; es decir, toman forma para responder a necesidades de un colectivo optimizando el

trabajo sin que medie el capital y su relación esencial: la obtención de plusvalía a través de la explotación del trabajo. El capital puede estar presente, y puede ser necesario, pero castrado de su esencia y sustituido por la cooperación y la redistribución; en definitiva es una economía que se sustenta en el trabajo y no en el capital.

La economía social y solidaria en el sistema del Buen Vivir busca abrir los espacios para cubrir toda la sociedad. Es desde la visión convencional del desarrollo, la cooperación y las élites económicas y políticas que se impulsa esta perspectiva como paternalista, clientelar y asistencialista, orientada hacia los sectores populares a través de planes, programas o proyectos de matriz funcional a los circuitos del capital.

En la constitución ecuatoriana se define al sistema económico como social y solidario y sus relaciones con las formas organizativas de la economía: pública, privada, popular y solidaria que incluye el sector cooperativista, asociativo y comunitario. Señala que su objetivo es buscar un equilibrio entre Estado, naturaleza y mercado y se plantea como fin último el Buen Vivir (Constitución del Ecuador, 2008, art. 283).³

Plantearse está lógica para la economía es enfrentar varios de los aspectos para los que el crecimiento económico y el neoliberalismo como modelo de producción y consumo no tienen respuestas, como las siguientes perspectivas:

- La sustentabilidad: el impulso de procesos económicos en subordinación y relación a la armonía con los ecosistemas y sus ciclos ecológicos y de reproducción, tal que no violentemos su vocación y capacidad para acoger la actividad humana.
- La satisfacción: está centrado en la satisfacción de necesidades en base al trabajo colaborativo de quienes se involucran en los procesos productivos.
- La equidad: para combatir la explotación, el desempleo y la pobreza a través de emprendimientos productivos asociativos, familiares, comunitarios, de pequeña y mediana escala; con involucramiento de jóvenes y mujeres.
- La articulación: con encadenamientos productivos desde el productor hasta las otras formas de

³ Artículo 283: “El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.”

economía, incluyendo la empresarial y la pública. Se promueve desde las esferas locales para satisfacer necesidades de mercados locales y regionales. Se vincula selectivamente según las posibilidades y potencialidades al mercado nacional y mundial. Establece relaciones de reciprocidad a nivel urbano-rural.

- Soberanías: requiere de soberanía territorial para decidir desde los Gobiernos locales conjuntamente con los productores qué se produce, en dónde y para quiénes; que respete tierras y territorios de pueblos ancestrales; soberanía cultural para determinar, en relación con la soberanía alimentaria, una producción sustentada en la identidad territorial, valores tradicionales, geoplasmas locales y nativos en contra de semillas transgénicas y certificadas.
- Institucionalidad: para el fomento de estas economías a través del dialogo de saberes, el apoyo tecnológico y financiero, el desarrollo de redes de comercialización y la implementación de infraestructuras de soporte a la producción.
- Producción limpia: sin contaminantes tóxicos y con procesos de reciclaje que eliminan el exceso de desperdicios, así como el uso de energías alternativas y renovables.
- Participación y democracia: requiere de apertura y creatividad política para involucrar a todos los actores de un territorio en un diálogo para la cooperación y la determinación de objetivos de largo plazo en un territorio, con organizaciones de productores con capacidad de incidencia y de propuesta para la planificación y diseño de políticas públicas concertadas.
- Considera las necesidades locales, de las regiones y del país sin descartar los vínculos potenciales con el mercado internacional.
- Contempla indicadores de una relación de equilibrio entre economía y ambiente, así como el desarrollo de tecnologías sustentables y accesibles para la mayoría de productores y productoras

En esta esfera, las tensiones y la pugna de intereses de clase son más evidentes: una de las políticas centrales del actual gobierno ecuatoriano está orientada al “cambio de la matriz productiva”, cuyo objetivo estratégico es desarrollar la industria nacional para sustituir importaciones, en alianza con el gran capital nacional y transnacional, tal cual otros gobiernos desarrollistas se han propuesto, política que claramente excluye a la pequeña producción en manos de campesinos e indígenas, a los cuales se les somete a fuertes presiones para integrarlos a los sistemas formales del mercado capitalista, otra vez en contravía al Buen Vivir.

Otro elemento para viabilizar la economía social y solidaria es que ésta requiere de un gran diálogo entre los actores involucrados para diseñar un camino adecuado para la mayoría de la población, donde gobiernos locales, en alianzas con organizaciones de productores y productoras, determinen las necesidades concretas para impulsar las condiciones necesarias para mejorar la producción, como tecnologías limpias, riego, acceso a mercados, según las condiciones de cada localidad.

Así, la viabilidad del Buen Vivir y la economía social y solidaria sólo tendrá cabida si es impulsada conjuntamente desde la sociedad con los diferentes niveles de gobierno, lo cual implica aún tareas pendientes de acompañamiento sostenido a las organizaciones económicas en el agro y en las ciudades y el impulso con políticas concertadas y consistentes desde el Estado.

4. Conclusiones: barreras y perspectivas

Las barreras que enfrenta esta economía son varias, pero la más importante es la relacionada con las políticas públicas desde el Estado, pues si el Buen Vivir no se enraíza en políticas, planes y programas concretos, será un eufemismo para discursos de políticos y académicos sin conexión con la realidad.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir, Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- Arocena, José (2002). *El desarrollo local: un desafío contemporaneo*. Montevideo: Taurus-Universidad Católica.
- Carpio, B. Patricio (2009). *El Buen Vivir, más allá del desarrollo*. En: Acosta, A. y Martinez, E. “*El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*”. Quito: Abya Yala.
- Carpio, B. Patricio (2015). *Los nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina: El Sumak Kawsay en Ecuador* en <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/55753>
- Constitucion de la República del Ecuador*, (2008). Quito: Asamblea Nacional del Ecuador
- Coraggio, José Luis. (2011). *La Economía Social y Solidaria*. Quito: Abya Yala - FLACSO.
- Davalos, Pablo. (2008). *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Revista digital America Latina en Movimiento <http://www.alainet.org/es/active/25617>
- Gudynas, Eduardo. (2011). *Desarrollo, Derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi*. <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasDesarrolloNaturalezaDespuesMontecristi11.pdf>
- Hidalgo, Capitan, Antonio. (2014). *Ensayo interpretativo El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak kawsay*. En: Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Cuenca-Huelva: PYDLOS.
- Maldonado, Luis. (2014). *El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador*. En: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Cuenca-Huelva: PYDLOS
- Max Neef, Manfred. y Elizalede, Antonio. (1998). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Nordan-Comunidad/Icaria.
- Payne, Anthony y Phillips Nicola. (2012). *Desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tortosa, José María. (2011). *Maldesarrollo y Mal vivir*. Quito: Abya Yala.
- Villasante, T. (2014). *El debate sobre el Buen Vivir y los problemas-caminos para medir los avances en la calidad de vida y la sustentabilidad*, en Revista PAPELES N° 128. Madrid: FUHEM

LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA COMO EJE PARA CONVERGENCIAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS

Silvia Vega (Universidad Central del Ecuador)

La sostenibilidad de la vida ha llegado a ser hoy una propuesta realizada por distintos paradigmas críticos del capitalismo, como núcleo alternativo alrededor del cual se imaginan nuevas formas de organizar la vida humana y la sociedad. Los niveles de destrucción ambiental, de alienación del trabajo, de violencia y guerra, de odio racial y de género, de profundización de pobrezas multidimensionales, que ha traído aparejada la dominación capitalista en su despliegue actual, son algunas manifestaciones extremas de la crisis civilizatoria que vivimos en el nuevo siglo y que colocan la defensa de la sostenibilidad de la vida como condición esencial y, a la vez, como objetivo a lograr para la supervivencia de la humanidad y del planeta.

La sostenibilidad de la vida es una idea central de la propuesta del sumak kawsay, especialmente de las versiones indígenas y ecologistas¹; lo es para algunos feminismos; para corrientes que propugnan “otras economías”, como la economía solidaria o una economía de “decrecimiento”; es decir, es abrazada como categoría central de algunos paradigmas alternativos. Lo que me interesa resaltar, no obstante, es que para cada uno tiene distintas acepciones y significados, que generalmente no han estado en diálogo; y me interesa también proponer una reflexión de lo que sería una condición necesaria para que se convierta en un eje de convergencias teóricas y políticas.

En la propuesta (indígena) del sumak kawsay, el énfasis se coloca en la relación armónica de la comunidad con la naturaleza, en el respeto y conexión con sus ciclos, pues de ella depende la continuidad de la vida económica y comunitaria. La sostenibilidad de la vida imbrica aquí la vida de la naturaleza y la pervivencia de la comunidad, lo que supone la recreación constante de las culturas propias, de las formas de organización política de tipo comunitario². En las diversas propuestas ecologistas, la sostenibilidad de la vida se centra en la defensa de la conservación de los hábitats naturales, amenazados fundamentalmente por el desarrollo de actividades económicas extractivas, por la mono agricultura y también por las formas de vida “moderna”, especialmente en las urbes.

Las propuestas del “decrecimiento”, basadas en parte en la necesidad de la reducción de la llamada “huella ecológica”³, apuntan a reorganizar la producción y

la vida social, superando la visión consumista que ha acelerado el productivismo del capitalismo, privilegiando los espacios locales y en lo posible autosubsistentes, el reciclaje, la reutilización y perdurabilidad de los bienes, la reducción de los desplazamientos largos y altamente consumidores de energía, entre otras características⁴. La priorización de la producción de valores de uso para satisfacer las necesidades humanas, manteniendo el control de los procesos de trabajo por parte de los/as trabajadores/as y el desarrollo de los vínculos sociales entre las personas, es la propuesta de la economía solidaria, que se basa también en la noción de producir para reproducir y sostener la vida humana y no para reproducir el capital.⁵

Los feminismos han enfatizado, por su parte, la dimensión de la sostenibilidad de la vida relacionada con el trabajo de cuidados para atender las necesidades humanas, que ha sido asignado culturalmente a las mujeres y que se cumple fundamentalmente en los espacios familiares y privados. Se aboga en unos casos por abolir la división sexual del trabajo que adscribe a los hombres a realizar su trabajo principalmente en el ámbito público (en el empleo remunerado) y a las mujeres a realizar además el trabajo de cuidados. La idea de volver más equitativo entre hombres y mujeres el reparto de la carga de trabajo económico y social global (productivo y reproductivo) se viabilizaría en tanto los hombres asuman más trabajo de cuidados o en tanto se socialice, con soluciones colectivas o estatales, una parte de ese trabajo, que no sirve sólo a las personas individuales o familias particulares, sino al conjunto del sistema económico, porque abarata los costos de reproducción de la fuerza de trabajo, a través del trabajo gratuito realizado en el seno de los hogares.

La economía feminista de la ruptura⁶ reivindica la sostenibilidad de la vida de una forma más radical,

1 Es aceptado que el sumak kawsay es un concepto polisémico, decodificado de distinta manera por corrientes de pensamiento distintas y no siempre convergentes.

2 Ver Simbaña (2011) y Macas (2011), para profundizar en la comprensión de la propuesta del sumak kawsay.

3 La huella ecológica supone el impacto ambiental que generan las formas de vivir y producir, reduciendo la capacidad de regeneración de los ecosistemas y amenazando la continuidad de la obtención de recursos de la naturaleza.

4 Serge Latouche (2009) y Paolo Cacciari (2010) son dos autores claves para comprender la propuesta del decrecimiento.

5 Jean Louis Laville (2009), Luis Razeto (1984) y José Luis Coraggio (2007) son algunos de los autores que más han desarrollado el pensamiento sobre la economía de la solidaridad, la economía del trabajo u otras denominaciones afines.

6 Concebida por autoras como Amaia Pérez (2005), Cristina Carrasco (2001) y Anna Bosch y otras (2004), entre otras.

pues cuestiona la visión binaria de lo productivo-reproductivo, en la que, según las autoras, el polo de la reproducción de la vida queda subordinado al de la producción mercantil y patriarcal. Se busca -en el mejor de los casos- conciliar el trabajo reproductivo en torno a los tiempos y requerimientos del trabajo productivo, pero no se llega a abordar el problema de fondo, que es la subordinación de las necesidades humanas de cuidado al sistema capitalista -señalan las pensadoras de esta escuela-. Existe un conflicto permanente entre el interés de maximizar el beneficio que tiene el capitalismo en los mercados y el interés de cuidar la vida humana, porque los tiempos dedicados a ella deben subordinarse -en la actual organización de la sociedad capitalista- a los tiempos mercantilizados del trabajo productivo.

La sostenibilidad de la vida es por tanto la categoría que adopta la economía feminista de la ruptura, proponiendo reorganizar el funcionamiento de la sociedad y de la economía para dar prioridad al trabajo de reproducción y cuidado, subordinando a éste las demás actividades humanas. Hacer el eje de la economía la satisfacción de las necesidades y, por ende, subordinar la producción a la reproducción, para que la razón de ser de la producción sea la satisfacción de las necesidades, entendidas en su doble dimensión material e inmaterial.⁷

Este significado dado por los feminismos y, particularmente, por la economía feminista de la ruptura, a la noción de sustentabilidad de la vida no está presente en las connotaciones que esta categoría tiene en los otros paradigmas, que en gran medida son ciegos al género y a las dimensiones derivadas de la problematización del orden androcéntrico.⁸

Converger en torno a la sostenibilidad de la vida

Partiendo de la centralidad que la categoría de reproducción de la vida o sostenibilidad de la vida tiene en varios paradigmas de pensamiento alternativo y, a la vez, reconociendo los distintos enfoques o entendimientos que de ella tienen cada una de estas corrientes de pensamiento, cabe preguntarse por la posibilidad de lograr convergencias comprensivas en el marco de una estrategia dialógica de mutuos enriquecimientos. Se trata de preguntarnos por las condiciones necesarias para que la sostenibilidad de la vida pueda colocarse en el centro de la construcción de sociedades alternativas, de nuevos modos de vida.

Justamente la diversidad de contenidos de la idea de

la sostenibilidad de la vida, todos ellos integrando una dimensión crítica de las aristas de la dominación capitalista, es lo que posibilitaría la construcción de convergencias teóricas y políticas. De hecho, en luchas concretas en diversas latitudes, esa convergencia se manifiesta, pero quizás de manera circunstancial y, en cierto modo, efímera, y esto quizás se produce porque las diversas propuestas no trascienden sus contornos iniciales, sus marcas de origen, no van más allá ni se interesan en recrearse y enriquecerse con las otras visiones y regresan a atrincherarse en las identidades particulares desde las que son pensadas y dichas. Esto es particularmente cierto para movimientos basados en identidades de clase, etnia o género.

A este propósito es útil reflexionar en los cuestionamientos a las políticas de identidad realizados por Hardt y Negri y por Holloway. Para Hardt y Negri, el camino de la revolución comienza con la identidad (de clase, género, raza, nación), pero tiene que finalmente ser abolida en ese cauce de constitución del común. Las funciones -necesarias- de las identidades son visibilizar las opresiones y rebelarse contra las estructuras jerárquicas de dominación, pero corren el riesgo de detener las luchas en el umbral del reconocimiento y ser fácilmente asimilables por el sistema. En esto radica, según Hardt y Negri, la diferencia entre emancipación y liberación, siendo lo primero reformista y lo segundo revolucionario (Hardt y Negri, 2009).

Las identidades, para Holloway, son creaciones del capitalismo, que las recrea permanentemente para subsumir el trabajo concreto (el hacer) en trabajo abstracto (generador de plusvalía). Son máscaras que se nos obliga a usar sin que nos percatemos de que estamos actuando en un escenario ajeno. Los cambios radicales exigen distanciarse, contemplar de lejos esas máscaras, para plantearse existir como personas más allá y en contra de los roles sociales asignados (Holloway, 2011).

El imperativo de des-identificación resulta difícil para propuestas como los feminismos, enraizados en un lugar de enunciación concreto: los cuerpos y las vidas de las mujeres; o para los movimientos indígenas, que se piensan y actúan desde sus realidades como pueblos y nacionalidades con culturas y cosmovisiones propias⁹. No obstante, parece ser indispensable

7 Adoptan la definición de necesidades de Max-Neef, que habla de necesidades humanas universales: la subsistencia, protección, afectividad, comprensión y conocimiento, ocio, creatividad, identidad, participación y libertad, que operan en las categorías existenciales del ser, tener, hacer y actuar.

8 Las corrientes feministas han sido más permeables a las propuestas ecologistas y comunitaristas de lo que éstas lo han sido respecto del feminismo.

9 Entiendo por “des-identificación” la postura de distanciamiento del lugar de enunciación particular de las propuestas (la opresión de género, la de clase, la racial)

en tanto se quiera que los distintos grupos contestarios asuman propuestas como la sostenibilidad de la vida en el centro de cualquier construcción utópica, despegando este objetivo de una adscripción esencialista al ser femenino o al ser indígena y asumiéndolo como un modo humano de organizar la vida. La des-identificación, obviamente, debe ser recíproca desde todos los actores/as que confluyan en la construcción del cauce común, lo cual tampoco es sencillo de lograr, puesto que cada apuesta utópica tiene un énfasis particular.

Se trataría entonces de plantear como “común”, como horizonte compartido, la organización de la sociedad en función de la sostenibilidad de la vida, en sus múltiples dimensiones. Interpelar e interpelarnos para la transformación colectiva y la auto transformación personal que construya nuevas formas de organización y convivencia social y con la naturaleza, pero que no adscriba la propuesta a una identidad particular, sino se sitúe, en todo caso, como nuevas (y siempre transitorias) identidades, redefinidas más allá del género, de la clase, la raza, el sexo y la nacionalidad, entre otros rasgos de identidad.

Para los movimientos de mujeres latinoamericanas, transitar hacia la des-identificación en aras de construir convergencias, de formar colectivos, de reivindicar lo común, tendría una doble ventaja: permitiría a los feminismos salir de horizontes limitados de demandas, muy influidas de la visión del feminismo liberal, que busca principalmente la “igualdad de oportunidades” dentro del mismo orden de dominación y que comienza y termina en las fronteras de una interlocución con los Estados patriarcales -sin que importe mucho si éstos son de carácter neoliberal, neodesarrollista o de otro tipo-, para lograr pequeñas y reversibles reformas, y, en cambio, recuperar su vuelo subversivo, contestatario. A la vez, ponerse en diálogo con otras propuestas de transformación global de la vida permitiría a los feminismos situarse en un terreno mejor abonado para que otros actores/as reciban las propuestas de transformación de las relaciones de género no como “temas de mujeres”, sino que se acojan como contribuciones necesarias a un amplio cauce común de propuestas alternativas.

El desafío conjunto es pues encontrar significados comunes entre economía feminista, ecologismo, sumak kawsay, economía solidaria y otras utopías, que hoy, pese a las apariencias, no están dados. Estas conver-

gencias no surgirán espontáneamente ni están dadas de antemano, sino implicarán un esfuerzo teórico-político deliberado.

El reto pasa por encarnar la sostenibilidad de la vida en los contextos concretos desde los cuales personas sexuadas de carne y hueso viven, piensan y actúan, lo que en el primer momento implicará hacer visibles los lugares de enunciación concretos -léase, las identidades-, para luego ir más allá de ellas en la búsqueda de propuestas comunes y movimientos convergentes que apunten a cambios en las distintas dimensiones de la dominación capitalista y patriarcal.

asumida para converger en el cauce común donde todos y todas comprendan y abracen la multiplicidad de sentidos de éstas.

Bibliografía

- Bosch, Anna, Cristina Carrasco y Elena Grau (2004). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecología. En <http://tinyurl.com/kedo2mj> (Visita 30 de marzo2014).
- Cacciari, Paolo (2010). Decrecimiento o barbarie. Para una salida no violenta del capitalismo. Icaria Editorial. Barcelona.
- Carrasco, Cristina (2001). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? En <http://tinyurl.com/m42h2u5> . (Visita 30 de marzo 2014).
- Coraggio, José Luis (2007). Una perspectiva alternativa para la economía social: de la economía popular a la economía del trabajo. En La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas. José Luis Coraggio, (organizador). Universidad Nacional General Sarmiento, Altamira, (165-194), Buenos Aires.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri (2009). Common Wealth. El Proyecto de una revolución del común. Madrid. Ediciones Akal.
- Holloway, John (2011). Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo. Argentina, Herramienta ediciones.
- Latouche, Serge (2009). Pequeño tratado del decrecimiento. Icaria Editorial. Barcelona
- Laville, Jean-Louis (2009). La economía solidaria en perspectiva. En Crisis capitalista y economía solidaria. Una economía que emerge como alternativa real, Jean-Louis Laville y Jordi García Jané. Icaria Editorial. Traducción del francés: Iván García. (63-128), Barcelona.
- Macas, Luis (2011). El Sumak Kawsay. En Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador. Gabriela Weber (Coord.). Centro de Investigaciones CIUDAD. Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador: 47-60. Quito.
- Perez Orozco, Amaia (2005). Economía del género y economía feminista ¿Conciliación o ruptura? En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, Vol. 10, N. 24. Centro de Estudios de la Mujer (CEM-UCV) (43-63). Caracas.
- Simbaña, Floresmilo (2011). El sumak kawsay como proyecto político. En Más allá del desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo y Editorial Abya Yala (219-226). Quito.
- Razeto Migliaro, Luis (1984). Economía de solidaridad y mercado democrático. Libro Primero. La economía de donaciones y el sector solidario. Programa de Economía del Trabajo. Academica de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

EL LIBRO RECOMENDADO

ALBERTO ACOSTA: EL BUEN VIVIR. SUMAK KAWSAY, UNA OPORTUNIDAD PARA IMAGINAR OTROS MUNDOS, ICARIA, BARCELONA, 2013

Alfredo Macías (Universidad de León) y Pablo Alonso (Universidad de Cambridge)

El concepto andino de Buen Vivir o Vivir Bien (Sumak Kawsay, en kichwa), como “paradigma” que nos propone repensar el desarrollo, ha sido incorporado en sus nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia. En este libro, Alberto Acosta analiza el contenido y el significado de este concepto y nos invita a iniciar un diálogo sobre sus implicaciones teóricas y prácticas. El Sumak Kawsay se nutre de las prácticas cotidianas, de los aprendizajes y de las diversas formas de producir conocimientos por parte de las comunidades indígenas, pero va más allá. Se trata de un proceso de reinvenCIÓN cultural a partir de una matriz comunitaria de vida y de una trayectoria de resistencias continuadas al colonialismo occidental, que pretende construirse localmente y ser parte de una iniciativa de cambio civilizatorio a escala global. Acosta comienza realizando una crítica profunda a las teorías vigentes sobre el desarrollo, incluidas las heterodoxas. De estas últimas, sostiene que no llegaron a cuestionar sustancialmente el concepto de desarrollo, entendido como progreso lineal y siempre expresado en términos de crecimiento económico. Además, considera que estos diversos cuestionamientos no lograron articularse entre sí, languideciendo en el tiempo a la par que las teorías más convencionales retomaban la hegemonía. Piensa que el problema de fondo no son los caminos alternativos al desarrollo, sino el concepto en sí, que en cuanto propuesta global y unificadora constituye una negación de lo propio y un desconocimiento de las luchas de los pueblos contra la depredación y la explotación colonial. De especial interés resulta observar cómo el autor compagina estas reflexiones teóricas con las vicisitudes del debate constituyente en Ecuador.

Así, a pesar de las polémicas producidas y la incomprendión que la cuestión suscitó en las filas del gobierno ecuatoriano, el reconocimiento constitucional de la Naturaleza como sujeto depositario de derechos representó un paso fundamental. Por otro lado, surge la necesidad de cuestionar la “colonialidad del poder”, caminando hacia una nueva idea de Estado que supere la visión del mismo como espacio de dominación política, como actor principal en la estructuración de la sociedad. Nuevamente, los

debates constitucionales en Ecuador y especialmente en Bolivia han sido pioneros en este campo, incorporando la pluriNacionalidad como una concepción alternativa en la organización de la sociedad.

La parte final del libro está dedicada al problema de la transición desde una perspectiva económica. El desafío es sustancial: transitar hacia un nuevo modelo económico basado en una matriz comunitaria y sustentable. Los obstáculos son considerables: las lógicas de la mercantilización y de la monetización han impregnado la vida de las comunidades indígenas, aunque persisten algunas formas de relación económica propias de las mismas (minka, ranti-ranti, makimañachina, makipurarina, uyanza, chukchina, uniguilla, waki, makikuna, etc.). Por su parte, los gobiernos ecuatoriano y boliviano se alejan de los novedosos planteamientos constitucionales: aduciendo las necesidades de financiación del desarrollo (no tanto del cambio estructural como de los programas de transferencia condicionada de rentas), los nuevos gobiernos apuestan por ahondar en el extractivismo. Sin embargo, Acosta alerta de lo erróneo de esta estrategia, advirtiendo que terminará perpetuando las estructuras oligárquicas, las desigualdades sociales y las lógicas clientelares y rentistas, además de continuar la depredación ambiental.

PARA SABER MÁS

Los artículos de este Dossier incluyen notas y bibliografía que permiten a la lectora y al lector profundizar en las temáticas relacionadas con el Buen Vivir. Adicionalmente, destacamos en esta sección cinco obras recientes para complementar la temática y conectarla con algunos debates en curso no tratados en profundidad en el presente dossier:

Hidalgo-Capitán, Antonio L., y Ana P. Cubillo-Guevara (2016). *Trans-modernidad y trans-desarrollo*. Ed Bonanza. <http://uhucim.acentoweb.com/documents/publicaciones/transmodernidad-y-transdesarrollo.pdf>

D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria y Giorgos Kallis (eds.) (2015). *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Icaria.

Gudynas, Eduardo (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CLAES y Centro de documentación e información Bolivia.

Guillen-Royo, Mònica (2015). *Sustainability and Wellbeing: Human-scale Development in Practice*. Routledge.

Unceta, Koldo, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores) (2015). *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir: debates e interrogantes*. Abya Yala, Quito.

DOSSIERES EsF

Dossier nº 1: "Nuevos tiempos para la cooperación internacional para el desarrollo", abril 2011.

Dossier nº 2: "¿Cambiar el mundo desde el consumo?", julio 2011.

Dossier nº 3: "Sombras en las microfinanzas", octubre 2011.

Dossier nº 4: "La RSE ante la crisis", enero 2012.

Dossier nº 5: "La cooperación al desarrollo en tiempos de crisis. Nuevos actores, nuevos objetivos", abril 2012.

Dossier nº 6: "Crisis, indignación ciudadana y movimientos sociales", julio 2012.

Dossier nº 7: "¿Otra política económica es posible?", octubre 2012.

Dossier nº 8: "Banca ética ¿es posible?", enero 2013.

Dossier nº 9: "Desigualdad y ruptura de la cohesión social", abril 2013.

Dossier nº 10: "Seguridad alimentaria: Derecho y necesidad", julio 2013.

Dossier nº 11: "La agenda de desarrollo post-2015: ¿Más de lo mismo o el principio de la transición?", octubre 2013.

Dossier nº 12: "Economía en colaboración", enero 2014.

Dossier nº 13: "Otra Economía Está En Marcha", primavera 2014.

Dossier nº 14: "RSC: Para superar la retórica", verano 2014.

Dossier nº 15: "La enseñanza de la economía", otoño 2014.

Dossier nº 16: "El procomún y los bienes comunes", invierno 2015.

Dossier nº 17: "Financiación del desarrollo y Agenda Post-2015", primavera 2015.

Dossier nº 18: "II Jornadas Otra Economía está en marcha", verano 2015.

Dossier nº 19: "Las exclusiones sociales", otoño 2015

Dossier nº 20: "Fiscalidad: eficiencia y equidad", invierno 2016

Dossier nº 21: "Recordando a José Luis San Pedro", Primavera 2016

Dossier nº 22: "Otra Economía Está En Martcha III", Verano 2016

<http://ecosfron.org/publicaciones/>



Economistas sin Fronteras
Calle Gatzambide, 50
(entrada por el local de SETEM)
28015. Madrid
Tlf.: 91 549 72 79
ecosfron@ecosfron.org

