



LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

80

Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional

Bilbao

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

ISSN: 1130-9962 EISSN: 2340-3187

Nº 80 2019

Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo. El *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* en Ecuador

César Carranza Barona

Cuadernos de Trabajo / Lan-Koadernoak • Hegoa, nº 80, 2019

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional



Consejo de Redacción

Dirección: Patxi Zabalo
Secretaría: María José Martínez
Tesorería: Eduardo Bidaurratzaga
Vocales: Elena Martínez Tola
Irantzu Mendia Azkue
Gloria Guzmán Orellana
Amaia Guerrero

Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo. El *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* en Ecuador

César Carranza Barona
Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa • Nº 80 • 2019
Depósito Legal: Bi-1473-91
ISSN: 1130-9962
EISSN: 2340-3187

Consejo Editorial

Alberto Acosta. FLACSO, Quito (Ecuador)
Iñaki Bárcena. Parte Hartuz, UPV/EHU
Roberto Bermejo. UPV/EHU
Carlos Berzosa. Universidad Complutense de Madrid
Cristina Carrasco. Universidad de Barcelona
Manuela de Paz. Universidad de Huelva
Alfonso Dubois. Hegoa, UPV/EHU
Caterina García Segura. Universidad Pompeu Fabra
Eduardo Gudynas. CLAES, Montevideo (Uruguay)
Begoña Gutiérrez. Universidad de Zaragoza
Yayo Herrero. Ecologistas en Acción
Mertxe Larrañaga. Hegoa, UPV/EHU
Carmen Magallón. Fundación Seminario de Investigación para la Paz
Carlos Oya. School of Oriental and African Studies, University of London (Reino Unido)
María Oianguren. Gernika Gogoratuz
Jenny Pearce. London School of Economics (Reino Unido)
Itziar Ruiz-Giménez. Universidad Autónoma de Madrid
Bob Sutcliffe. Hegoa, UPV/EHU
José M^a Tortosa. Universidad de Alicante
Koldo Unceta Satrustegui. Hegoa, UPV/EHU



www.hegoa.ehu.es

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 Bilbao
Tel.: 94 601 70 91
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría
Elhuyar Plaza, 2
20018 Donostia-San Sebastián
Tel. 943 01 74 64
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava
Apartado 138
Nieves Cano, 33
01006 Vitoria-Gasteiz
Tel. / Fax: 945 01 42 87
hegoa@ehu.es
Diseño y Maquetación: Marra, S.L.

La revista *Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa* es una publicación periódica editada desde 1989 por Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, y consagrada a los estudios de desarrollo. Con una perspectiva inter y multidisciplinar, publica estudios que sean resultado de una investigación original, empírica o teórica, sobre una amplia gama de aspectos relativos a las problemáticas, marcos analíticos y actuaciones en el campo del desarrollo humano y de la cooperación transformadora.

Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa es una revista con carácter monográfico, que aparece tres veces al año y dedica cada número a un trabajo, con una extensión mayor a la habitual en los artículos de otras revistas. Disponible en formato electrónico en la página web de Hegoa (<http://www.hegoa.ehu.es>).



Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Licencia completa: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.00>

Financiado por:



Gipuzkoako Foru Aldundia
Kultura, Turismo, Gazteria eta Kirol Departamentua
Departamento de Cultura, Turismo, Juventud y Deportes

Esta publicación
está indexada en:



Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo.

El *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* en Ecuador

César Carranza Barona*. Doctor en Economía del Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO - Ecuador. Investigación y docencia en los campos de teorías del desarrollo, historia del pensamiento económico, epistemología, economía heterodoxa y economía social y solidaria. Docente titular de la Universidad Central del Ecuador (UCE), miembro del grupo de investigación en Economía Social y Solidaria (ESS) de la UCE, profesor invitado en FLACSO - Ecuador. cesar.carranza.barona@gmail.com

* El trabajo contó con la colaboración de Nicolás Villavicencio Salazar, alumno de la carrera de Sociología de la UCE y miembro del grupo de investigación en ESS, como asistente de investigación.



Resumen

A más de diez años en que los conceptos de *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* en Ecuador, y de *Suma Qamaña* y *Vivir Bien* en Bolivia fueron incorporados dentro de las constituciones de estos países andinos, como principios orientadores de la acción pública y como horizonte a alcanzar, se ha incrementado el debate académico y político en torno al alcance y sentido de estos conceptos, así como de sus posibilidades de constituirse en alternativas efectivas al desarrollo convencional.

El *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* son conceptos en construcción que emergen no solo de la cosmovisión y ethos del mundo indígena andino, sino que también han sido enriquecidos con propuestas discursivas provenientes de diferentes sectores sociales y académicos críticos a la racionalidad hegemónica, desplegada con el proyecto homogeneizador del desarrollo. La implementación y operativización del régimen del *Buen Vivir* en Ecuador ha estado marcada por disputas y contradicciones en las que se ha dado una transición dentro de su conceptualización y la utilización instrumental del mismo como dispositivo de gubernamentalidad. Así ha pasado de ser descrito como una alternativa civilizatoria postcapitalista a una estrategia de desarrollo de corte estatista pragmática y modernizadora funcional a las dinámicas del neoliberalismo y finalmente, durante el gobierno de Lenin Moreno, a un concepto diluido que ha desaparecido de la lógica gubernamental, en medio de un tránsito a políticas de ajuste neoliberal de carácter ortodoxo.

Palabras clave: Buen Vivir, Sumak Kawsay, neoextractivismo, postdesarrollo, alternativas al desarrollo.

Laburpena

Hamar urte baino gehiago igaro dira *Sumak Kawsay* eta *Bizitza Ona* kontzeptua nahiz *Suma Qamaña* eta *Ondo Bizitzea* kontzeptua Ekuador eta Bolivia andetar herrialdeetako konstituzioetan sartu zirenetik, hurrenez hurren, ekintza publikoaren printzipio orientatzaile eta lortu beharreko helburu gisa. Hala, bi kontzeptu horien garrantziaren eta zentzuaren inguruko eztabaida akademikoa eta politikoa areagotu egin da, bai eta bi printzipio horiek garapen konbentzionalerako alternatiba eraginkorretan sartzeko aukerei buruzkoa ere.

Sumak Kawsay eta *Bizitza Ona* eraikuntza bidean dauden bi kontzeptu dira, eta mundu indigena eta andetarraren kosmobiologiak eta ethosetik sortzeaz gain, garapena homogeneizatzen duen proiektuaren bidez zabalduetako arrazionaltasun hegemonikoarekin kritikoak diren sektore sozial eta akademikoetatik eratorritako proposamen diskurtsiboen bitartez aberastu dira. Ekuadorreko *Bizitza Ona* kontzeptuaren erregimena ezartzean eta eraginkor bihurtzean, eztabaidak eta kontraesanak izan dira, eta, prozesu horretan, aldaketak gertatu dira kontzeptu horren kontzeptualizazioari eta hori gubernamentalitate-tresna gisa erabiltzeari dagokionez. Hala, kontzeptua ez da jada deskribatzen zibilizazio-alternatiba postkapitalista gisa; orain, garapen-estrategia da, itxura estatista, pragmatikoa eta modernizatzailea duena. Horrez gain, kontzeptu funtzionala da, neoliberalismoaren garapenei eta, azkenik, Lenin Morenoren legegintzaldian, gobernu-logikatik desagertu den kontzeptu bati begira; hori guztia, izaera ortodoxoa duten egokitze neoliberalerako politiketarako igarotze baten erdian.

Hitz gakoak: Bizitza Ona, Sumak Kawsay, neoestraktibismoa, postgarapena, garapenerako alternatibak.

Abstract

Over ten years have now passed since the concepts of *Sumak Kawsay* and *Buen Vivir* (Good Living) on one hand, and *Suma Qamaña* and *Vivir Bien* (Living Well) on the other, were incorporated in Ecuador and in Bolivia respectively into the constitutions of these Andean countries. They were incorporated in their constitutions as the guiding principles of public endeavour and as a goal to be achieved, and academic and political debate on the scope and meaning of such concepts increased, as well as their possibilities of becoming effective alternatives to conventional development.

Sumak Kawsay and *Buen Vivir* are concepts that are under construction and that emerge not only from the Andean indigenous world's perspective and ethos. They have also benefited from discursive proposals from various social and academic sectors that are critical of hegemonic rationality as deployed with a project-development and homogenizing outlook. The implementation and operationalization of the *Buen Vivir* (Good Living) regime in Ecuador has been marked by disputes and contradictions. Such disputes and contradictions have brought about a transition in its conceptualization and its instrumental use as an instrument of governance. It has therefore evolved from being described as a post-capitalist civilizational alternative to a pragmatic and modernistic state-level development strategy that is coherent with the dynamics of neoliberalism and finally, during the Lenin Moreno government, it has become a diluted concept that has disappeared from government logic, in the midst of a transition towards orthodox neoliberal adjustment policies.

Keywords: Buen Vivir (Good Living), Sumak Kawsay, neo-extractivism, post-development, alternatives to development.

Índice

1. Modernidad, desarrollo y crisis civilizatoria	7
2. Emergencia del Buen Vivir	16
2.1. El <i>Sumak Kawsay</i> y <i>Buen Vivir</i> como principio organizador de la vida en la cosmovisión indígena	27
2.2. El <i>Buen Vivir</i> y otras discursividades críticas	29
3. Constitucionalización del <i>Buen Vivir</i>	35
3.1. <i>Buen Vivir</i> y naturaleza en la Constitución	37
3.2. <i>Buen Vivir</i> y Economía Social y Solidaria (ESS) en la Constitución	38
4. La Gubernamentalización del <i>Buen Vivir</i>	40
4.1. La ESS y el énfasis neextractivista. Tensiones, limitaciones y contradicción	42
4.2. El gobierno de Lenin Moreno. La dilución del <i>Buen Vivir</i> y el giro definitivo al neoliberalismo	45
5. ¿Es posible el <i>Buen Vivir</i> ? A manera de conclusiones	50
Bibliografía	51

Este trabajo da cuenta del proceso vivido en la emergencia y gubernamentalización del *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* en Ecuador. Para lo cual busca identificar las condiciones de posibilidad en la que se inscriben discursividades críticas al paradigma civilizatorio hegemónico; es decir, se pretende develar los dispositivos de saber y poder en el que emergen formas alternativas de entender, estar y actuar en el mundo, más allá de la racionalidad dominante expresada en el proyecto desarrollista. La atención se centra, por lo tanto, en los puntos de quiebre, de frontera, donde se dan las demarcaciones y umbrales epistémicos que devienen en nuevos discursos de saber que rompen con la tradición. Perspectiva conceptual y metodológica inscrita en la tradición del postestructuralismo.

Se ha estructurado este trabajo en cinco partes o secciones. En un primer momento se describe el paradigma discursivo hegemónico, desde el que se legitiman una serie de instituciones y prácticas y se construyen subjetividades a escala global, una perspectiva civilizatoria que toma forma con el concepto de desarrollo, la cual ha devenido en crisis múltiples e interrelacionadas. Posteriormente, se realiza una genealogía del *Buen Vivir* y *Sumak Kawsay* en Ecuador, donde estos conceptos transitan de ser principios de la cosmovisión de ciertos pueblos andino amazónicos a ser un concepto político en el que convergen aspiraciones y demandas que se trasladan a la sociedad y al Estado. En la tercera sección, se expone, el proceso constituyente en Ecuador, en el cual se establece al *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* como el horizonte alcanzar y como principio estructurador de la acción pública. En la cuarta sección se analiza la forma como el *Buen Vivir* ha sido gubernamentalizado, las tensiones y contradicciones que han existido en este proceso, tanto en los diez años del gobierno de Rafael Correa como en los dos años y medio que lleva el periodo del presidente Lenin Moreno. Se finaliza, a manera de conclusiones, reflexionando respecto a su capacidad de alternatividad sistémica del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*.

1. Modernidad, desarrollo y crisis civilizatoria

Las crisis económicas del capitalismo mundial de las últimas décadas, que afectan a quienes habitamos el planeta, señalan los límites e imposibilidades del modo de vida y racionalidad promovidos por la globalización neoliberal. Corresponden a crisis múltiples e interrelacionadas que trascienden el ámbito económico y que atraviesan todos los aspectos del mundo contemporáneo. Crisis que se reflejan en lo social, lo político, lo cultural, lo ambiental, la esfera de los cuidados, en las representaciones y episteme que sustentan la construcción y legitimación de la ciencia y determinados discursos de saber. Es, por lo tanto, una crisis en el esquema civilizatorio de la modernidad capitalista. Una modernidad que se despliega como dispositivo de totalización civilizatoria, que gobierna los diferentes aspectos de la vida humana. “Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente” (Echeverría, 2011: 241).

El neoliberalismo se ha instaurado como una nueva razón gubernamental global, que ha planetarizado la sociedad de consumo. Un modo de existencia regido por la competencia, donde la sociedad ha devenido en empresa y el ser humano en un empresario de sí mismo. Bajo la racionalidad del neoliberalismo, los sujetos están sometidos a un consumo permanente. Una lógica en la que el consumo es entendido como el mecanismo para alcanzar bienestar. Consumo que atraviesa y gobierna todas las esferas de la vida, incluso los aspectos íntimos y privados. Los seres humanos -convertidos en “maquinas empresariales”- están permanentemente tomando decisiones estratégicas, en un aparente ambiente de libertad, para incrementar su capital humano y “mejorar” su posición. Individuos que consumen de manera incesante, que compiten permanentemente, que se mercadean y se venden a sí mismos, en una sociedad que toda ella es y actúa como empresa (Foucault, 2012).

Una sociedad unidimensional, con seres unidimensionales, regida por la competencia, el consumo y la adopción de conductas cuantificables. Una sociedad en la que, a mayor consumo, mayor bienestar, el cual es alcanzado vía mercado. Una biopolítica del neoliberalismo donde el poder induce en los individuos pautas de consumo pseudo-liberadoras que terminan por alienarlo y convertirlo en un engranaje más dentro del sistema de producción-consumo sin límites. Una sociedad de control caracterizada por el consumo y ya no por la producción, donde la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica, y en la que el poder se ejerce en espacios abiertos y a nivel molecular de toda la sociedad que ha devenido en empresa. “Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado” (Deleuze, 2014: 283-284).

La crisis civilizatoria se estructura, de acuerdo a Lang (2011), en dos elementos. Por una parte, está el carácter de insostenibilidad de la vida bajo la lógica operativa del sistema capitalista moderno, lo cual se manifiesta en forma de crisis que se presentan como sistémicas y aparentemente interminables; crisis que van, por ejemplo, desde lo ambiental a lo alimentario. Lo realmente problemático es que estas crisis no se dan solo como efecto de ello, sino como necesidad intrínseca. Allí, precisamente, está la otra parte. El discurso desarrollista sobre el que se sostiene el capitalismo, desde la Segunda Guerra Mundial, actúa en la forma de un “dispositivo de poder [...] relegitimando la división del trabajo en el contexto capitalista” (Lang, 2011: 13). Bajo este discurso, los países del sur global asumen un rol de abastecimiento a las potencias industriales, comerciales y tecnológicas, con la promesa y esperanza de que algún momento superaran su condición periférica y convergerán al desarrollo.

No obstante, para que el sistema funcione es necesario que se reproduzcan prácticas que devienen en la depauperación, deforestación y reprimarización del sur global. Es así que los países periféricos pasan a ocupar un lugar (sin salida) en la distribución de funciones del cuerpo del capitalismo global, en lugar de posicionarse en un momento de un camino hacia el bienestar, como sugiere el discurso dominante. Lo que se desarrolla, dentro del sistema-mundo moderno, no son los países sino las estructuras de poder que mantienen el *status quo* y que legitiman estas relaciones de subordinación como connaturales.

Las manifestaciones de la crisis civilizatoria en la que se encuentra la modernidad, no corresponden, simplemente al carácter cíclico que caracteriza al capitalismo, sino que afectan a diferentes aspectos interrelacionados, generando incluso inquietudes respecto a las posibilidades de sostenibilidad de la vida en el planeta, de continuar con el ritmo y las dinámicas actuales.

La crisis mundial actual es sistémica, múltiple y asimétrica; se ha transformado de tal manera que ahora se extiende a todos los continentes. Nunca antes tantos aspectos cruciales de la vida fallaron simultáneamente, y las expectativas de la gente sobre el futuro de sus hijos parecen muy inciertas. Los problemas ambientales del planeta ya no pueden ser velados. Como un virus mutante, las manifestaciones de la crisis se perciben en todo tipo de dominios: ambientales, económicos, sociales, políticos, éticos, culturales, espirituales y personificados/encarnados/materializados. Tampoco las abismales desigualdades, que van en aumento a medida que el “desarrollo” abarca todas las partes de la Tierra, son ya barridas bajo la alfombra (Kothari et al., 2019: 35).

A nivel social, la crisis se refleja en la pobreza, la exclusión y las profundas desigualdades existentes, que se asientan en una sociedad heteropatriarcal firmemente legitimada. La crisis atraviesa desde los aspectos culturales, donde prima una hegemonía que impulsa el consumo como el valor central, la competencia y despolitización de los individuos; hasta la crisis ecológica, en la que el estilo de vida y las dinámicas de producción-consumo, ponen en riesgo la capacidad de carga del planeta, generando la pérdida de formas de vida, y donde los efectos del cambio climático son cada vez más latentes y profundos.

Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía –los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como “cúmulo de recursos para lo humano”), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo es “natural” (material, corporal, animal), y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico “productivo” (Echeverría, 2011: 113).

Las respuestas que dan a esta crisis los saberes convencionales, considerados como legítimos, se mantienen inscritas en la misma racionalidad que las provoca y se muestran incapaces de entender las dinámicas complejas, heterogéneas y abiertas que caracterizan al mundo contemporáneo. Así mismo, los saberes convencionales han sido incapaces de plantear alternativas equitativas y más inclusivas a los modelos de desarrollo centrados en el crecimiento económico, a través de delinear posibilidades diferentes de convivencia más allá de la del mercado global, caracterizado por su visión antropocéntrica y profundas inequidades y contradicciones. Nos encontramos, por la tanto, también ante una crisis epistémica y paradigmática, es decir, una crisis de las formas de representación y de construcción del saber, donde se legitima, considerándolo como único y válido, al conocimiento científico-técnico, que es asumido como objetivo, universal e imparcial.

Desde la perspectiva de la genealogía de los saberes, propuesta por Foucault (2013; 2014; 2019), el saber y el poder están imbricados e indisolublemente unidos. Uno y otro, el saber y el poder, son dispositivos que definen los modos de ver, hacer y pensar, reproduciendo solo aquello que el campo epistemológico y de inteligibilidad le posibilita y aquellos conocimientos que le son instrumentales para legitimar como connaturales las relaciones y la racionalidad dominante. El poder no solo que necesita y define la construcción de saberes expertos, que le sean instrumentales, sino que también promueve su legitimación, circulación y reproducción como conocimiento verdadero. El poder, a la vez que reprime, disciplina y conduce, produce efectos de verdad, es decir, produce saber, en el sentido de conocimiento: “lejos de impedir el saber, el poder lo produce” (Foucault, 2019: 172).

La ciencia, como discurso de saber, opera como dispositivo, ya que tiene “legitimidad” para la construcción de explicaciones y comprensiones fenoménicas de la “realidad”, instaurando regímenes de verdad que son naturalizados y que reproducen las relaciones de dominación a las cuales se deben; este discurso va a permear todos los ámbitos de la vida, incluso los sistemas de representación y subjetivación, ya que esa racionalidad es la que va a determinar las aspiraciones, deseos y búsquedas individuales. El conocimiento, el saber y la ciencia, desde esta perspectiva, son estrategias que materializan formas

más efectivas del ejercicio del poder y, por tanto, de la política en la cual los “gobernados” aceptan como naturales y deseables la racionalidad, las prácticas y la gubernamentalidad desplegadas.

La reflexión postestructuralista, como la formulada por Foucault, posibilita identificar como los enunciados conceptuales y los discursos del saber están atravesados por relaciones de poder, a las cuales se deben y a la vez, a las cuales les son funcionales, ya que legitiman las racionalidades hegemónicas como naturales y universales. Esta aproximación es pertinente para reflexionar respecto al desarrollo como enunciado y a las teorías que surgen para conceptualizarlo. El desarrollo, de esta manera, aparece como un dispositivo discursivo, que despliega un ideario modernizador y de progreso conforme a los valores y modos de vida occidental, deslegitimando y desconociendo otras posibilidades de convivencia, el cual es instaurado como el proyecto a alcanzar en los “otros”, aquellos que están por fuera de la modernidad.

Para Foucault, la sociedad moderna, en la que opera la economía-mundo capitalista, sería una sociedad disciplinaria y de control, que busca generar cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables, en donde la relación que se da entre poder, saber y verdad se lleva a cabo en los distintos modos de exclusión. Las tecnologías de gobierno, desplegadas con la gubernamentalidad, tienen la particularidad de generar consentimiento en torno a los gobernados, al haber generado una suerte de “condiciones de aceptabilidad” dada la legitimación de su racionalidad como natural. “Gobernar no significa obligar a que otros se comporten de cierta forma (y en contra de su voluntad), sino lograr que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, honorable, digna y, por encima de todo, como propia, como proveniente de su libertad” (Castro-Gómez, 2015: 43).

Los saberes considerados como legítimos tienen el poder de definir, excluir y censurar otras comprensiones y tradiciones de pensamiento que puedan interpeles o cuestionarles, estas perspectivas insurgentes son consideradas como conocimiento “aficionado”, un saber “falso”, poco riguroso e intrascendente. Saberes que, por lo tanto, deben ser dejados de lado, sometidos o colonizados.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a una crisis paradigmática, en el sentido descrito por Kuhn (2013), dada la presencia de diversas anomalías que se desprenden de las representaciones, de los saberes y de la forma de vida promovida desde la racionalidad dominante, la que nos está conduciendo a un mundo insostenible, marcado por las contradicciones, el consumo excesivo más allá de la capacidad de carga del planeta y al mismo tiempo pobreza y hambre, un mundo cada vez más inequitativo y contradictorio, con problemas ambientales y sociales, donde los efectos del cambio climático son cada vez más evidentes y graves, poniendo en riesgo la vida y la continuidad de todo. La presencia cada vez más extendida de estas anomalías, es la manifestación de la necesidad de una transformación paradigmática que estaría por devenir y a la cual, probablemente, nos estemos acercando, un esfuerzo en el que no basta con suavizar o relativizar los supuestos fundantes y la racionalidad imperante, de lo contrario sería “algo así como reconstruir una casa, desde los cimientos hasta el techo, mientras se está viviendo en ella todavía” (Polanyi 1976, 288).

Podemos observar el campo de posibilidad de esta ruptura paradigmática y epistemológica en las emergentes perspectivas heterodoxas en los distintos campos disciplinares, así como en la irrupción de modelos alternativos al desarrollo, como es el del *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* en Ecuador.

Una de las categorías conceptuales que se ha desplegado como dispositivo de poder para mantener las relaciones de dominación y la racionalidad del sistema-mundo capitalista, es la de desarrollo. Desde su emergencia, como campo disciplinar a mediados de los años 40 del siglo pasado¹, el desarrollo, se ha

1 El campo de estudio del desarrollo emerge a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, en un contexto marcado por: la vigencia del keynesianismo en el pensamiento económico; la guerra fría; por los procesos de descolonización de África y Asia; la implementación de políticas de ayuda de reconstrucción post-bélica (Plan Marshall, Plan Mc Arthur); los Estados Unidos como nuevo hegemón y su política respecto a la región (Alianza para el progreso); el surgimiento del sistema de Naciones Unidas; la creación de organismos económicos internacionales (BIRD–BM, FMI, CEPAL), la mayor cantidad de datos cuantitativos y estadísticos. Varios autores (Acosta, Esteva, Sachs) ven en el punto cuatro del discurso de posesión del presidente Truman en 1949, la orientación que tendrá el desarrollo como proyecto y discurso.

instaurado como el ideal a alcanzar por todos los territorios y sociedades, indistintamente de su historia, contexto, particularidades y aspiraciones. Esta *cruzada por el desarrollo*, que atraviesa a todo el mundo contemporáneo, “nos ata irremediabilmente a un imaginario determinado, occidental, capitalista y colonial; ya que pretende que los excluidos sigan un camino pretrazado por el norte global para lograr su inclusión en el modo de vida hegemónico” (Lang, 2011: 13).

El desarrollo, desde la lectura convencional, corresponde a un proceso homogeneizador por el cual todas las sociedades van a converger al modo de vida occidental, que corresponde a la sociedad de consumo de masas, la meta universal a alcanzar, tal como lo planteara el texto referencial de W.W. Rostow en 1960. Desde la mirada de la modernización, el desarrollo es planteado como un proceso irreversible, progresivo y largo, un mismo trayecto para todas las sociedades del mundo.

El desarrollo [es entendido] como la adopción de normas de conducta, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la productividad máxima, la generación de ganancias y la creación de inversiones que llevasen a la acumulación permanente de las riquezas por parte de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional (Dos Santos, 1998: 2).

Las representaciones y los elementos estructurantes de esta perspectiva convencional, están también presentes en los enfoques alternativos del desarrollo, como los de desarrollo sostenible y desarrollo humano, los cuales también ubican la meta del desarrollo en un estadio de bienestar material definido por los estándares del mundo occidental contemporáneo, incluyendo la adopción de sus valores, instituciones y estilos de vida; es decir, tanto los enfoques convencionales como las propuestas de desarrollo alternativo no cuestionan la idea central de “desarrollo” y su racionalidad, a la cual legitiman como universal, por lo que comparten una misma matriz de inteligibilidad onto-epistémica.

Estas perspectivas, identifican las causas del subdesarrollo en las carencias y limitaciones internas de los países para implementar el proyecto ilustrado de modernización, siendo barreras de carácter técnico (diagnósticos deficientes, planificación limitada, instituciones débiles, etc.) las que inciden para no alcanzar las metas de progreso y desarrollo propuestas. Se minimizan en esta reflexión las estructuras de poder internacionales, las relaciones y conflictos políticos y de clase, al mismo tiempo que se invisibilizan otras posibilidades, racionalidades y alternativas civilizatorias.

Lo que hacen los enfoques alternativos es incorporar ciertas correcciones *ad hoc* que buscan satisfacer demandas específicas de diversas posturas inconformes con ciertos lineamientos clásicos del desarrollo. Se busca con ello solucionar aspectos específicos de la organización de la vida, con miras a la optimización económica, dejando de lado otros aspectos de la vida que son centrales para la construcción de un bienestar de carácter holístico y heterogéneo. Hay que partir de la idea de que todo lo que se hace efectivo dentro del capitalismo, de una u otra manera, se inscribe en su racionalidad, adquiriendo un sentido funcional y útil. Por lo que los debates que tienen lugar dentro de los enfoques de desarrollo alternativo no pretenden superar la racionalidad hegemónica en la que se inscriben; la idea que subyace ahí es, la de identificar qué aspectos de la vida pueden ser reorganizados de modo que, sin dejar de ser instrumentales y beneficioso al capital, puedan incorporar acciones que apunten al bienestar social, a un aparente progresismo, o a la sostenibilidad, a través de una orientación revestida de economicismo verde.

El carácter periférico, heterogéneo y dependiente de Latinoamérica, no solo que ha marcado la inserción subordinada de la región en el contexto global, sino que también ha inscrito la reflexión intelectual dentro de las matrices de racionalidad e inteligibilidad occidental, bajo una suerte de colonialidad del saber, conforme a los planteamientos de Aníbal Quijano (2000) y del pensamiento decolonial. No obstante, la región ha sido un espacio de formulación de pensamiento crítico y heterodoxo que ha trascendido al Sur global. Este es el caso del estructuralismo cepalino, la Teoría de la Dependencia, los debates y formulaciones en torno a la marginalidad, la economía informal y a otras formas de economía, como son la economía social y solidaria. Así mismo, los estudios decoloniales y del postdesarrollo, en el que las formulaciones del *Buen Vivir*, al menos en su conceptualización, se inscriben.

El pensamiento de la CEPAL, formula el par conceptual *centro – periferia*, que describe la forma histórica y política en que se ha estructurado las relaciones entre países, unos –los periféricos– especializándose en la producción y exportación de materias primas, y los otros –los países centrales– produciendo y exportando productos elaborados que incorporan valor agregado y el progreso tecnológico. Desde esta perspectiva, desarrollo y subdesarrollo son entendidos como el resultado simultáneo que vincula de manera estructural, funcional e histórica esta doble realidad. El estructuralismo complementa su análisis con los conceptos de deterioro de los términos de intercambio, heterogeneidad estructural, desigual difusión del progreso técnico, y promueve como alternativa un desarrollo “hacia dentro”, a través de la industrialización sustitutiva de importaciones (ISI).

Ante el agotamiento del modelo de ISI y el surgimiento de problemas asociados y derivados a su implementación, como la marginalidad, informalidad, altas tasas de inflación, desempleo y endeudamiento, durante los años 60 y 70 emerge la Teoría de la Dependencia, la cual incorpora, a más los elementos económico-estructurales, reflexiones desde la sociología y las ciencias políticas. De acuerdo a Dos Santos (1998), en la Teoría de la Dependencia convergen diferentes formulaciones críticas, desde Mariátegui hasta Prebisch, las críticas al eurocentrismo y al imperialismo, y el debate entre marxismo y neomarxismo. Para los dependentistas desarrollo y subdesarrollo formaban parte de un mismo proceso universal que corresponde a la expansión de la economía-mundo capitalista; así mismo, plantean que la dependencia no es solamente un fenómeno externo, sino que se manifiesta también en diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política).

El estructuralismo cepalino, así como la Teoría de la Dependencia y la teoría de los sistemas-mundo que de ella deviene, introducen en los debates sobre desarrollo el análisis de las dinámicas y las estructuras internacionales de poder. Estas perspectivas son críticas a las formulaciones del desarrollismo convencional, al considerarlas que reproducen las estructuras de dependencia y dominación, manteniendo el *status quo* imperante. No obstante, estas lecturas críticas se inscriben dentro de la racionalidad y marco epistémico de la modernidad, al considerar que desarrollo corresponde a industrialización, progreso, crecimiento económico y bienestar material.

De acuerdo a Svampa (2019), en Latinoamérica –particularmente en Sudamérica– se han presentado tres momentos de crítica que apuntan a las bases epistémicas y racionalidad de las teorías del desarrollo. El primer momento, corresponde a la interpelación que se hace, a partir de los años 70, respecto a la sociedad de consumo y al estilo de vida promovido por el desarrollismo convencional; esta es una crítica que viene de varios sectores e instituciones: autores de la Teoría de la Dependencia, como Celso Furtado; el grupo interdisciplinario de la Fundación Bariloche, con Amílcar Herrera a la cabeza; y por el enfoque de desarrollo a escala humana de Manfred Max-Neef. Estas reflexiones se enriquecen de la crítica cultural que realiza Iván Illich respecto a la sociedad posindustrial, a los patrones culturales y a los modos de vida de la modernidad, perspectiva crítica que tuvo mucha influencia en la región.

El segundo momento corresponde a la crítica onto-epistémica formulada desde el postdesarrollo, que emerge desde los años 90, con autores como Wolfgang Sachs, Arturo Escobar, Gustavo Esteva, Serge Latouche, Alberto Acosta, entre otros. El postdesarrollo se nutre de los planteamientos postestructuralistas, de los estudios postcoloniales y decoloniales, y de las reflexiones de la postmodernidad, planteando una crítica radical al propio concepto de desarrollo, cuyo discurso es visto como dispositivo de poder, en el que subyace una matriz colonial, que refuerza las relaciones de dominación y que instaura un proyecto civilizatorio, bajo la matriz de la modernidad occidental (Unceta, 2018).

Para los postdesarrollistas, el desarrollo, como discurso histórico y proyecto civilizatorio, se instaura –desde su emergencia como campo disciplinar a mediados de los años 40 del siglo XX– como el paradigma de bienestar universal, el fin a alcanzar por todos los países, bajo la racionalidad y forma de vida de la modernidad occidental y con una orientación hacia la industrialización y crecimiento económico. Así se constituyen una serie de enunciados/discursos, instituciones y prácticas que se proponen enrumbar a los países que se encuentran lejos del proyecto emancipador del progreso. Esto legitimó un conjunto de imposiciones violentas sobre los países periféricos, bajo el pretexto de encaminarlos en las “vías al desarrollo”.

Para el postdesarrollo, el problema no estaba en una paulatina degradación o desnaturalización de la noción de desarrollo que, usurpada o monopolizada por visiones cuantitativistas, habría acabado confundándose con el crecimiento y convirtiéndose en el objetivo mismo del proceso. Por el contrario, desde la perspectiva postdesarrollista, esa identificación entre crecimiento y desarrollo, se encontraba en la propia esencia de un concepto asociado desde el comienzo a la capacidad de producir más y a la visión de la modernidad sobre el progreso. En consecuencia, el postdesarrollo se presentaba, no como negación parcial de la estrategia, sino como impugnación total del modelo. (Unceta, 2018: 63)

El proyecto desarrollista requiere de la creación de un cuerpo de “expertos” del desarrollo y un vasto aparato institucional que busca transformar la realidad; esto conllevó a la profesionalización de los problemas del desarrollo y su institucionalización en las agendas y aparatos públicos bajo una sola matriz a seguir, el bienestar material y el estilo de vida de la modernidad. Es, por lo tanto, un proyecto excluyente de los conocimientos, voces, sentires y aspiraciones de los sujetos a quienes se dirige. El problema no son entonces las limitaciones del desarrollo para conceptualizar y actuar sobre una realidad pluriversa, sino su hegemonía como discurso. Esta reflexión lleva a los postdesarrollistas a plantear terminar con ese invento homogeneizador de Occidente, el de desarrollo, que no respeta la diversidad cultural y las disímiles concepciones del mundo y de la vida (Escobar, 2005).

No se trata, por lo tanto, de formular desarrollos alternativos, sino el de generar alternativas al desarrollo. La crítica “posdesarrollista muestra que si bien el desarrollo no es un campo unificado ni tiene un significado preciso, se repiten atributos básicos y aparecen procesos de organización, legitimación y acción que son análogos. El desarrollo aparece entonces como un tipo de relacionalidad, que agrupa algunas ideas y prácticas, pero excluye otras” (Gudynas, 2017: 197).

Si bien el postdesarrollo es una corriente heterogénea y plural que integra diversas fuentes y tradiciones de pensamiento, el núcleo en las que convergen las críticas postdesarrollistas está en plantear una necesaria transformación epistémica y civilizatoria, al cuestionar la linealidad del discurso del desarrollo como proyecto modernizador y de progreso; discursividad que encierra relaciones de poder que legitiman y reproducen las estructuras de dominación hegemónicas. De esta manera, el postdesarrollo promueve la construcción de un pluriverso, “un mundo en el que quepan muchos mundos”². Así mismo, los postdesarrollistas coinciden en identificar que las alternativas al desarrollo emergerán desde las racionalidades marginadas por el pensamiento occidental, así como de las prácticas de los movimientos sociales contra-hegemónicos. Este es el caso del *Buen Vivir* en Ecuador, el cual, entre otras condiciones de posibilidad a las que se debe, se enmarca dentro de las reflexiones del postdesarrollo.

Las interrogantes respecto a la crítica postdesarrollista están en las posibilidades concretas de alternativas, que permitan traducir el debate académico en el que, principalmente, el postdesarrollo se ha enmarcado desde su emergencia hace ya 30 años, con posibilidades efectivas de transición, rompiendo el nihilismo en el que puede encontrarse. Al respecto existen perspectivas diferentes. Así, por ejemplo, en el texto *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, publicado en 2019 por varios autores postdesarrollistas (Kothari, Salleh, Escobar, Demaria, Acosta, entre otros) se describen más de cien alternativas transformadoras –cosmovisiones y prácticas– al proyecto desarrollista de corte modernizador. No obstante, para Gudynas (2014b), las alternativas requieren de instrumentos y reflexiones propios, ya que:

la elaboración de alternativas no es parte del postdesarrollo. Sin duda existen vinculaciones entre esos dos campos, pues la deconstrucción permite, y señala, nuevos rumbos, pero éstas siguen siendo tareas distintas. Además, el postdesarrollo no puede predecir las características que tendrían las alternativas, e incluso podrán haberlas de variado tipo, algunas positivas y otras negativas en sentidos distintos (Gudynas, 2014b: 78).

2 Lema que está dentro de la “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Indistintamente de que las transiciones y las alternativas provengan o no del postdesarrollo, estas no pueden estar por fuera de los escenarios globales, de los cuales no pueden desconectarse. Se requiere, por lo tanto, de un entendimiento compartido entre lo local y lo global “dibujando los elementos civilizatorios que pueden formar parte de una alternativa común, habilitadora de diferentes alternativas locales” (Unceta, 2018: 76).

El tercer momento de crítica a las bases epistémicas de las teorías del desarrollo, planteado por Svampa (2019), corresponde a los planteamientos del neoextractivismo, formulado a raíz del “consenso de los commodities”, perspectiva que plantea una crítica al productivismo que domina la visión convencional del desarrollo y que genera una resignificación de la problemática ambiental en clave territorial. Durante este tercer momento, ante los conflictos socioambientales, emergen en los territorios varios movimientos sociales con una plataforma ambiental crítica del desarrollismo hegemónico.

Desde inicios del nuevo milenio, en Sudamérica se dio una reprimarización de las exportaciones, proceso que caracteriza a los países de toda la región indistintamente de los modelos de desarrollo y las estrategias de inserción global implementadas (ya sean países con una mayor orientación al aperturismo y liberación de mercados o aquellos caracterizados por un desarrollismo neo-pragmático). El tema de la reprimarización evoca las reflexiones iniciales del pensamiento estructuralista del desarrollo de la CEPAL, preocupación que ha estado siempre presente en relación con la necesidad del cambio estructural del sistema productivo.

El proceso de reprimarización, caracterizado como *boom de los commodities*, ha estado marcado por el llamado ciclo de los “precios altos” y el rol geopolítico y económico de China en el contexto internacional. En la región se ha generado un importante debate teórico y académico al respecto. Si bien, dentro de este debate, hay quienes identifican ventanas de oportunidad en un contexto de cambios del orden internacional y nuevas oportunidades en los mercados globales, el surgimiento de nuevos regionalismos y aumentos de la inversión extranjera. Miradas más escépticas y críticas identifican que la reprimarización no solo refuerza la característica primaria de la estructura productiva, profundizando la vulnerabilidad de las economías de la región, sino que también ha conllevado una nueva era extractivista.

La dinámica de la globalización capitalista requiere que cada vez más aspectos de la realidad devengan en mercancías, una cosificación de la fuerza de trabajo y una mayor extracción de plusvalor; la nueva senda extractiva instaurada en la región es funcional a este requerimiento del neoliberalismo global. En esta lógica, la naturaleza va a devenir en mercancía abstraída de todo valor humano y ambiental, lo que Harvey denomina “acumulación por desposesión”, la cual se orienta a mantener y fortalecer la economía-mundo capitalista trasladando a los sectores más empobrecidos y a sus territorios la crisis de sobreacumulación del capital (Harvey, 2006).

El neoextractivismo inicia con el nuevo milenio en un contexto de revalorización de los precios de los productos primarios a nivel internacional, motivado por el aumento de su demanda en los países del centro y especialmente de las economías emergentes. De esta manera, América Latina transita del *Consenso de Washington* en los 80 y 90 hacia el denominado *Consenso de los Commodities*, del neoliberalismo hacia un nuevo ciclo extractivista, “por encima de las diferencias que es posible establecer en términos político-ideológicos, ambas posiciones [CW y Consenso de los Commodities] reflejan la tendencia a consolidar un modelo neocolonial de apropiación y explotación de los bienes comunes” (Svampa, 2012: 21).

En este trayecto, la región atraviesa por algunas reconfiguraciones políticas con el ascenso de varios gobiernos “progresistas”, los cuales se embarcaron en una “ilusión desarrollista” sostenida por el desenvolvimiento positivo de sus economías y las rentas provenientes de sus actividades extractivas; este resurgir de las promesas de desarrollo se lo ha denominado como neo-desarrollismo. Varios de estos gobiernos “progresistas” llegan al poder con propuestas de “salir de la larga noche neoliberal”, transitar hacia una senda postneoliberal, que se centre en las personas, promoviendo su bienestar y garantizando el ejercicio de sus derechos, respetando a la naturaleza y a la plurinacionalidad. Un proceso de replantear y refundar el Estado y de buscar alternativas al desarrollo convencional. Estos son los casos de los

gobiernos de Evo Morales en Bolivia (desde 2008) y de Rafael Correa en Ecuador (2007-2017), países donde se plantearon los modelos del *Vivir Bien* (*Suma Qamaña*) y *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay*).

Las críticas de carácter onto-epistémico respecto al desarrollo no solo provienen del Sur global. En los países centrales, algunos académicos y movimientos sociales han formulado propuestas, provenientes principalmente del ecologismo y feminismo, que cuestionan al desarrollo como discurso, proyecto y proceso, explorando alternativas al desarrollo convencional. Formulaciones como las del maldesarrollo, planteadas por autores como Tortosa, en las que el desarrollo ha devenido en mal desarrollador afectando de manera global a todos, a los países centrales y a los periféricos, dada la insostenibilidad global del modelo y los problemas ambientales que de él se derivan. “El sistema mundial está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención” (Tortosa, 2011: 54-55).

De igual manera, los planteamientos de decrecimiento que, desde una perspectiva ecológica y cultural, cuestionan al estilo de vida moderno, promovido como proyecto por el desarrollo, centrado en el consumo sin restricción en un planeta finito y con límites físicos. Unceta (2013) identifica elementos comunes y preocupaciones compartidos entre los planteamientos del decrecimiento y los del *Buen Vivir* como alternativas al desarrollo.

Los defensores tanto del Buen Vivir como del Decrecimiento reivindican un marco teórico de referencia alternativo, situándose muchos de ellos en el campo del postdesarrollo.

Esas preocupaciones compartidas se concretan, además, en un interés común por el análisis de determinados temas, como pueden ser la cuestión del crecimiento, o los aspectos culturales y ecológicos de los procesos económicos, políticos y culturales seguidos en nombre del desarrollo. En lo que respecta al crecimiento, cabe decir que ambos enfoques comparten un mismo diagnóstico sobre la inviabilidad y la indeseabilidad de un modelo de vida basado en producir más o en tener más, reivindicándose en los dos casos la austeridad como referencia de propuestas alternativas, más centradas en las personas y sus necesidades vitales, tanto materiales como espirituales. [...]

Por otra parte, [...] tanto en uno como en otro enfoque existen importantes corrientes de pensamiento que reivindican el carácter abierto e integrador de las respectivas propuestas lo que facilita el establecimiento de paralelismos y elementos de confluencia entre ambas. (Unceta, 2013: 212)

Si bien existe un marco común de preocupaciones, tanto en el Sur como en el Norte globales, que cuestionan la universalidad del desarrollo, interpelando su racionalidad onto-epistémica, no se pudo identificar una comunidad científica, en el sentido descrito por Kuhn (2013), constituida por un grupo de individuos de un campo disciplinar que comparten un paradigma común, el cual define la visibilidad/inteligibilidad y la práctica científica. Desde esta perspectiva, que corresponde a una historia de los saberes o filosofía de la ciencia, no se pudo identificar una “revolución científica”; es decir, una superación del enfoque y paradigma dominante.

Este recorrido realizado respecto a las vertientes críticas del desarrollo convencional es clave para identificar las condiciones de posibilidad en las cuales emerge el *Buen Vivir* en Ecuador.

Una genealogía del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*, debe mostrar el apareamiento de sus preocupaciones intelectuales en las configuraciones conceptuales que lo hacen posible, objetivando aquello que Foucault llama los a-priori-históricos. Se trata de identificar un campo de posibilidad epistemológica donde los objetos del saber, en este caso el desarrollo, son pensables de una determinada manera, con la finalidad de señalar combates, escenas de enfrentamiento entre distintas fuerzas y enfoques en disputa. Cada una de estas narrativas en contienda, tienen y crean un campo de posibilidad, desplegando comprensiones sobre la realidad que buscan legitimar.

La genealogía es un ejercicio de frontera, ya que no solo nos permite ver los nexos entre las condiciones de posibilidad, las mutaciones y disputas conceptuales que sostienen al saber dominante, sino que también posibilita identificar los intersticios y demarcaciones en los sistemas de pensamiento, espacios donde

existen otras alternativas de saber o subjetividades “desobedientes” que están cuestionando al enfoque considerado como legítimo. De esta manera, la genealogía es también un ejercicio “emancipatorio” y de “insurrección de saberes”; puesto que permite desentrañar los discursos emancipadores que están velados por el pensamiento totalizador y hegemónico; ya que es “una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (Foucault, 2014: 23).

El ejercicio genealógico respecto al *Buen Vivir* que se plantea a continuación busca referir la reorganización simultánea que se dio en la discursividad respecto del desarrollo, sobre el conjunto de descripciones y conceptos que se transformaron y acoplaron para posibilitar su emergencia, identificando las narrativas en disputa y los actores que intervinieron. Es un ejercicio que debe mostrar también las relaciones sociales, las instancias administrativas e institucionales en las que se legitiman y en las cuales se reproducen y toma cuerpo. “El análisis genealógico propone considerar el surgimiento de conceptos como Sumak Kawsay, Buen Vivir y otros similares, como resultado del conjunto de prácticas de una extensa red de actores e instituciones implicadas en el diseño y gestión política de la vida. La genealogía se ocupa del Buen Vivir como tecnología política de gobierno” (Bretón et al., 2014: 13).

2. Emergencia del *Buen Vivir*

El inicio del nuevo milenio estuvo caracterizado por la presencia de crisis múltiples en varios de los países de la región. Las crisis económicas, derivadas de la aplicación de políticas de ajuste estructural, repercutieron en aumentos significativos de los niveles de pobreza e inequidad, mayor exclusión y vulnerabilidad; a nivel político, varios de los países atravesaron periodos de inestabilidad, con el derrocamiento de varios gobiernos. En Ecuador Jamil Mahuad en el año 2000, Fernando de la Rúa en Argentina el 2001, Gonzalo Sánchez de Lozada en Bolivia el 2003 y en el 2005 caería también su sucesor Carlos Mesa. En este contexto varios países parecen dar un “giro hacia la izquierda” con el advenimiento de gobiernos llamados “progresistas”, iniciando en Venezuela con la elección del presidente Chávez, luego Argentina, Brasil, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Honduras (García Sayán, 2009).

Dentro de los proyectos políticos con los que algunos gobiernos “progresistas” llegan al poder, incluían la realización de Asambleas Constituyentes para “refundar” sus Estados, este es el caso de Venezuela, Bolivia y Ecuador, en la que confluyen las propuestas del *Vivir Bien (Suma Qamaña)* en Bolivia y del *Buen Vivir (Sumak Kawsay)*³ en Ecuador.

El *Buen Vivir (Sumak Kawsay)* y el *Vivir Bien (Suma Qamaña)*⁴ desde su incorporación en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) han suscitado un extenso debate a nivel global, no solo en círculos académicos y políticos. Las lecturas que se dan sobre estos conceptos son múltiples y contrapuestas, hay quienes ven en ellos verdaderas alternativas civilizatorias frente a la crisis radical y múltiple que caracteriza el capitalismo, una propuesta heredera de las luchas de los movimientos sociales, indígenas y contrahegemónicos; otros los ven como propuestas “exóticas”, ambiguas y románticas respecto a un pasado idealizado del Mundo Andino. Estas reflexiones diversas y contrapuestas atraviesan tanto la conceptualización y problematización de los que es el *Buen Vivir*, su capacidad para traducirse en prácticas y las condiciones de posibilidad para que esas prácticas sean sostenidas en lo local con las interdependencias que existe con lo global; y respecto al desempeño de los gobiernos y las formas en que fue gubernamentalizado.

A más de 10 años desde la incorporación del *Buen Vivir* y del *Vivir Bien* en las constituciones de Ecuador y Bolivia, y de su gubernamentalización a través de las políticas que los gobiernos de estos países han implementado, el debate continúa abierto. Es más, la necesidad de una alternativa al desarrollo, de vislumbrar caminos que abran la posibilidad de transitar y superar la crisis civilizatoria radical que marca al mundo contemporáneo, es cada vez más urgente. En esta perspectiva, el *Buen Vivir*, abre una luz de esperanza. “Estamos ante una alternativa en construcción, tarea colectiva que desborda su origen y exige experimentación, creatividad e imaginación, siendo más bien una actitud de vida antes que un programa acabado o una utopía de contornos claramente definidos” (Cortez, 2011: 18).

Los planteamientos del *Buen Vivir* y del *Vivir Bien* emergen en un contexto de agotamiento de los modelos convencionales de desarrollo y en medio de la crisis múltiple que trajo consigo la aplicación de políticas de ajuste estructural. Estas categorías se inscriben dentro de la crítica postdesarrollista y decolonial, que plantean superar el desarrollo como discurso y proyecto homogeneizador y colonizador. En sus planteamientos convergen varias discursividades provenientes del mundo indígena, de los movimientos contra-hegemónicos, de la academia y de las críticas dentro de la propia modernidad (Cortez, 2011; Gudynas, 2014b; Acosta, 2017).

3 Existe un importante debate respecto a la traducción al español que se da a los términos *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, donde una de las traducciones menos cuestionada es la de “vida en plenitud”; al respecto puede verse (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014). Aquí utilizaremos la traducción de *Buen Vivir* para el *Sumak Kawsay*, que es el término con el que fuera formulado en la Constitución del Ecuador, término también con el que este concepto se presenta en los debates académicos.

4 Nociones similares al *Sumak Kawsay* (en kichwa) y *Suma Qamaña* (en aymara) están presentes en diversos pueblos indígenas. Así el *ñande reko* o *tekó porã* (en guaraní); el *pénker pujústin* (en shuar); el *shin pujut* (para el pueblo awajún de la amazonia peruana); el *kyme mogen* (en mapuche), el *utz kaslema!* (quiché) o el *lekil kuxlejal* (en tzeltal de los mayas de Chiapas) (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Acosta, 2017).

Para David Cortez (2011), el discurso del *Buen Vivir* corresponde a una crítica a la racionalidad y forma de gobierno con la que se diseñó e implementó los proyectos de modernización desde el discurso de desarrollo blanco-mestizo del Estado, “en por lo menos cuatro campos estrechamente vinculados: la producción de subjetividades desde una concepción de ciudadanía de corte liberal, relaciones de género estructuradas desde concepciones patriarcales, objetivación de la naturaleza para fines de producción y una comprensión y ejercicio políticos de carácter monocultural” (Cortez, 2011: 4).

Las concepciones y debates respecto al *Buen Vivir* abarcan una diversidad de perspectivas y enfoques, que enfatizan diversos aspectos del mismo, dependiendo dónde se ubican los autores que las formulan. En esta heterogeneidad de lecturas, existen algunos principios comunes identificados mayormente. Se coincide en reconocer dentro del *Buen Vivir* una crítica al desarrollismo convencional y al carácter lineal, colonizador y homogeneizador que tiene, por lo que puede ser inscrito en la tradición del postdesarrollo. Una propuesta que se centra en la armonía como principio organizador de la vida –tanto en lo individual y social, como en la relación con la naturaleza–. Un enfoque que rompe con parámetros de la racionalidad moderna, en su privilegio para generar comprensiones del mundo desde el cientificismo y la razón ilustrada –por lo tanto, inscrita en la descolonización de los saberes–, y respecto al antropocentrismo del proyecto modernizador, al promover una ética cosmocéntrica y relacional. Una propuesta que promueve valores de reciprocidad, solidaridad y complementariedad en las relaciones sociales, por lo tanto, reivindica el paradigma comunitario y el espacio colectivo, frente a la individualidad propia de la racionalidad liberal (Cortez, 2011; Unceta, 2013, Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Bretón et al., 2014; Gudynas, 2014b; Acosta, 2017).

Se han identificado tres corrientes de pensamiento en torno al significado del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*, estas son: la socialista y estatista; la ecologista y post-desarrollista; y la indigenista y “pachamamista” (Hidalgo-Capitán y Cubillos-Guevara, 2014). Estas vertientes de pensamiento coexisten, están en disputa, a momentos se complementan y alían.

La primera esta relacionada con la gubernamentalización del *Sumak Kawsay*, donde el *Buen Vivir*, pasa a ser un “Vivir Mejor”, donde la acción pública se orienta a mayor equidad social, una vertiente en la cual el *Sumak Kawsay* corresponde más a un desarrollo alternativo de corte estatista, inscrita dentro de la racionalidad de progreso. El *Sumak Kawsay* como una variante andina del socialismo, visión que ha estado presente en la política de los gobiernos de Correa en Ecuador y Morales en Bolivia y en los intelectuales relacionados con esos gobiernos.

Una perspectiva del *Buen Vivir* desde la *real politik*, que ha motivado varias reflexiones respecto a las reconfiguraciones de los gobiernos progresistas, los cuales devinieron en neodesarrollistas. Transito en el que el *Buen Vivir* fue vaciado de significado, por lo que “se contempla la sombra alargada de un desarrollo convencional revestido de alternatividad donde sus supuestos portadores no son más que figurantes o, en el mejor de los casos, clientes de un sistema redistributivo-clientelar a gran escala” (Bretón et al., 2014: 13). Lo cual genera interrogantes válidas en torno a las transiciones y posibilidades concretas que tiene el *Buen Vivir* de ser un proyecto emancipatorio viable que pueda ser traducido en la práctica en los Estados-nación.

La segunda vertiente de pensamiento, la ecologista y post-desarrollista, enfatiza la construcción participativa del *Buen Vivir*, en el cual convergen diferentes discursividades. El *Sumak Kawsay* es visto como un proceso abierto, que se nutre de la cosmovisión del mundo indígena y de otras tradiciones de pensamiento críticas a la modernidad homogeneizadora, como son los planteamientos de la economía política ecológica, en la cual la naturaleza es entendida desde una sustentabilidad “súper fuerte”; por lo cual las políticas extractivas no son una alternativa.

Por su parte, la tercera corriente de pensamiento, la indigenista y “pachamamista”, corresponde a una visión esencialista que se caracteriza por el énfasis que se da a los elementos espirituales de la cosmovisión andina, que son los que exclusivamente nutren y dan contenido al *Sumak Kawsay*. En esta perspectiva se descarta la traducción de este concepto al español –como *Buen Vivir*– y su nueva semantización, ya que al hacerlo se lo permea y moldea desde el mundo blanco-mestizo, haciéndole perder su esencia (Hidalgo-Capitán y Cubillos-Guevara, 2014).

Es un debate, como lo plantea Unceta (2013), entre concebir al *Buen Vivir - Sumak Kawsay* como recuperación o como un concepto en construcción. Los autores esencialistas y “pachamamistas” para los cuales el *Sumak Kawsay* es recuperación, “han desplegado un esfuerzo notorio por construir una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una suerte de ‘civilización andina’ portadora de unas ontologías vitalistas y relacionales que, de manera misteriosa –en cualquier caso, nunca explicada por los autores– han permanecido incontaminadas durante siglos por la cultura occidental” (Breton et al., 2014: 12). Los autores que proponen el *Buen Vivir* como un proyecto abierto y en construcción, consideran que “la filosofía y las formas de vida tradicionales andinas constituyen una referencia fundamental para el *Buen Vivir*, pero en modo alguno representan un modelo a reconstruir. Rescatar la armonía entre lo material y lo espiritual, pero en el mundo actual, [...] la meta es [por lo tanto] construir el futuro y no regresar al pasado” (Unceta, 2013: 202).

La segunda y tercera corrientes de pensamiento –la ecologista y post-desarrollista, y la indigenista y “pachamamista”– coinciden en ubicar al *Sumak Kawsay* como una alternativa al desarrollo, ya que confronta la racionalidad del proyecto desarrollista modernizador, bajo la visión antropocéntrica de progreso y crecimiento. Sin embargo, la disputa que existe entre las dos respecto a la significación del *Sumak Kawsay* no es baladí, ya que en ella se encierra las posibilidades de alternatividad y de transición; de concebir al *Sumak Kawsay* como un retorno o como una propuesta abierta.

Además, como bien lo señalan Bretón et al. (2014), estas disputas por captar el significado del *Sumak Kawsay* involucran un problema de hondo calado epistémico, ya que es válido interrogarse si el *Sumak Kawsay* es un esfuerzo de (re)esencialización de una cosmovisión y prácticas ancestrales que han permanecido incontaminadas; o corresponde a una nueva construcción donde convergen discursividades diversas integradas por su crítica al proyecto modernizador del desarrollo; o si corresponde a un acto de ventriloquia política, como lo plantea Stefanoni (2014: 300-301), para quien el *Vivir Bien* –y por extensión el *Buen Vivir*– sería en ciertos casos “una forma de ventrilocuismo, es decir, de no-indígenas que hablan por los indígenas y les atribuyen sus propias proyecciones utópicas. [...] El problema que está atrás del ‘Vivir Bien’, es la construcción de indígenas ideales, desvinculados de los indígenas reales, plurales, complejos, con diversas realidades ecosociales”.

Dentro de los distintos autores que abordan el *Buen Vivir*, existe un mayor consenso en verlo como una propuesta abierta, una alternativa en construcción en la que convergen diversas tradiciones de pensamiento, más que el regreso a un pasado inalterado como lo plantean los autores esencialistas. De igual, lo plantean como un concepto plural, en el sentido que existen varios buenos convivires, experiencias diversas que dependerán del contexto histórico, cultural, social y ecológico (Cortez, 2011; Acosta, 2014 y 2017; Gudynas, 2011 y 2014b; Unceta, 2014; Chuji et al., 2019).

El filósofo Bolívar Echeverría, al respecto del movimiento zapatista, identificaba en una entrevista que las posibilidades para salir de la radical crisis de la modernidad capitalista y transitar a otras posibilidades civilizatorias, están en el mestizaje, nutrido de cosmovisiones originarias, pero también de otros pensamientos críticos provenientes de la propia modernidad, la necesidad de una auto-transformación de la modernidad, que debe ser reformulada en la pluralidad.

Creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental, pero que no lo fueron en las civilizaciones de oriente. Pero no creo que se pueda defender la idea de que la “verdadera” modernidad es la que podría construirse a partir de la estructura civilizatoria que rige de hecho en las comunidades indígenas actuales (Echeverría, 2011: 241).

La instauración del *Buen Vivir* en Ecuador está ligada al proceso constituyente de 2007, el cual fue una de las propuestas de campaña con la cual llega a la presidencia, en enero de 2007, Rafael Correa del

Movimiento Alianza País⁵. Ecuador previamente había atravesado un periodo de alta inestabilidad política –8 presidentes en el lapso de 10 años comprendidos entre 1996 y 2006–, en medio de esa crisis de representatividad y deslegitimación de los partidos políticos tradicionales, los movimientos sociales, especialmente el movimiento indígena, asumieron un mayor protagonismo e incidencia. “Correa recogió temas como la oposición al neoliberalismo, las caducas estructuras de origen colonial y la construcción de propuestas alternativas, proponiéndolas como base para su estructuración electoral” (Martínez Abarca y Acosta, 2014: 123), por lo que la rápida conexión que tuvo dicho gobierno con la propuesta del *Buen Vivir* no resulta tan sorprendente.

Es en los debates constituyentes donde el concepto del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir*, llevado por los movimientos indígenas, toma centralidad, siendo el elemento articulador y orientador de la nueva Constitución del Ecuador, que sería aprobada mediante referéndum en septiembre de 2008.

Una genealogía del *Buen Vivir* es un ejercicio complejo que presenta riesgos puesto que no es un concepto acabado; aún más, es un concepto que se lo presenta en “permanente reconstrucción y construcción, [...] un camino que debe ser imaginado para ser construido” (Acosta, 2014: 36), un discurso que no es homogéneo, en el que convergen heterogeneidades discursivas, en las que “parecería que el *Sumak Kawsay* se ha convertido en una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas –a veces casi antitéticas– en función del punto de vista en que se ubique el observador” (Bretón et al., 2014: 11). La genealogía del *Buen Vivir* que se presenta a continuación tiene las limitaciones propias de hacer frente a estos riesgos expuestos.

Un ejercicio genealógico debe mostrar los momentos en los que emergen los conceptos y las mutaciones que han tenido, ya que representan adaptaciones lingüísticas y nuevas codificaciones sobre los significados y sentidos de la realidad. Los conceptos definen un campo de visibilidad, ya que engendran la potencia de una realidad posible para la inteligibilidad, haciendo visible y enunciable el mundo de una determinada manera.

Considerados como prácticas discursivas, “buen vivir” y “desarrollo” suponen la producción de verdades destinadas a legitimar un orden o estatuto de saberes (objetos, límites y métodos); así como también una constelación de poderes que se articulan asimétricamente en torno a prácticas protagonizadas por diversas instituciones (Estado, organismos internacionales, sociedad civil); y, además, la elaboración o producción de identidades o subjetividades múltiples (Cortez, 2011: 4).

Los conceptos surgen y se transforman en medio de disputas sociales y políticas por capturar el sentido de una situación. Son batallas conceptuales para tener la legitimidad en la generación de comprensiones, es decir, hacer pensable una realidad fenoménica desde su grilla de inteligibilidad, que a la vez se constituye en fuerzas estructurantes que imponen modos de ser y de actuar en esa realidad.

El concepto de *Buen Vivir* y *Sumak Kawsay* está en disputa con el de desarrollo, es un combate conceptual no solo para estructurar comprensiones, sino fundamentalmente para imponer sentidos que definen la forma de ver, pensar y de estar en el mundo. Es una batalla radical, puesto que son conceptos opuestos y antagónicos, donde la significación del *Sumak Kawsay*, al menos como lo plantean la mayoría de autores, representa una superación del desarrollo como proyecto homogeneizador de la modernidad capitalista. Por lo tanto, sus planteamientos se inscriben en la crítica del postdesarrollo.

Caracterizar a *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* como posibilidades de alternatividad a la modernidad capitalista no es casual. Los principios actualizados de bienestar que plantean los pueblos indígenas se condensan en el concepto abarcador de *Buen Vivir*, en el marco de la crisis civilizatoria esbozada anteriormente. Para el *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* “alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tiene que estar

5 Movimiento conformado en febrero de 2006 –integrado bajo un discurso anti-hegemónico, renovador y crítico al sistema– en el que confluyeron varias organizaciones sociales, actores políticos y académicos para participar exclusivamente en las elecciones presidenciales de ese año.

ligado a la naturaleza, porque no es posible entenderse fuera de ella” (Simbaña, 2011: 222), significación que se contrapone con los elementos estructurantes del pensamiento occidental moderno, en el cual los seres humanos estamos confrontados unos contra otros, compitiendo por recursos escasos, marcados por el egoísmo y una racionalidad instrumental, donde el entorno y medio pueden y deben ser aprovechados en pos del bienestar individual, que por sí solo y de manera natural nos conducirá al bienestar social. Una ontología donde el hombre tiene supremacía sobre la naturaleza.

Un abordaje desde la genealogía debe mostrar las batallas conceptuales por generar y estructurar comprensiones de una realidad fenoménica particular, así mismo debe hacer una historia conceptual, que rastree las alteraciones, usos y giros semánticos de los conceptos con los que se piensa y estructura una problemática.

Por lo tanto, la genealogía del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*, a más de mostrar las disputas conceptuales en las que estos conceptos se inscriben, debe rastrear desde cuándo estos términos han estado presentes, cómo eran entendidos y las transformaciones conceptuales que operaron para darles la significación que tiene hoy. De manera paralela, se deben identificar otros conceptos o representaciones que en su momento hayan tenido una configuración semántica con la que actualmente se despliega el *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* o que hayan posibilitado su emergencia.

Los términos *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* emergen en el debate político e intelectual alrededor del año 2000, tomando mayor fuerza y vigencia en torno a los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia. En un recorrido histórico conceptual, no se llega a identificar estos términos, ya sea de manera explícita o con un significado análogo al que tienen hoy, en las crónicas coloniales, ni en las etnografías realizadas en el siglo anterior (Viola, 2011; citado en Bretón et al., 2014). Tampoco están registrados dentro de los diccionarios más antiguos de las lenguas originarias, identificándose en ellos los usos de las palabras por separado y no como una unidad de significado (Bretón et al., 2014).

No obstante, esta falta de identificación de los términos *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir*, o de conceptos semánticamente relacionados, por parte del mundo occidental y desde sus campos disciplinares como la Antropología, la Etnohistoria, la Lingüística, etc., no quiere decir que no existan como principios dentro algunos de los pueblos originarios andinos. “El hecho de que el *Sumak Kawsay* no haya sido ‘descubierto’ por los antropólogos occidentales [como lo sostiene Viola 2011] no significa que no estuviese ahí. El desconocimiento por parte de los intelectuales occidentales de la existencia de un fenómeno no significa necesariamente su inexistencia, máxime si otros intelectuales no occidentales son capaces de percibir dicho fenómeno” (Hidalgo-Capitán et al., 2014: 33).

Por otro lado, que aún no se identifiquen referencias respecto al *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* dentro de las etnografías y estudios occidentales del siglo anterior, no quiere decir que se pueda descartar completamente que no existan esas referencias, este hecho refleja tan solo que, hasta el momento, esas referencias no han sido detectadas ampliamente. Como lo refieren Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015), en la etnografía realizada por el antropólogo estructuralista francés Philippe Descola, con los achuar⁶ entre 1976 y 1980, se identifica al ‘shiiir waras’ que traduce como ‘vivir bien’ como uno de los elementos estructurantes de este grupo étnico de la amazonia ecuatoriana. “Para los Achuar, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el ‘bien vivir’ (shiiir waras)” (Descola, 1986: 415).

El ‘bien vivir’ de los achuar se presenta como “horizonte normativo” que atraviesa su vida doméstica, social, la economía y su relación con el entorno, ya que “uno de los criterios del Bien Vivir es lograr asegurar el equilibrio de la reproducción doméstica explotando solo una escasa fracción de los factores de producción disponibles” (Descola, 1986: 421). De esta manera, se puede identificar una asociación semántica entre el *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* de los pueblos kichwa amazónicos con el *Shiir Waras* o

6 Los achuar constituyen un grupo étnico binacional (Ecuador y Perú). Su lengua, al igual que la de los Shuar, pertenece al grupo etno lingüístico-cultural de los jivaroanos. En Ecuador se encuentran en la amazonia central (provincias de Pastaza y Morona Santiago).

Vivir Bien de los achuar. Los dos conceptos corresponden a un horizonte normativo donde el equilibrio a nivel individual, social y de relación con el ambiente es el eje central.

David Cortez (2011 y en Bretón et al., 2014), quien ha trabajado de manera profunda y consistente la genealogía del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir* en Ecuador, identifica tres momentos principales en un análisis genealógico al respecto. El primero previo al proceso constituyente del 2007, en el cual “antes del año 2000, el *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* no aparecían en el espectro disciplinario ecuatoriano que se había investigando desde tiempo atrás” (Breton et al., 2014: 14). Un segundo momento relacionado con los debates para elaborar la nueva Constitución, en el cual el *Buen Vivir* adquiere centralidad y se constituye en el eje articulador de la discusión que toma cuerpo en el nuevo texto constitucional como el horizonte a alcanzar. Finalmente, un tercer momento, que lo refiere como postconstitucional, donde el debate académico e intelectual es amplio dado el interés y preocupación que generaron estos conceptos por sus posibilidades de potenciar una ruptura epistémica y generar alternativas de transición, debate en el que también se incluye las reflexiones sobre su aplicación gubernamental.

La construcción discursiva del *Sumak Kawsay* antes del proceso constituyente del 2007 se da, de acuerdo a Cortez (2011), en un contexto de alto protagonismo del movimiento indígena ecuatoriano, expresado en los debates respecto al sentido histórico y político de los 500 años de la conquista, y el levantamiento y movilización indígena del “inti raymi” de 1990, lo que confluyó en la propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, como planteamientos centrales del movimiento indígena. Un momento marcado también por el desencanto y la crítica a los modelos convencionales de desarrollo, la implementación de políticas neoliberales y una sensibilidad ambiental global a raíz de la cumbre de la tierra de Río en 1992.

Es sobre todo en relación con la construcción política del estado-nación que los conceptos de “plurinacionalidad” e “interculturalidad”, inicialmente propuestas por diversos sectores del movimiento indígena, que lograrán un campo de convergencia discursiva que, posteriormente, se articulará como el centro del “*Sumak Kawsay*” (Cortez, 2012: 5).

Entre los discursos y reflexiones que confluyen y posibilitan la construcción y emergencia del *Sumak Kawsay* en este momento pre-constituyente están, de acuerdo a Cortez (2011), algunos aportes de intelectuales y de la academia, como los formulados por Vladimir Serrano en 1992⁷, el pensamiento de Mariátegui, y las reflexiones de Alberto Taxo, chamán de la provincia de Cotopaxi, respecto a la concepción del “runa de la economía”⁸; el trabajo de la pastoral indígena, especialmente el realizado por monseñor Leónidas Proaño⁹ en la provincia de Chimborazo en la década de los 80; y el proyecto político de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)¹⁰.

7 En su libro *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, en que trabaja el tema desarrollo y ambiente, planteando un dialogo entre las visiones y tecnologías occidentales con las culturas andinas originarias. “La verdadera revolución en el Ecuador deberá ser retroprogresiva, esto quiere decir que los grandes cambios se proponen a partir del encuentro con sus raíces culturales, su pasado reivindicado y al mismo tiempo proyectándose hacia el futuro” (Serrano, 1992; citado en Cortez, 2011: 6).

8 Quien en su libro *La concepción runa de la economía* (1999) plantea la necesidad de una economía humana, equilibrada (entre los seres humanos y la *pacha mama*), integral. Donde el principio central de la economía sería el de la reciprocidad. “Es necesario una economía humana que responda al futuro del planeta mismo, una vida totalmente equilibrada de todos y cada uno de nosotros entre nosotros, entre uno mismo, entre la naturaleza, con la naturaleza, con el cosmos total”. (Taxo, 1999; citado en Cortez, 2011: 7)

9 “El indio piensa con el corazón que la tierra es su madre. Es su pensamiento fundamental. Es el anillo central del núcleo pluricelular de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de familia extensa, de igualdad entre todos. Si la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos y, entre sí, son hermanos, llamados a constituir una gran familia. Así como una buena madre no establece diferencias entre sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos”. (Proaño, 1988; citado en Cortez, 2011: 9)

10 Cortez refiere que el proyecto político de la CONAIE es de 1997, pero en realidad corresponde a 1994. En 1997 la CONAIE no plantea un documento con su proyecto político sino una propuesta a la Asamblea Constituyente que se desarrolló en Ecuador en 1998. Cortez también incluye dentro de los discursos que contribuyeron a la emergencia del *Buen Vivir* antes del proceso constituyente del 2007-2008 a la declaratoria de fundación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004) y a los planteamientos de “desarrollo con identidad” formulados en 2005 por el Fondo Indígena, los cuales, como se verá más adelante, surgen cuando el *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir* habían ya emergido como un concepto político.

Rastrear la evolución de la categoría del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir*, involucra tanto el identificar la emergencia de este concepto como principio organizador de la vida dentro de la cosmovisión indígena y ubicar también su emergencia, como un concepto político, una plataforma que promueve la posibilidad de una transición a otras formas de convivencia.

Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015) identifican que la primera referencia escrita en castellano sobre el *Sumak Kawsay* como un principio organizador de la vida de los pueblos originarios, particularmente del pueblo kichwa de Sarayaku, está en el Plan Amazanga de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) del año 1992 (texto inédito)¹¹. Un año después aparecería en el texto “Mundos míticos. Runa”,¹² publicado por Carlos Viteri Gualinga¹³, siendo ésta la primera referencia publicada en un texto (Altmann, 2014; Hidalgo-Capitán et al., 2014; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). Viteri en este trabajo expone el término de *Sumac Causai* (vida armónica) como parte importante de la cosmovisión indígena, relacionándolo con otros conceptos con los que comparte centralidad: el *Sumac Allpa* (una noción de “tierra sin mal”), *sumac kawsay riksina* y *sacha runa yachay*.

Hoy, en nuestro largo camino hacia la *suma allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, ‘vida armónica’, de la cual también el *chikan* depende. Por este motivo, en un tiempo y en un espacio futuros, una vida basada en la corrección de errores presentes se hace cada vez más necesaria. Pues, hoy por hoy, nosotros y ellos, runa y *chikan*, necesitamos seguir un renovado camino hacia la *sumac allpa* (Viteri, 1993; citado en Altmann 2014: 12).

El texto de Viteri de 1993 no tiene mucha difusión, pasando prácticamente desapercibido¹⁴, tampoco la CONAIE incluye al *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* dentro de su proyecto político presentado en 1994, “en este texto, la CONAIE integra los diferentes aspectos y conceptos que había desarrollado en un discurso coherente - y no aparece el Buen Vivir bajo ninguna forma. Sea cual sea la razón, el nuevo concepto del Sumak Kawsay pasa desapercibido y sólo es ubicado en un discurso más amplio con su segunda introducción a partir de 2000” (Altmann, 2019a: 5).

Una construcción más elaborada del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*, como alternativa al desarrollo para los pueblos originarios de la amazonia, será planteada nuevamente por Carlos Viteri Gualinga (2002) en su texto *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*¹⁵, y principalmente en su tesis de licenciatura, titulada “*Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*”¹⁶ y defendida en el 2003 dentro de la carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS).

11 El concepto del *Sumak Kawsay* inspiraría posteriormente el Plan de Autodesarrollo de la OPIP (1998); al Plan de Vida de la OPIP (2000); será un concepto central en el Libro de la Vida de Sarayaku (2003) publicado bajo la presidencia de Marlón Santi y en el documento Sarayaku. Pueblo del Medio Día (2010) (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015; Altmann, 2014).

12 Viteri, Carlos (1993): “Mundos míticos. Runa”, en Noemí Paymal y Catalina Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*, Ediciones Sinchi Sacha, Quito, 148-150.

13 Antropólogo kichwa de Sarayaku, actualmente Asambleísta Nacional elegido por Alianza País, movimiento del cual toma distancia para adscribirse dentro del bloque de la Revolución Ciudadana (movimiento adscrito al expresidente Rafael Correa), fue director de la ECORAE (Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico) en el 2009. A mediados de octubre de 2019, luego del levantamiento indígena y social contra la eliminación del subsidio de los combustibles decretado por el presidente Moreno el 1 de octubre, Carlos Viteri, conjuntamente con otros dos asambleístas nacionales adscritos al movimiento Revolución Ciudadana, solicitó asilo en la Embajada de México.

14 Incluso el aporte de Carlos Viteri Gualinga y del pueblo de Sarayaku en la emergencia del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir* pasa desapercibida y no es referida en la genealogía de estos conceptos realizada por Cortez (2011).

15 Elaborado y difundido en el año 2000, pero publicado en el 2002. A los textos de 1993 y 2002, hay que añadir varios artículos de prensa publicados en esos años en el Diario Hoy, donde también trabaja el tema del Sumak Kawsay como alternativa al desarrollo.

16 “Es probablemente la mejor sistematización del concepto del Sumak Kawsay realizada desde el análisis de una realidad social. Viteri (2003) no construye, ni recrea de forma subjetiva, el Sumak Kawsay; tampoco lo describe, ni lo representa de forma objetiva; sino que lo ‘enactúa’, es decir, que por medio de un proceso de percepción lo hace emerger (o manifestarse ante nosotros) como fenómeno social objeto de conocimiento científico” (Hidalgo-Capitán et al., 2014: 34-35).

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

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

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el 'Alli Káusai', como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del Alli Káusai constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así *el Alli Káusai o Sumac Káusay constituye una categoría en permanente construcción* (Viteri Gualinga, 2002: 1)¹⁷.

También en octubre de 2003, aparece *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*¹⁸, texto en el que no sólo se muestra y argumenta la lucha del pueblo de Sarayaku contra la explotación petrolera, sino en el cual el *Sumak Kawsay* se constituye en una alternativa al desarrollismo convencional y al proyecto civilizatorio de la modernidad, por los cual los *sarayakuruna* (personas o gente del pueblo de Sarayaku) plantean se les permita ejercer su derecho a tener un modo de vida diferente desde su concepción de *Buen Vivir*¹⁹.

Como pueblo de Sarayaku no proponemos respuestas definitivas ni mágicas. Solamente pensamos que, afianzando nuestra propuesta de vida, podemos contribuir en la búsqueda de otro mundo, en la construcción de otra democracia y otra economía, basados en nuestros principios [...]

Nosotros insistimos en reclamar nuestro derecho a la diferencia, a la autodeterminación y a la integración justa y equitativa de nuestros pueblos a la nación. No aceptamos aquellas relaciones de dominación que el capitalismo dominante nos propone y que se caracterizan por la instauración de las leyes del mercado como criterio ordenador de las relaciones sociales. Como tampoco estamos de acuerdo con un modelo de organización estatal-nacional –legado del viejo sistema colonia– [...] Claro que su proyecto avanza y se presenta como civilización. Por eso, a ese proyecto de muerte lo queremos lejos de nuestras tierras (Sarayaku, 2003 [2014]: 100-101).

En el mismo 2003, el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), un órgano del gobierno bajo el control de las organizaciones indígenas, en su plan estratégico refiere el concepto de *Sumak Kawsay* como una búsqueda permanente tanto a nivel individual como colectivo; y en el 2004, la Universidad Intercultural Amawtay Wasi lo hace en su documento de fundación. Esta presencia del *Sumak Kawsay*, que trasciende de la territorialidad de Sarayaku, está ya insertándose claramente en el discurso político ecuatoriano, “a partir de este momento, el concepto del Sumak Kawsay se convierte en un concepto político en el sentido pleno –un concepto que está en estrecha relación con un discurso político y con demandas concretas–” (Altmann, 2014: 6).

Es en estos textos donde el *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* transita de ser un concepto relacionado con el principio organizador de la vida dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios amazónicos a ser un concepto político, que busca trascender del mundo indígena a la sociedad ecuatoriana en conjunto, como alternativa al desarrollo convencional incorporando demandas específicas.

17 El énfasis en cursivas es mío.

18 Este texto surge en momentos en que Marlón Santi es presidente de la Comunidad de Sarayaku.

19 “De hecho, la cosmovisión tradicional [de los sarayakuna] es presentada de la misma manera como Viteri lo hizo diez años antes, incluyendo a la idea del «Sumak Allpa»” (Altmann, 2014: 6).

Casi de manera simultánea, cuando vuelve a emerger el concepto de *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* en Ecuador a partir del año 2000, en otros países andinos –Bolivia y Perú– se mantenía una reflexión similar. En Bolivia, el *Suma Qamaña* (*vivir bien* en aymara) emerge también como concepto político en el año 2000, durante una serie de eventos aglutinados bajo el nombre de Diálogo Nacional 2000, “la GTZ [Agencia Alemana de Cooperación al Desarrollo] llega a una definición provisional: ellos deducen que el Buen Vivir significa «vivir austeramente en armonía y equilibrio consigo mismo, con la comunidad y con el cosmos»” (GTZ, 2002; citado en Altmann, 2016: 57). Posteriormente, en 2002, en una publicación que resulta de un seminario en Panamá, la misma GTZ enfrenta la noción de buena vida indígena contra la concepción de buena vida occidental, tratando de dar cuenta de las múltiples variantes que manejan una concepción de *buena vida* o *buen vivir*, propias de distintos grupos indígenas (aymaras, quechuas, guaraníes, etc.) (Altmann, 2014).

La reflexión boliviana respecto al *Suma Qamaña* es trabajada principalmente por el sociólogo aymara Simón Yampara, Javier Medina y Fernando Huanacuni. En Perú, Grimaldo Rengifo, ingeniero agrónomo quechua amazónico, plantea en el 2002 el concepto de *Allin Kawsay* como una forma genérica de la noción de bienestar en los pueblos indígenas peruanos (Hidalgo-Capitán et al., 2014).

Independientemente del debate sobre si el concepto de *Buen Vivir* en Ecuador o el de *Vivir Bien* en Bolivia surge uno primero que el otro²⁰, lo cierto es que la simultaneidad en la emergencia de estos conceptos desde una perspectiva política, es decir conceptos que articulan demandas específicas, da cuenta de que las condiciones de posibilidad para su formulación estaban presentes de manera compartida en la región. Un campo de posibilidad epistemológica relacionado con las crisis recurrentes y cada vez más profundas debidas a las políticas neoliberales, con el agotamiento de los modelos convencionales de desarrollo y con la presencia del movimiento indígena como un actor político central en los países andinos.

Para Hidalgo-Capitán et al. (2014: 38), “si bien se puede afirmar que Viteri (2003) hizo emerger el Sumak Kawsay como fenómeno social”, existen al menos tres factores, entre otros, para su transformación en una alternativa indigenista al desarrollo en Ecuador: i) el descrédito del Estado-nación como manifestación de la crisis de la modernidad; ii) la irrupción del movimiento indígena ecuatoriano como actor político de resistencia al neoliberalismo; y, iii) los movimientos sociales alternativos al neoliberalismo cuyas demandas y luchas convergieron en 2006 en el movimiento Alianza País, que condujo a alcanzar la presidencia en 2007 y luego a una representación mayoritaria en la Asamblea Constituyente.

A pesar de que ciertos autores –por ejemplo, Acosta y Gudynas– quieren desmarcar la irrupción en Ecuador del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir* de la academia y de movimientos o partidos políticos, centrando su emergencia en un movimiento más amplio donde convergen discursos y aspiraciones críticos al neoliberalismo y al desarrollo convencional, en la práctica, tanto la academia como el movimiento Alianza País jugaron un rol fundamental para que el *Buen Vivir* se plasme y concretice como proyecto político que tomaría cuerpo en la nueva constitución del Ecuador en 2008.

La academia, entre ellas FLACSO-Ecuador, constituía un espacio de debate y reflexión respecto a alternativas al desarrollo convencional y a la globalización neoliberal. En noviembre de 2005, la FLACSO en colaboración con el ILDIS-FES publicaron el libro *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción*, que corresponde a un conjunto de artículos escritos por docentes de la institución, entre ellos Alberto Acosta, Fander Falconí (los dos como editores), Juan Ponce, Hugo Jácome y varios docentes visitantes del Departamento de Economía, Rafael Correa, Janneth Sánchez, Pedro Páez, entre otros. El libro se planteó contribuir desde una mirada heterodoxa a la construcción de propuestas alternativas al desarrollo y a la política económica implementadas tradicionalmente en el país.

Un modelo económico heterodoxo o no conforme con la doctrina fundamental del neoliberalismo no sólo es deseable, sino posible en términos teóricos y prácticos en el Ecuador. La reciente

20 Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015) argumentan que el *Buen Vivir* ecuatoriano es previo y sugieren que puede haberse difundido en los encuentros latinoamericanos de los pueblos indígenas realizados en los años 90.

*experiencia de los 100 días del Ministro de Economía, Rafael Correa*²¹, demuestra esta viabilidad, pero también plantea un conjunto de interrogantes a futuro.

Esa es la tarea de este libro. Abrir la puerta al análisis y al debate que permitan construir alternativas concretas. Se precisa respuestas que alienten una reactivación económica de largo plazo, que tenga como sustento las políticas de fomento a la demanda y la oferta, pero que también vayan acompañadas de cambios institucionales. [...] Los planteamientos que se promovieron en esos 100 días, nutridos de la amplia acumulación de propuestas de todos estos años de aplicación del “neoliberalismo criollo”, y que apenas comenzaban a cristalizarse, fueron rechazados desde el inicio por los grupos de poder locales e internacionales. [...]

De todos modos, se sentaron algunas bases, sobre todo en la opinión pública, punto medular para disputar el cambio de rumbo. Esta experiencia enseña que un solo ministro no cambia la correlación de fuerzas dentro de un gabinete, y peor aún la correlación social de fuerzas. Y así como se requiere un equipo de gobierno comprometido con la misma línea de transformaciones estructurales, se precisa la participación de amplios sectores sociales que respalden e interpelen permanentemente la legitimidad del proceso. *La disputa real no es solamente por la agenda; en juego está el poder* (Acosta y Falconi, 2005: 33-35)²².

Si bien dentro del libro no se referencia al *Buen Vivir* o al *Sumak Kawsay* en específico, se delinean algunas propuestas relacionadas con los principios de este concepto, por ejemplo, la crítica al desarrollo convencional y la necesidad de transitar a una senda postdesarrollista y postneoliberal, una visión de la naturaleza desde la economía política ecológica, la economía social y solidaria como alternativa, la necesidad de constituir un proyecto político donde converjan los planteamientos críticos orientados a refundar el Estado.

Felizmente, después de un estruendoso fracaso, el ciclo neoliberal está llegando a su fin en América Latina, como lo demuestran los procesos de Argentina, Brasil, Uruguay y Venezuela. De esta forma, Ecuador y Latinoamérica deben buscar no sólo una nueva estrategia sino también una nueva noción del desarrollo, donde éste no sea simplemente imitar modelos que sólo reflejen percepciones, experiencias e intereses de países y grupos dominantes (Correa, 2005: 77).

Durante el tiempo de redacción de este libro, muchos de estos docentes estaban conformando el movimiento Alianza País²³, el cual se fundaría a inicios de 2006, ganando las elecciones presidenciales, en segunda vuelta, en noviembre de ese año²⁴. Por lo tanto, se puede identificar ahí una comunidad epistémica heterodoxa, que no solo promovió pensamiento alternativo y crítico, sino que tuvo la capacidad de incidir a nivel de los lineamientos y decisiones gubernamentales que estarían por devenir.

La noción de *Buen Vivir*, aunque no muy desarrollada, formó parte del *Plan de Gobierno del Movimiento Alianza País 2007-2011*, con el que gana las elecciones presidenciales. En este documento, elaborado de manera colectiva en mayo de 2006, se hace referencia a la búsqueda de “un buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto a los derechos humanos. [...] Un programa de gobierno transformador, progresista, que busca un CAMBIO RADICAL²⁵ de las estructuras de poder, de la forma de organizar el Estado, de nuestra inserción internacional, de la distribución del ingreso nacional y de

21 Rafael Correa fue Ministro de Economía, entre abril y agosto de 2005, en el gobierno de Alfredo Palacios.

22 El énfasis en cursiva es mío.

23 También varios de ellos colaboraron en la elaboración del plan de gobierno o participaron en el proceso constituyente. Así mismo, prácticamente todos los docentes que contribuyeron en el libro (a excepción de Juan Ponce, Pablo Dávalos y Alison Vásconez) fueron ministros o ocuparon cargos directivos en los años iniciales del gobierno, entre ellos Alberto Acosta, quien luego presidiría la Asamblea Nacional Constituyente.

24 Tras el largo proceso de consolidación política del movimiento indígena, su fuerza electoral en las elecciones del 2006 no fue de lo más fuerte. El descalabro electoral de la candidatura indígena en 2006, año del primer triunfo de Rafael Correa, es en este sentido muy ilustrativo: a pesar de presentar como cabeza de lista a un prestigioso intelectual (Luis Macas, uno de los líderes históricos de la CONAIE), los resultados obtenidos en la primera vuelta fueron escuálidos (Báez y Bretón 2006; citados en Bretón, 2013: 78).

25 Énfasis en mayúsculas en el original.

la riqueza, de la manera de aplicar las políticas públicas para construir una sociedad igualitaria en la diversidad, para potenciar las capacidades humanas y las oportunidades de desarrollo para todas y todos". (Alianza País, 2006: 4)

Si bien en el documento no se referencia al *Sumak Kawsay* y los planteamientos respecto a un *Buen Vivir*, no se presentan como una propuesta estructurada o un enfoque específico, en el Plan de Gobierno se identifican varios de los elementos y principios del *Buen Vivir* que irán tomando cuerpo en el proceso constituyente; por ejemplo, las referencias a la convivencia y respeto a la naturaleza, la pluriculturalidad e interculturalidad, la solidaridad; conceptos que van mezclados con algunos planteamientos del desarrollo convencional, como el de derechos, capacidades y oportunidades.

Lo que sí definimos muy firmemente son nuestros principios ineludibles: por una Patria altiva y soberana, por la defensa de *nuestros derechos a tener una buena vida, entendida desde nuestra heterogeneidad, por la vigencia de prácticas derivadas de la pluriculturalidad y la interculturalidad*²⁶, por el derecho de todos los ecuatorianos y las ecuatorianas a ser parte activa de la sociedad y de las decisiones que nos afectan, por una sociedad equitativa y solidaria, por la honestidad y las manos limpias, por una democracia activa que es la única vía al socialismo (Alianza País, 2006: 17).

El camino planteado para alcanzarlo fue a través de la construcción de una nueva Constitución, para el efecto se realizó una consulta popular, en el que más del 80% de los votantes plantearon su voluntad de realizar una Asamblea Constituyente, bajo el esquema de representatividad planteado en la consulta popular. La Asamblea Constituyente arrancó el 29 de noviembre de 2007 y terminó sus funciones el 25 de octubre de 2008, a sus debates acudieron movimientos sociales, indígenas, académicos, y representantes de diversos sectores del país. La nueva Constitución de la República fue aprobada mediante referéndum constitucional el 28 de septiembre de 2008, con cerca del 64% de votos.

La CONAIE, presentó su propuesta a la Asamblea Constituyente en el documento *Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico* (2007), en el cual sintetiza sus planteamientos políticos históricos, como el de la plurinacionalidad.

Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que *luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el "buen vivir" transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama.*

[...] Se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país, que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la Unidad. Una propuesta para construir un nuevo Estado y una nueva sociedad desde los excluidos. (CONAIE, 2007: 1-2)

En su propuesta la CONAIE plantea al *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* como un objetivo a alcanzar en la sociedad ecuatoriana, sin describir en que consiste este concepto, así mismo, las referencias que se hace al *Buen Vivir* y *Sumak Kawsay* en el documento son más bien escuetas y pocas, relacionándolo con la salud al plantear que "el *Sumak Kawsay* (buen vivir) es la finalidad de la salud" (CONAIE, 2007: 46); y la economía, la cual "debe estar basada en principios ancestrales como el 'Sumak Kawsay' que propone el Buen Vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el *randy randy*, el *cambia mano* o *maki mañachi*" (CONAIE, 2007: 21). El *Sumak Kawsay* no tendrá en esta propuesta la centralidad que tomó este concepto en la Constitución. Altmann (2016) destaca el papel que jugó para esto Marlón Santi, kichwa de Sarayaku, quien asumió la presidencia de la CONAIE en el 2008, en plenos debates constituyentes; "pero sobre todo la relevancia conjunta del papel de todo el movimiento indígena, lo que dio como resultado una 'minga intelectual' [de acuerdo a Chuji, 2014] en el proceso de incorporación de dicho concepto en la Constitución" (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015: 325).

26 El énfasis en cursivas es mío.

2.1. El *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* como principio organizador de la vida en la cosmovisión indígena

Una vez esbozado el tránsito del *Sumak Kawsay* y del *Buen Vivir* de un concepto que se refiere a principios de la cosmovisión indígena a un concepto político que disputa alternativas al desarrollo convencional, es pertinente, en función de los textos con los que se constituye, el describir cuál es la concepción del *Buen Vivir* en los pueblos originarios, desde los cuales emerge.

El *Buen Vivir* como principio, aunque extrapolado de manera idealizada y romántica a todo el mundo indígena, refiere a un conjunto de valores y pautas sobre las que los pueblos originarios comprenden el mundo y se comprenden a sí mismos. En último término, un conjunto de principios orientadores de la vida y del actuar en las relaciones comunitarias, que incluyen no solo las formas de relacionamiento humano, sino también con la naturaleza. Los “sujetos”, en términos abstractos, a los que se encuentra anclado dicho principio organizador de la vida son –de manera idealizada– los distintos pueblos indígenas, y el espacio dentro del que tiene cabida es la cosmovisión de estos pueblos.

Para comprender el sentido fundamental de dichos principios se los puede contrastar con otros conceptos del mundo indígena con los que tienen relación. Entre ellos el de *Llaki Kawsay*, concepto con el cual el *Sumak Kawsay* mantiene una relación de oposición. El *Llaki Kawsay* (mal vivir) constituye el horizonte distópico y antagonista del *Buen Vivir*, puesto que exige su corrupción, el acceso de lógicas que pongan en riesgo la racionalidad y los principios de la convivencia armónica. El *Llaki Kawsay* es, para Viteri (2003), el resultado del alejamiento de las cualidades personales y los valores sociales que deben regir la vida de los indígenas, en la mayoría de los casos como resultado de un proceso de aculturación en valores occidentales” (Viteri, 2003; citado en Hidalgo-Capitan et al., 2014: 44).

Queda implícita ahí la asociación entre un *Buen Vivir* adscrito a los valores de un mundo indígena idealizado y el de *mal vivir*, correspondiente al modo de vida occidental, que permanentemente está amenazando esa armonía natural a través de la aculturación. Al respecto, cabe el interrogarse si podemos pensar en un mundo indígena contemporáneo por fuera del proyecto de la modernidad, un mundo que no haya sido topado y transgredido por su racionalidad.

Las comunidades indígenas actuales, como comunidades mestizas que son, forman parte, ellas también, de la sociedad moderna que ha agotado su esquema de organización del mundo. Son comunidades que, por lo demás, han tenido que resguardar sus formas dentro de una precariedad inmensa, lo que ha llevado a que dichas formas valgan más como proyectos implícitos que como realizaciones efectivas y a que, en esa medida, no estén en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad. Pienso, en cambio, que la presencia de su “diseño del mundo” resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación” (Echeverría, 2011 [2000]: 241-242).

El *Buen Vivir* como alternativa civilizatoria, es decir como proyecto político, debe nutrirse del mestizaje, tal como lo plantean los autores que ven en él un proceso abierto, una “plataforma común”, en palabras de Gudynas, donde converjan diversas discursividades críticas al proyecto civilizatorio hegemónico.

Al igual que el *Llaki Kawsay*, como opuesto al *Sumak Kawsay*, otro de los conceptos del mundo andino que ayuda a caracterizar el *Buen Vivir* es el de la *Sumac Allpa* (tierra sin mal), que tiene que ver con el manejo y uso del suelo y del territorio, marcada por la rotación de cultivos y la movilidad de los asentamientos para posibilitar la regeneración y renovación del territorio y de la vida. “Esta búsqueda de la *Sumac Allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre runa y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la

esencia del *Sumac Causai*²⁷ o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *Sumac Causai* sin *Sumac Allpa*“ (Viteri, 1993; citado en Altmann, 2014: 9).

Desde la perspectiva indígena, la noción de territorio es central para el alcance del *Buen Vivir*, no solo por cuanto refiere a una tradicionalidad en torno a las tierras ancestrales, como una suerte de pertenencia legítima a determinado espacio, sino que designa, a su vez, una forma particular de relación con la naturaleza. La idea de que el ser humano es parte de ella y que no puede ser entendido ni existir por fuera de ella. La naturaleza, de esta manera, no es vista como un recurso, sino como un sujeto de complementariedad, al que hay que proteger y con el que hay que convivir y, por supuesto, de quien hay que sostenerse.

Aquí se despliega otro concepto clave para la significación del *Buen Vivir*, que es el *muskuy*, el conocimiento, que, según voces indígenas, “nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados *Tayak Runa*” (Sarayaku, 2003: 80). La noción de conocimiento es de central relevancia, puesto que permite no solo entender los ciclos y dinámicas propias de la naturaleza, que reduce y limita los impactos negativos sobre ella, sino que también permite adaptar las rutas estratégicas que se habrán de pensar para alcanzar el *Buen Vivir*, dados los cambios en la realidad moderna. Ya que solo a través de la comprensión de las consecuencias de la constante transformación de la vida moderna y de los niveles y formas de penetración que alcanza en el mundo indígena es posible idear una radical transformación. En último término, el concepto de *muskuy* es el que brinda al *Buen Vivir* su posibilidad de estar en constante construcción y reconstrucción, en diálogo con otras miradas hermenéuticas que convergen en una plataforma común.

La centralidad que otorgan al principio del conocimiento, con el concepto de *muskuy*, los ha llevado a pensar la tierra desde una perspectiva transgresiva al saber dominante. Con esto, el *Buen Vivir* ha podido generar vínculos con ciertas corrientes alternativas como varias posturas del ecologismo y de los feminismos. Esta forma de entender la tierra y a la naturaleza en sí, se muestra enfrentada a las dinámicas productivas que funcionan en detrimento del ambiente, así como de instituciones que inciden sobre la subjetividad para volverla rentable y afin a la dinámica del capital. El capitalismo despliega una biopolítica sobre los cuerpos, buscando disciplinarlos, volviéndolos políticamente dóciles y económicamente rentables; una biopolítica que cobra una particular forma sobre el cuerpo femenino, ya que en él los ciclos biológicos le representan un obstáculo. Para superarlo, el sistema asigna al cuerpo femenino un lugar subordinado y genera prácticas de control y dominación más profundas que recaen sobre estos cuerpos. Por esta razón, la idea de una naturaleza (del medio ambiente y de los cuerpos) que tiene ciclos propios, que escapan a la racionalidad que ha construido la humanidad, y que deben ser respetados, permite establecer un horizonte transgresivo, no solo en la esfera medioambiental, sino también en otras, incluyendo la de género. El concepto bajo el que se construye esta idea sobre la tierra desde la perspectiva indígena, principalmente kichwa, es el *mushuk allpa*, del que se entiende que:

La tierra significa un lugar determinado donde vive y donde encuentra la razón de su existencia. Su concepto de tierra es el de un territorio, una patria extensa en la que se moviliza libremente en relación con los otros miembros del grupo. Un territorio cuyo concepto lo integra primordialmente el bosque (*sacha pacha*). En el *sacha pacha* (bosque) está todo, incluso, como un elemento más, la tierra (*allpa*). El *sacha pacha* (el bosque) es un territorio extenso que se ha mantenido, que se ha defendido para el grupo y en el que se encuentran libremente y vagando en toda su amplitud, más que las cenizas y huesos de sus antepasados, sus almas, las fuerzas y espíritus que rigen su vida y su destino”. (documento de la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, 1986; citado en Altmann, 2014: 11)

Es en este sentido entonces que la plataforma común que define la racionalidad básica de las diversas perspectivas de una convivencia armónica, en términos de *Buen Vivir*, *Sumak Kawsay* o *Suma*

27 Viteri en sus trabajos iniciales se refiere a *Sumac Causai* en lugar de *Sumak Kawsay*; no obstante, son los mismos conceptos. Se debe recordar que el kichwa es un idioma oral por lo que su escritura ha variado en función de acuerdos a los que han llegado los lingüistas kichwas. Así mismo existen variaciones territoriales en su uso, tanto a nivel oral como escrito.

Qamaña, establece la posibilidad de construirse de manera continua, de generar conexiones con corrientes modernas que ponen en cuestión la racionalidad capitalista. Una perspectiva idealizada en la cual el ser humano sirve al funcionamiento del sistema con el cual debe mantener una relación armónica, y no en la cual el sistema o la naturaleza están a disposición del ser humano para su uso y aprovechamiento, perspectiva antropocéntrica presente en las visiones convencionales de la economía.

Se puede señalar, finalmente, que la racionalidad propia del *Buen Vivir* entra en conflicto con el principio capitalista de la subordinación de la vida a la optimización de la economía, punto que comparte con otras teorías y corrientes heterodoxas, como la economía social y solidaria, la economía política ecológica, la economía sustantiva y con ciertas posturas de los feminismos. Así mismo, el *mushuk allpa*, como tierra en constante cambio, sugiere una idea de transformación no lineal. Por lo tanto, el *Buen Vivir* rompe con el discurso dominante del desarrollo y del progreso homogeneizador, que pretende atravesar a todos los modos de vida. “El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta, 2014: 38).

Los discursos civilizatorios modernizantes no son más que una imposición de una realidad que torna hegemónica, de manera violenta y reductiva del pluralismo cultural humano. De modo que otras formas de organizar la vida se toman como anacrónicas, como reminiscencias de un pasado a superar, por lo que son deslegitimadas y desvanecidas de manera hostil. Como señala Quijano (2000: 39), lo que se desarrolla no es un determinado país o territorio según ciertas condiciones universales de lo que implica algo tal como el desarrollo, sino lo que se desarrollan y reproducen son precisamente las condiciones (impuestas) que facultan que ciertos países generen mejores condiciones para sí, a costa de otros. Y esto lo hace “desintegrando a todos los previos patrones de poder y absorbiendo y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que le fueran útiles o necesarios, e imponiéndose exitosamente hasta la fecha sobre todos los posibles patrones alternativos”.

De este modo, el capitalismo “articula múltiples espacios-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura con todos ellos un mismo y único orden mundial” (Quijano, 2000: 39). Las ideas respecto a lo que es necesario para alcanzar una vida plena, se enfrentan a obstáculos suscitados por la realidad moderna, por lo que no se trata solo de principios en base a los cuales se ha de organizar la vida, sino de elementos que es necesario romper para que la vida pueda ser organizada en base a esos principios. La posibilidad que tiene el *Buen Vivir* para transitar como alternativa que haga frente a un sistema-mundo y racionalidad hegemónica está precisamente en su capacidad de recrearse permanentemente y de ser un campo donde pueden converger y articularse diferentes discursividades críticas, “una plataforma común” contra la racionalidad y el modo de vida de la civilización hegemónica.

La pluralidad de entendimientos y sensibilidades sobre el Buen Vivir explica que sea más apropiado concebirlo como una plataforma compartida. Es un espacio hacia donde llegan y convergen parcialmente posturas como las del *sumak kawsay* o el *suma qamaña*, junto a biocéntricos verdes o feministas. Allí se comparte la crítica al desarrollo convencional y sus fundamentaciones modernas, y las exploraciones de salida hacia las alternativas. Es un espacio plural, tanto en la diversidad de saberes, como en una necesaria interculturalidad que permite que los aportes de los pueblos indígenas no sean desechados o folclorizados. Es una plataforma para ver otros mundos, de otras maneras (Gudynas, 2014b: 87-88).

2.2. El *Buen Vivir* y otras discursividades críticas

El *Sumak Kawsay* y el *Buen Vivir*, al menos tal como tiene significación hoy de acuerdo a la mayoría de autores que lo abordan, se inscriben plenamente en la crítica postdesarrollista. Es en esta crítica, al igual que en el pensamiento decolonial que refiere la colonialidad del saber, donde encontramos algunas de las condiciones de posibilidad para su emergencia.

Si bien el Buen Vivir se conformó independientemente del postdesarrollo, se observan importantes analogías y resonancias entre uno y otro. Es como si compartieran un mismo talante, donde el postdesarrollo contribuyó con sus alertas y críticas a preparar el terreno para el surgimiento del Buen Vivir. A su vez, el interés en el Buen Vivir hace resurgir la atención sobre las potencialidades del postdesarrollo como herramienta crítica. (Gudynas, 2014b: 61)

Entendiendo el *Buen Vivir* como un concepto capaz de generar vínculos con corrientes teóricas alternativas y transgresivas con relación a la modernidad, podemos establecer puentes en varios sentidos. El primero sería respecto a qué elementos, dentro de una alianza, resultan en aportes significativos para el enfrentamiento con la realidad neoliberal. El segundo viene por la manera en que desde cada uno de los enfoques teóricos se aborda o se mira a la otra, con lo que se echa luz sobre los posibles nexos y límites que existen a nivel conceptual entre el *Buen Vivir* y otras corrientes. Finalmente, el rastreo de evidencia efectiva de una construcción plural de nuevos discursos y prácticas conjuntas. Estos puntos no responden a preguntas específicas que puedan ser resueltas una por una, sino a aspectos del análisis de la situación actual e histórica del concepto de *Buen Vivir*. Por lo que deben servir en tanto pistas de rastreo y no como una lista de chequeo.

Aclarado esto, los vínculos que se tomarán en cuenta dentro de este acápite son los existentes entre el *Buen Vivir* y las corrientes decoloniales y feministas. La postura decolonial sigue una línea considerablemente delimitada (sobre la idea de raza, clase, preferencia sexual, etc.). La segunda de estas corrientes es quizá la más compleja, debido a la heterogeneidad de perspectivas que componen los feminismos. Donde encontramos posturas que resultan más afines a los discursos del *Buen Vivir*, y serán las que tendrán cabida en esta reflexión. Entre ellos, los feminismos negros, indígenas, comunitarios, decoloniales y ecofeminismos.

Respecto a los feminismos no occidentales se pueden señalar dos rutas de conexión con el *Buen Vivir* que, cabe aclarar, no están necesariamente separadas. Dependiendo de la postura específica, uno u otro aspecto cobra mayor relevancia, en ciertos casos ambas toman igual importancia, o una es dejada de lado, pero esto solo en términos de enfoque analítico, puesto que, en cualquier dirección que se argumente, existe siempre una posición implícita sobre cada uno de los aspectos.

El primero es el planteamiento de una alternativa al neoliberalismo, desde la recuperación de los principios de pueblos originarios y con referencias directas al *Buen Vivir*, así como, la reivindicación de formas de organización social de tipo comunitario para hacer frente a la dominación patriarcal moderna. El segundo de estos aspectos es el análisis de los discursos y prácticas presentes en los pueblos originarios y en las reivindicaciones actuales como el discurso del *Buen Vivir*, desde el feminismo, con miras a encontrar elementos de orden patriarcal que socavarían las pretensiones de éstos por ser sistémicamente transgresivos y alternativos.

La idea de partir de discursos subalternos como el del *Buen Vivir* viene, como lo explica Catherine Moore Torres (2018), por la incapacidad del discurso feminista occidental para comprender los distintos elementos que toman parte en la dominación moderna. Así como las distintas situaciones a las que puede exponerse una mujer en contextos diversos. Plantea ante esto la revalorización de las “epistemologías” históricamente subordinadas por la hegemonía moderna. Los feminismos que abogan por la recuperación de discursos subalternos no nacen solamente de la crítica al neoliberalismo y al más grande discurso que lo sostiene (la economía neoclásica), sino también de la crítica a los discursos aparentemente enfrentados a un poder, pero que realmente son penetrados por las raíces más profundas y ocultas del discurso neoliberal, como, incluso, ciertas corrientes feministas.

Una de las bases políticas de los feminismos no occidentales, sobre todo de aquellos que se inclinan por la corriente postestructuralista, es enfrentar al discurso dominante, un discurso mermado de toda legitimidad, cientificidad y veracidad por el pensamiento hegemónico. Es así que los feminismos alternativos cuestionan cómo el androcentrismo de la razón científica y su “retórica de la verdad” ha operado como un dispositivo de aniquilación de las diferencias y es a través de la recuperación de relatos y experiencias de vida de las mujeres como se han incorporado sus voces también al discurso científico.

Los discursos propios de los pueblos ancestrales, con los que ha generado vínculos, aportan de manera elemental a la construcción de un pensamiento estructuralmente alternativo. Atacando no solo al aspecto sexual-genérico de la dominación moderna, sino a las complejas redes de poder en que confluyen aspectos de clase y raza con el género.

«[Si el] feminismo del Sur se alimentó de las ideas emancipadoras y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses, seguramente también, habrá que admitir la herencia etnocéntrica de tal adscripción» (p. 314). En esta línea, el feminismo con pretensiones descoloniales participa necesariamente de la «reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia –como lo ha hecho la epistemología feminista clásica–, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico» (Espinosa et al., 2014; citadas en Moore Torres, 2018: 242)

Dentro de estas corrientes podemos ubicar el feminismo decolonial que, partiendo de la idea de que la raza es el factor central de la dominación moderna, como lo asume Quijano (2000), se plantean la desarticulación de las estructuras patriarcales modernas a través de la recuperación de los principios ancestrales, como los del *Buen Vivir*.

Estas teorizaciones pioneras sobre la comunalidad y el Buen Vivir desde las culturas indígenas han sido fundamentales en toda una nueva corriente de pensamiento crítico en los feminismos que hemos empezado a cuestionar muchos de los principios liberales de derechos que han sido centrales en los feminismos hegemónicos del norte. La concepción liberal del individuo libre, herencia de la Ilustración europea, había sido el punto de partida de muchas corrientes teóricas feministas en donde lo “común” y los derechos colectivos no tenían mucho espacio” (Hernández, 2017: 34).

Quizá el énfasis fundamental de los esfuerzos del feminismo decolonial por generar vínculos con el *Buen Vivir* está en lo que Zaragocin (2017) define como descolonización del conocimiento. Es decir, en el cuestionamiento del carácter de verdad y científicidad del discurso hegemónico de bienestar, sostenido en el desarrollismo y en la economía neoclásica. Lo que se busca es reivindicar otras formas de entender y organizar la vida en su totalidad. Construir “nuevos marcos epistemológicos que incorporan y negocian conocimientos occidentales y conocimientos no-occidentales, indígenas, pero también negros (y sus bases teóricas y vivenciales, pasados, pero también presentes), siempre manteniendo como fundamental la necesidad de enfrentar la colonialidad del poder a lo cual estos conocimientos han sido sometidos” (Walsh, 2004; citada en Zaragocin, 2017: 20)

La segunda ruta a la que se hace referencia respecto de los feminismos no occidentales aporta también a la construcción de un orden estructuralmente alternativo al de la modernidad. El blanco al que apunta es la rigurosidad discursiva con que se articulan los planteamientos subalternos. Dado que muchas veces los esfuerzos por enfrentar desde la teoría a los discursos hegemónicos caen en romanticismos, estableciendo una utopía idealizada en lugar de una propuesta minuciosa y plausible. Esto sucede principalmente, y de manera desmedida, con varios acercamientos teóricos indigenistas, que ven en los principios y en las formas de organización indígena una suerte de paraíso. Por esto, diversas feministas abogan por un análisis que permita identificar los rasgos patriarcales presentes en estos discursos y en los mismos principios y prácticas ancestrales, con el fin de que una apuesta a futuro no reproduzca estos elementos patriarcales invisibilizados.

En este sentido, Moore Torres critica al feminismo occidental por su incapacidad de comprender los distintos elementos que toman parte en la dominación moderna, así como las distintas situaciones a las que puede exponerse una mujer en contextos diversos. Planteando ante esto la revalorización de las “epistemologías” históricamente subordinadas por la hegemonía moderna. Pero también encuentra que los feminismos indígenas, que han dado importantes pasos en este último sentido, suelen generar mayor lealtad hacia los principios de pertenencia al pueblo que al tema de género, además de homogeneizar la condición de las mujeres indígenas, cayendo en un problema similar al de la economía convencional y el desarrollismo, que asumen un sujeto trascendental. Moore Torres (2018: 250) afirma que “las feministas

comunitarias denuncian la existencia de un patriarcado dentro de sus comunidades que si bien ha sido mediado históricamente por el capitalismo –mediación que lo ha exacerbado–, tiene una autonomía relativa al tener su origen en los fundamentalismos étnicos”. Es necesario recalcar, como lo hace Paredes, que existe “también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular. Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial” (Paredes, 2014; citada en Moore Torres, 2018: 250).

Es así que se puede entender, de mejor manera, la flexibilidad de las posturas alternativas a la modernidad y su capacidad de construir vínculos con otras posturas. Esta flexibilidad, insistimos, no se sostiene en la nada, parte de núcleos más herméticos, como la no subordinación del ser humano a la producción mercantil, el respeto de la naturaleza, la no subordinación de la femineidad a la masculinidad, etc. Los núcleos de estas distintas teorías pueden convivir y beber unos de otros, poniendo en movimiento lo que de ellos deriva. Lo que sostiene la flexibilidad de estas posturas alternativas no es sino su capacidad de autocrítica y de estar en permanente construcción. En ese camino, las epistemologías feministas son una estrategia que dota de argumentos contundentes a la idea de sostenibilidad de la vida, fuera de los términos de optimización económica, y a las teorías críticas del desarrollo.

Siguiendo esta línea, el *Buen Vivir* se presenta como una alternativa radical frente a los discursos desarrollistas que, como aduce Quijano (2000), asumen una ruta lineal que define hacia dónde va el desarrollo y cómo va hacia allá, con lo que, aunque se puedan dar matices, las bases onto-epistémicas son las mismas y sirven siempre al patrón de poder imperante, haciendo que se reproduzca las relaciones de dominación, que son entendidas como naturales.

El *Buen Vivir*, en tanto propuesta de vida y convivencia armónica, nutrida por otras teorías enfrentadas también a la idea de bienestar que sostiene el patrón de poder capitalista-patriarcal, expande la comprensión que podemos tener sobre los sujetos que conforman el mundo, visualizándolos en su heterogeneidad. Permitiendo comprender las diversas necesidades que les competen y que son puestas en segundo plano por el capitalismo, por lo que estos sectores se vuelven precisamente subalternos y son vulnerabilizados. Estas necesidades no pueden ser cubiertas dentro de la racionalidad moderna, requieren soluciones sistémicamente distintas, que deben plantearse desde fuera del discurso hegemónico y atenderse desde una lógica externa. Lo que hace el capitalismo es, en su mejor forma, minimizar el impacto que tiene sobre ciertos aspectos como el daño al medio ambiente, la pauperización campesina, y la opresión a la mujer, siempre y cuando esto no afecte el desenvolvimiento óptimo (en el sentido de Pareto) de la economía de mercado; peor aún, siempre y cuando resulte en una decisión que maximice su óptimo desempeño. Subordinando las necesidades humanas a las necesidades del capital.

Es preciso evitar los problemas que se derivan de una vuelta romántica y acrítica a los principios de los pueblos ancestrales o principios “originarios” del *Buen Vivir*. Se debe aclarar que cualquier idea legitimadora de principios y prácticas que se sostenga en el argumento de “lo originario” no es otra cosa que un paso hacia la reificación de los principios que defiende. En otras palabras, abogar por el rescate de ciertos principios, porque son originarios y, por este motivo, negarse a someterlos a un análisis crítico y a las adecuaciones que de éste se deriven, precisamente por evitar transgredirlos (porque son originarios), genera un sesgo sobre el hecho de que los principios son una construcción histórica y responden a su contexto, no provienen de la nada, no son un origen en sí mismos. Todo principio define prácticas, sirve para dibujar un camino, pero también para cerrar otros. Se define en favor y en contra de algo. Y con el objetivo de construir una propuesta sistémicamente alternativa, por lo que se generan las alianzas entre corrientes feministas con las del *Buen Vivir*, el aporte a la revisión de los principios y supuestos desde los que estos planteamientos trabajan es fundamental para no caer en discursos inoperables en su sentido práctico.

Por dicho motivo, caben unas palabras que aporten al análisis discursivo de lo que, desde los planteamientos ancestrales se entiende por femineidad. Al respecto es ilustrativa la siguiente cita, planteada por una de las líderes históricas del actual movimiento indígena ecuatoriano:

en el mundo de los pueblos indígenas, no es sino allpa-mama que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de allpa-mama? Primero, hay una identidad de género: es

mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. [...] Entonces, al producirse el mercadeo, la rentabilidad pura de la allpamama, se está vendiendo nuestro ser y nuestra vida. De ahí que hemos escuchado decir a nuestros mayores “a una madre no se la vende, la allpa-mama no está para ser vendida” (Pacari, 2008: 130-131).

Se ve aquí que deshacerse de un discurso patriarcal no es tan sencillo como podría pensarse. Es la idea de madre como dadora de vida, como el ser fértil, lo que legitima un supuesto por demás fundamental que da cimiento al sentido espiritual tan particular y específico de pertenencia a la tierra que manejan ciertos pueblos ancestrales. Se puede hacer, sin dificultad, un recorrido que parta de esta idea de maternidad como legitimadora de las más relevantes demandas políticas del movimiento indígena. Lo problemático es que no solo da pie a demandas políticas, sino también a prácticas e instituciones más cercanas a lo cotidiano. Por ejemplo, a una determinada distribución espacial y subjetiva de lo público y lo privado.

No debe hallarse en esto contradicción y desesperanza, sino las muestras de un arduo trabajo conceptual por emprender. El *Buen Vivir* como concepto alternativo en construcción brinda las posibilidades de ser pensado y repensado. Pero esto no significa que generará vínculos por sí mismo, requiere de una minuciosa revisión de sus supuestos. Solo por este camino es posible erigir un discurso que supere efectivamente las contradicciones de un sistema heteropatriarcal firmemente legitimado.

La postura decolonial alega que el desarrollismo se inscribe en una matriz colonial, es el discurso que nace de un patrón de poder desplegado por el mundo, que se sostiene sobre una forma de dominación específica inaugurada con la modernidad: la dominación de raza. La salida a este patrón de poder parte de la ruptura con la colonización epistemológica que funda este tipo de dominación. Estableciendo parámetros para definir una manera de pensar y ordenar el mundo, que genera prácticas violentas, sobre todo para las poblaciones que se representan el mundo de otro modo, obligándolas a regirse bajo principios que les son hostiles.

Quijano (2014) encuentra en el *Buen Vivir* un camino de resistencia que plantea una epistemología distinta, que rompe con los principios del capitalismo colonial por su radicalmente opuesta concepción de la naturaleza y por la posibilidad de repensar el Estado, que sería una institución solidificada y cimentada de la dominación moderna.

El pensamiento decolonial guarda estrecha relación con la crítica postdesarrollista, que identifica en el discurso del desarrollo un régimen de verdad legitimado por una noción de cientificidad tras de sí. Es sobre este discurso histórico del desarrollo que se han establecido instituciones de alcance global que dirigen procesos de distribución geográfica del poder y de las funciones dentro del marco de desenvolvimiento capitalista, bajo la premisa de que es legítimo intervenir mediante políticas reguladoras a los países “subdesarrollados”, para llevarlos al camino del desarrollo. “Este aparato [institucional] comprende una variada gama de organizaciones, desde las instituciones de Bretton Woods (p. ej. el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (p. ej. el sistema de la Organización de Naciones Unidas) hasta las agencias nacionales de planificación y desarrollo, así como proyectos de desarrollo a escala local” (Escobar, 2005: 19). Con esto en juego, Escobar (2010) rescata los elementos de ruptura epistémica que contiene el *Buen Vivir*, enfrentándolos a la racionalidad hegemónica. Tenemos así que:

En relación al modelo dominante, el desarrollo como Buen Vivir: 1) cuestiona el ‘maldesarrollo’ [...] basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; 2) desplaza el desarrollo como fin hacia el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; 3) permite ir más allá de modelos basados en la exportación de recursos primarios, y combate la reprimarización en boga en el continente [...], abordando con cierta seriedad la sustentabilidad del patrimonio natural.

Otros aspectos innovadores que han sido resaltados incluyen: 1) al acoger la visión del Buen Vivir, asume que no hay un estado de ‘subdesarrollo’ a ser superado, ni uno de ‘desarrollo’ a ser alcanzado,

pues refiere a otra filosofía de vida; 2) mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo, y reinserta la economía en la sociedad y los ecosistemas (siguiendo a la economía ecológica). Intuye una 'nueva ética de desarrollo' que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana, y el bienestar de la gente. 3) En este sentido, busca articular economía, medio ambiente, cultura y sociedad. Esto demanda la construcción de economías mixtas y solidarias; 4) recupera lo público, la diversidad, y la justicia social e intergeneracional como principios; 5) reconoce diferencias culturales y de género; 6) permite nuevos énfasis, incluyendo la soberanía alimentaria y el control de los recursos naturales (Escobar, 2010: 25).

No se debe creer que la postura postdesarrollista ve en el *Buen Vivir* una salida pertinente y viable al modelo capitalista dominante. Encuentra que, sobre todo debido a la incidencia de ciertos gobiernos, como el boliviano y el ecuatoriano, el discurso sobre el *Buen Vivir* ha adquirido un matiz desarrollista y modernizador y que su operativización no estuvo alejada de las prácticas del desarrollismo convencional. Esto se explica en parte por la orientación centralizadora y planificadora que impusieron estos gobiernos; por ejemplo, en el caso ecuatoriano, en sus procesos de planificación se identifica una orientación neoestructuralista cepalina revestida y membretada de *Buen Vivir*.

3. Constitucionalización del Buen Vivir

El punto definitivo en que el *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* se consolida como un concepto ya legitimado para organizar y administrar la vida es mediante su inserción como principio central en la Constitución del 2008. “Es la primera vez en la historia del Ecuador y Latinoamérica que [se] procede con la aprobación de una constitución basada en concepciones de vida que no se basan exclusivamente en tradiciones occidentales” (Cortez, 2011: 1). En los debates del proceso constituyente convergieron distintos actores, políticos, sociales y académicos, muchos de los cuales traían una herencia histórica de lucha antihegemónica, perspectivas críticas que se articularon en torno al concepto de *Buen Vivir* el cual fue presentado a la Asamblea Constituyente por la CONAIE.

La idea del *sumak kawsay* o *suma qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. [...] la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones (Tortosa, 2009: 3).

La nueva Constitución ecuatoriana, aprobada en 2008, se presenta como un proyecto progresista, adscrito a la línea de los denominados “neoconstitucionalismos”. En ella se incorporan los valores de armonía, complementariedad, pluralidad, igualdad, inclusión, reciprocidad, solidaridad y soberanía, en una lógica de complementariedad entre los principios del Estado moderno y valores del mundo andino. El *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* en la Constitución cobra la forma de horizonte y de concepto articulador, promoviendo una nueva ontología cosmocéntrica, en oposición a la occidental monista, determinista, economicista y antropocéntrica, rompiendo con la racionalidad del desarrollo tradicional.

El sentido que adopta el *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* en la Constitución tiene un doble motivo. En primera instancia, funciona como eje articulador de los planteamientos constitucionales. Por un lado, de lo que se define como “derechos del Buen Vivir”, donde según Llasag (2009) es fundamental la categoría de relacionalidad, propia de la filosofía andina. Con lo que se constituye una perspectiva amplia sobre los derechos de los ciudadanos, atendiendo a la pluralidad de sujetos y escenarios sobre los que se asientan esos derechos. Y, por otro lado, abriéndose a nuevos sujetos de derecho, como la naturaleza, y a nuevos enfoques de estos derechos, orientados a alcanzar la pluralidad de formas en que se entiende el bienestar y no imponiendo una idea de vida óptima, como lo hace el desarrollismo. Aquí también tienen lugar lo que se puede llamar deberes del *Buen Vivir*, que se manifiestan en el documento constitucional de manera implícita; deberes en los cuales no solo están presentes las ideas de relacionalidad y pluralidad, sino también la necesidad de transformar el Estado, como un ente que abra camino a la posibilidad de transitar hacia ese *Buen Vivir*. Que es donde se despliega el segundo motivo, mediante el cual el *Buen Vivir* adopta la forma de un horizonte a alcanzar. Los esfuerzos del Estado y de la población, con todos los mecanismos que les atañen, han de dirigir sus esfuerzos por el camino para llegar al *Sumak Kawsay*, esta es la meta que se traza y define la dinámica de la planificación y acción estatal.

En este punto aparece un primer problema. La Constitución no define en ningún momento lo que entiende por Buen Vivir. “A lo largo del cuerpo constitucional se lo expone siempre formulado a manera de objetivo al cual hay que llegar, con formulaciones como: ‘para alcanzar el Buen Vivir...’, o ‘para acceder al Buen Vivir...’, o ‘...que permitan el Buen Vivir’, ‘que garantice el Buen Vivir...’, sin llegar a definirlo” (Báez y Sacher, 2014: 245-246).

El preámbulo de la Constitución refiere que: “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Mencionar el horizonte, pero no conceptualizarlo deriva en una fuerte dificultad para formular acciones concretas que lleven al *Buen Vivir*, oscureciendo la posibilidad de operativizar un marco de políticas públicas y de planificación con miras al horizonte planteado, que en sí mismo llega a ser opaco. El *Buen Vivir* en el preámbulo de la Constitución está relacionado con un ideal de convivencia en armonía con la naturaleza, mientras que, en la parte dogmática, se encuentra dispuesto como un grupo de derechos,

“los derechos del buen vivir”, y en la parte orgánica planteado como el régimen del *Buen Vivir* relacionado con las políticas económicas para el desarrollo del país (Llasag, 2009). Esta definición trae elementos importantes, que pueden ser útiles al momento de formarse una idea sobre este paradigma para su aplicación. Esto explica, en parte, la forma centralizadora que adoptó la SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) y los Planes Nacionales del Buen Vivir (PNBV) que se formularon luego de aprobado el texto constitucional.

Un segundo problema está en la contradicción que supone la presencia del *Buen Vivir* en el texto constitucional al lado de la figura del “régimen de desarrollo”. Según Llasag (2009), este último es visto como un conjunto estratégico de acciones enfocadas en alcanzar el régimen del *Buen Vivir*, en las que se insertan formas de actuar propias del capitalismo y del desarrollismo convencional, que son justificadas, de manera implícita, por la necesidad de generar un escenario apto para la emergencia del Buen Vivir. Esta confusión también se refleja en el hecho que dentro de la Constitución se referencian diferentes variantes de desarrollo –todas ellas dentro de la matriz epistémica del desarrollismo convencional–. Así, se habla de desarrollo humano (Art. 59), desarrollo sustentable (Art. 3, numeral 5 y Art. 259), desarrollo socioeconómico (Art. 249), desarrollo de capacidades y potencialidades en el Artículo 343 (Ávila Santamaría, 2015). En cuanto a la definición de los derechos en la Constitución, Llasag (2009) y Ávila Santamaría (2015) también encuentran problemático el haber denominado a los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) como “derechos del buen vivir”, ya que eso contradice y restringe la visión holística e integral del *Sumak Kawsay*, donde se incluye también a la naturaleza como sujeto de derecho, lo que se contraponen y va más allá de la clasificación y jerarquización occidental de los derechos bajo la forma de DESC.

Las tensiones entre los planteamientos en la Constitución del “Régimen de desarrollo” y del “Régimen del Buen Vivir”, así como las referencias a varios desarrollos alternativos y al horizonte del *Sumak Kawsay* a alcanzar, planteado en el preámbulo, pueden dejar implícita la posibilidad de situar al *Buen Vivir* como la etapa última de un proceso lineal, lo cual rompe con todo lo que le ha permitido plantearse como una alternativa al desarrollo, insertando una nueva forma de pensamiento monista, cortando sus aires de pluralidad, adaptabilidad y alternatividad.

Varias agrupaciones de las más distintas procedencias participaron del proceso de redacción constitucional. Cubillo-Guevara (2016) muestra allí dos cuestiones problemáticas. En principio, el *Sumak Kawsay* a pesar de estar descrito en el *Plan de Gobierno del Movimiento Alianza País 2007-2011*, no era un elemento central del proyecto de Rafael Correa, hasta que es planteado como propuesta por el movimiento indígena y adoptado por el movimiento Acuerdo País. Sin embargo, para Cubillo-Guevara, aun cuando el *Buen Vivir* se asentó como el concepto central del documento constitucional, el bloque correista lo utilizó como un concepto “ómnibus”, permitiéndole ganarse el acuerdo de importantes sectores del movimiento indígena y de otras agrupaciones de izquierda. El concepto de *Buen Vivir*, desde este bloque, serviría para contener un proyecto gubernamental postneoliberal, donde las ideas de revolución y desarrollo humano estarían detrás. Algo similar sucede con un sector del movimiento indígena, principalmente representado por Pachakutik. Desde este lado, el concepto de *Buen Vivir* serviría para catapultar a la Constitución el principio de la plurinacionalidad.

El planteamiento de la plurinacionalidad e interculturalidad, aspiración histórica y elemento central del movimiento indígena, sería también dentro de los debates constituyentes un elemento de disputa, incluso dentro de los propios movimientos sociales. “Mientras que la CONAIE acentúa la dimensión de la «plurinacionalidad», la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la CODAE [Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano] destacan la necesidad de la «interculturalidad»” (Cortez, 2011: 12).

Las contradicciones y disputas en torno al sentido de la nueva Constitución y al papel que en ella jugaría el *Buen Vivir* marcaron mucho del debate, tensiones y distanciamientos incluso al interno del bloque Acuerdo País y en los de su relación con otros movimientos progresistas durante la Asamblea Nacional Constituyente (ANC). Así mismo, fueron temas de controversia los relacionados al medio ambiente y las actividades extractivas en territorios indígenas. Disputa que marcaría el alejamiento y posterior ruptura de Alberto Acosta con el oficialismo, lo cual se reflejaría en su salida como presidente de la ANC.

En el texto constitucional, los postulados sobre el buen vivir de origen indígena, ecologista y feminista (plurinacionalidad, biocentrismo, despatriarcalización) quedaron marginados frente a los postulados de origen socialista (posneoliberalismo) [...]

Sin embargo, a pesar de que el texto constitucional no recogía las principales reivindicaciones de indígenas, ecologistas y feministas sobre el buen vivir, sino una concepción ambigua e indefinida de bienestar posneoliberal, casi todos estos movimientos sociales, en una actitud impostada, terminaron apoyando la nueva Constitución (Cubillo-Guevara, 2016: 133)

De las diversas críticas que suscitó el lugar que tuvo el *Buen Vivir* en la Constitución de 2008, quizá la más generalizada y, como vemos, la más acertada, es que la forma en que se planteó el concepto carece de una base sólida y coherente. Lo que se explica, en parte, por el choque de las motivaciones separadas que llevaron a cada boque a hacerse su idea del lugar que debía ocupar el *Buen Vivir* en el proyecto constitucional.

Esto echa luz sobre los problemas que se han revisado sobre la ausencia de una definición del *Buen Vivir* y todo lo que de ello deriva, como problemáticas en la operativización del proyecto en ese sentido. Así como las contradicciones que tienen lugar respecto de los conceptos de desarrollo y el lugar que se le da a la naturaleza, tanto en el texto constitucional como en la planificación y en las acciones directas a implementar para alcanzar el régimen del *Buen Vivir*.

3.1. *Buen Vivir* y naturaleza en la Constitución

La Constitución ecuatoriana es la primera, a nivel mundial, que formaliza los derechos de la naturaleza, un reconocimiento que se articula con el concepto de *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir* ahí incorporados. Desde esta perspectiva, los seres humanos deben aprovechar los recursos y riquezas del ambiente, pero esa utilización toma una forma distinta a la que plantea el discurso del desarrollo. No ya en un sentido utilitarista que sirve a un avance productivo indefinido, sino al *Buen Vivir*, al bienestar de los pueblos, lo cual necesariamente está ligado a la armonía con la naturaleza.

Se imponen así restricciones a la relación que se tiene con la naturaleza, buscando respetarla y limitar su intervención violenta, siendo central la idea de la vida armónica entre los seres y su entorno. El sentido que la Constitución rescata de los principios del *Buen Vivir* sobre la naturaleza hace que sea considerada como sujeto, un sujeto de derechos. "Esto implica descolocar al sujeto humano como el único capaz de otorgar valoraciones, con lo cual se abandona uno de los elementos centrales de la Modernidad. Dicho de otra manera, el *Buen Vivir* al defender los derechos de la Naturaleza se coloca por fuera de la Modernidad" (Gudynas, 2013: 203).

La visión de la naturaleza y del régimen de desarrollo presentes en la Constitución corresponden a los planteamientos de la ecología profunda y de la economía política ecológica, donde la naturaleza es caracterizada desde una sustentabilidad "súper fuerte", marcada por un sistema abierto y complejo donde priman múltiples valoraciones (ecológica, social, cultural, estética, etc.) que no pueden ser reducidas de manera crematística; una perspectiva biocéntrica ya que identifica valores intrínsecos de la naturaleza, independiente del beneficio o utilidad para el ser humano, donde existen límites biofísicos de las actividades productivas y donde las soluciones técnicas no son suficientes para lidiar con las valoraciones múltiples (Gudynas, 2011). Adoptar en la constitución una mirada de la naturaleza desde estas perspectivas conlleva el abandono de los supuestos del desarrollismo y necesariamente demanda el transitar hacia una senda postextractiva.

El discurso hegemónico que ha legitimado las prácticas respecto a la economía y la ecología a nivel global está marcado por la contradicción e insostenibilidad entre una producción y consumos ilimitados, descritos por la racionalidad capitalista, dentro de un mundo finito. Uno de los grandes problemas que devienen de la forma en que se entiende la naturaleza desde la perspectiva convencional es una situación de pauperización y destrucción de otros pueblos. Aquí no entran solamente los pueblos que viven bajo una lógica distinta a la del capital global, sino también los sectores del Sur global, que son quienes sufren

principalmente de las consecuencias y efectos del deterioro ambiental. Es así que la economía ecológica advierte la necesidad de renunciar al proyecto desarrollista de la modernidad, superar sus supuestos y principios para reorientar la vida hacia una sostenibilidad fuera del sistema dominante; donde primen nuevos vínculos con la naturaleza, respetando sus ciclos, y sus propias necesidades. Un tránsito en el que las voces, los sentires y otras racionalidades distintas a la hegemónica, como la del *Buen Vivir*, tienen mucho que contribuir.

La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un “objeto” o una pura reserva de recursos, sino un “sujeto”, un “otro”, dueño de su propia iniciativa (Echeverría, 2011: 242).

En el texto constituyente se da, de manera implícita, una amalgama entre el concepto occidental de “naturaleza” con el andino de “pachamama”. La naturaleza, bajo esta nueva óptica, tiene el “derecho a que se respete íntegramente su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y proceso evolutivos” (Art.72) y además tiene derecho a una restauración integral (Art. 73). Planteamientos en los que convergen también los derechos ciudadanos clásicos sobre calidad de vida y a un ambiente sano.

que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de «derechos» según la Constitución de Ecuador de 2008 va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica [...]. Su inclusión en la Constitución puede, por lo tanto, considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al Estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumak kawsay* y de *suma qamaña*. ambas se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como meros objetos o individuos (Escobar, 2014: 214-215).

La Constitución pone de manifiesto la intención de transitar a un modelo postextractivista, puesto que lo contrario supondría una contradicción con los principios allí planteados. El *Buen Vivir* rompe, de esta manera, con los supuestos del saber económico convencional, desde la idea de desarrollo hasta la forma en que se entiende al medio ambiente, con todas las relaciones (entre seres humanos y de estos con la naturaleza) que este implica.

3.2. *Buen Vivir* y Economía Social y Solidaria (ESS) en la Constitución

En Ecuador, durante el proceso de elaboración de la nueva Constitución, se identificó a la Economía Social y Solidaria (ESS) no solo como una práctica vigente y de gran alcance en el país, sino también como una estrategia adecuada para alcanzar el régimen del *Buen Vivir* propuesto. Así mismo, la Constitución incorporó otros actores y formas de organización económica, entre estas las del sector cooperativista, asociativo y comunitario como elementos integrantes del sistema económico del país, al igual que las del sector público y privado.

Art. 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 (Constitución de la República del Ecuador 2008).

Esta definición del sistema económico corresponde a una visión plural de la economía, cercana al sustantivismo de Karl Polanyi, en la que lo económico no puede ser segmentado ni entendido al margen del contexto histórico y del sistema social en conjunto, puesto que se encuentra “incrustado” en la estructura social, cultural y política en la que se genera, y donde las relaciones de mercado son una más de otras instituciones económicas (reciprocidad, redistribución, intercambio) presentes socialmente.

La Constitución establece la solidaridad como el valor central del sistema que debe regir en las diversas formas de organización económica (privada, mixta, popular y solidaria). Esta reconceptualización y reorganización de lo económico en los mandatos constituyentes deberían construir nuevas relaciones en todas las dimensiones económicas, rompiendo con la asumida universalidad de la racionalidad medios fines, propia del saber económico convencional. Sin embargo, el proyecto de superar el sistema económico dominante en el país, tanto en su aspecto extractivo como en lo atinente a las formas de organización económica neoliberal, no logró concretarse en un sentido sistémico.

4. La Gubernamentalización del *Buen Vivir*

Una vez que se instaura el *Buen Vivir* como concepto político plasmado en la Constitución, para transitar al nuevo horizonte de organización y administración de la vida, constitucionalmente definido, es necesario realizar adecuaciones institucionales, normativas y programáticas que permutan desplegarlo en la práctica. Un tránsito que involucra la gubernamentalización del *Buen Vivir*, es decir, la forma como desde el Estado y desde la sociedad se implementa el *Buen Vivir* como una nueva forma de gobierno de la población y de la vida.

En este apartado se realizará un recorrido rápido por las diversas formas en que ha sido ejercido el *Buen Vivir* desde el Estado, en los aspectos más distintivos de este concepto, esto es el de la visión y relación armónica que se plantea con la naturaleza, y en la orientación de la economía bajo el principio de ser social y solidaria. Una trayectoria que tratará de identificar las tensiones y quiebres respecto a estos dos aspectos distintivos del *Buen Vivir*, en los diez años del gobierno de Rafael Correa y en los más de dos años y medio que lleva Lenin Moreno como presidente del país, en cuyo gobierno se ha dado un giro hacia políticas de corte neoliberal convencional, donde el horizonte del *Buen Vivir* se ha desvanecido del discurso y la práctica oficial.

La Constitución establece un nuevo régimen de planificación como eje para la definición de políticas públicas, para la asignación de la inversión y la articulación de diferentes niveles de gobierno territorial (Art. 280). Bajo esta orientación, toma centralidad la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), la cual sume el rol de realizar de manera participativa los Planes Nacionales del Buen Vivir (PNBV), dar seguimiento y evaluar las políticas públicas. Puesto que, “el Buen Vivir se planifica, no se improvisa [...] La planificación del Buen Vivir, como su línea rectora, es contraria a la improvisación, que genera enormes costos a una sociedad con escasez de recursos” (SENPLADES, 2013: 6).

Desde la aprobación de la Constitución se han elaborado desde la SENPLADES tres planes nacionales de desarrollo. El PNBV 2009-2013 y el PNBV 2013-2017, durante el gobierno de Correa, y el Plan Nacional “Toda una Vida” en el gobierno de Moreno.

Los PNBV (2009-2013 y 2013-2017) además de incorporar de manera retórica la centralidad del *Buen Vivir*, se orientaron bajo el enfoque de derechos, centrados en ‘derechos del Buen Vivir’, los cuales fueron organizados en 12 objetivos,²⁸ temáticas centrales como principios de igualdad, democratización de los medios de producción, derechos de la naturaleza, la cohesión social, la transformación de la educación inicial y superior como estrategia de transformación nacional, el mejoramiento de la calidad de vida (servicios públicos, justicia social, seguridad ciudadana, etc.). En ambos Planes podemos percibir la influencia de una perspectiva neoestatista con marcados matices neoestructuralistas cepalinos, se presenta la idea de transformar la matriz productiva, modificando el modelo ISI por el de “sustitución inteligente de importaciones”, el aseguramiento de la gestión “soberana y eficiente” de los sectores estratégicos y la inserción estratégica internacional.

En el PNBV 2009-2013 aparecen varios elementos importantes de considerar. El primero de estos es “la Estrategia Nacional de Largo Plazo (ENLP), que tiene como objetivo el cambio de matriz productiva. La

28 El PNBV 2009-2013 cuenta entre sus objetivos: auspiciar la igualdad, cohesión e integración social y territorial en la diversidad; mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía; mejorar la calidad de vida de la población; garantizar los derechos de la naturaleza y promover un ambiente sano y sustentable; garantizar la soberanía y la paz e impulsar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana; garantizar el trabajo estable; construir y fortalecer espacios públicos; afirmar y fortalecer la identidad nacional; garantizar la vigencia de derechos y justicia; garantizar acceso a participación pública; establecer un sistema económico, social y sostenible y construir un Estado democrático para el Buen Vivir. Para el 2013-2017, los objetivos mantendrían la misma lógica, enmarcándolos en tres ejes: poder popular y estado democrático; derechos y libertades para el Buen Vivir y transformación económica y productiva. Ya en el 2017, con el nuevo gobierno de Lenin Moreno, el Plan de Desarrollo pasa a llamarse Plan Toda Una Vida, las actividades de planificación perdieron relevancia con el nuevo gobierno, al punto de que la Secretaría Nacional de Planificación (SENPLADES) fue eliminada en el año 2019, dejando sus funciones dentro de la Secretaría de Administración Pública.

ENLP esboza un proceso de transición en cuatro etapas sucesivas, desde la actual economía primario-exportadora hacia una «sociedad del bio-conocimiento» (Manosalvas, 2014: 108). En esta estrategia se mantiene una idea de desarrollo etapista de corte rostowiano, en la cual la transformación de la matriz productiva deviene una táctica dirigida a la transformación social orientada a superar el modelo extractivista primario-exportador. Sin embargo, el gobierno asume que la superación de dicho modelo conlleva grandes esfuerzos, por lo que solo puede darse en el largo plazo. El cambio de la matriz productiva, tal como se plantea en la ENLP, “se basa en la “potenciación” de las llamadas “industrias estratégicas”, entre ellas, minería y petróleo” (Manosalvas, 2014).

Este cambio de la matriz productiva apunta también al fortalecimiento del llamado “capital humano”, con lo que se propone dirigir el gasto social a “carreras estratégicas” que sirven a los intereses de un programa de gobierno que tiene como objetivos la recuperación del rol activo del Estado y de su fortalecimiento institucional. En este sentido, el *Buen Vivir* como horizonte de vida deseada toma la forma de dispositivo en el sentido foucaultiano,²⁹ puesto que genera mecanismos para “cambiar la manera de pensar de la población, [donde] «[e]l Buen Vivir significa [...] tener en el país una población con una gran dosis de autoestima y de confianza colectiva»” (SENPLADES 2013; citado en Altmann, 2016: 68).

Esta forma de pensar orientada a un estilo de vida esperado le resulta útil a los fines que persigue el gobierno, donde aun se mantiene, en ciertos ámbitos, una visión convencional del desarrollo en términos economicistas. La planificación se despliega como un dispositivo de control y normación, en términos foucaultianos, que busca generar “individuos políticamente dóciles y económicamente rentables”, que se autoconduzcan y disciplinen de manera instrumental a la racionalidad vigente. Se evidencia, además, que al plantear el *Buen Vivir* como un concepto en continua construcción, se justifica una hegemonía sobre el control enunciativo del discurso del *Buen Vivir* de parte del gobierno; subsumiendo la incidencia de las demandas indígenas sobre la construcción de ese discurso a la perspectiva oficial.

La SENPLADES concibe el establecimiento del régimen de *Buen Vivir* mediante la planificación en base a los principios formulados por esta institución, donde no se tiene problema con la idea de crecimiento económico como determinante del bienestar social, cuestionándose principalmente las vías para alcanzarlo (Altmann, 2016). En esta perspectiva, el *Buen Vivir* como fuera desplegado en la planificación estaba más cercano a las críticas al desarrollismo convencional y ortodoxo, pero no se constituía una alternativa en su sentido pleno. La SENPLADES se instaura como la principal institución que hegemoniza el discurso en torno al *Buen Vivir*, subsumiéndole de las visiones que no se alinean dentro del discurso oficial. “De hecho, el propósito de plasmar las ideas del Buen Vivir en planes nacionales en los casos de Ecuador y Bolivia ha sido objeto de fuertes controversias que afectan tanto al objetivo mismo planteado –el intento de expresar la noción de Buen Vivir en un esquema de planificación–, como al resultado de tal ejercicio –los propios planes elaborados–” (Unceta, 2014: 134).

Desde el momento en que el *Buen Vivir* toma lugar en la Constitución de 2008, como eje articulador del proyecto en sí, aparecen rupturas con las posiciones indígenas sobre el concepto. Aun cuando se mantuvo el término como “Sumak Kawsay”, en su idioma original, los supuestos tras su representación en el documento tienen disidencias importantes respecto de las visiones indígenas. La más clara es con respecto al desarrollo, el cual está presente en la redacción de la Constitución y choca con los principios del *Sumak Kawsay*; sin embargo, la visión de desarrollo que puede intuirse del texto constituyente tampoco se alinea directamente con la versión ortodoxa. La noción de desarrollo contenida en la Constitución se ubica dentro de los desarrollos alternativos, debido a que esta se encuentra subordinada a la de *Buen Vivir* (Houtart, 2011).

Ahora bien, lo que justifica en el discurso oficial el rol determinante del *Buen Vivir* como base primordial del proyecto en su totalidad “era la superación del capitalismo por la vía de la construcción del Buen Vivir” (Vega Ugalde, 2017: 86). Aun cuando distante de las perspectivas indígenas, el proyecto del *Buen Vivir* que postula el gobierno de Correa tiene como horizonte, aunque expuesto de manera declarativa

29 Otros trabajos han echado ya luz sobre este aspecto. Ver: Cortez (2011) y Carranza Barona (2018).

y con muchas tensiones en la práctica, la superación del capitalismo y la consolidación de un nuevo tipo de sociedad que “se identifica con la realización de las facultades de cada uno, la reproducción indefinida de las culturas humanas y la armonía con la naturaleza” (Alianza País, 2012; citado en Altmann, 2016: 67).

Altmann (2016) muestra que se consolida una pugna entre el movimiento indígena y el gobierno, dado que para el primero el *Sumak Kawsay* toma parte de un discurso decolonial que pretende cambiar radicalmente las estructuras sociales, mientras el gobierno lo piensa como una alternativa al capitalismo, sin cuestionar las estructuras coloniales que perviven en el discurso gubernamental, como el hecho mismo de hegemonizar desde el Estado el discurso del *Buen Vivir*. Por esto afirma que la versión oficial del *Buen Vivir* “no logra sobrepasar en su práctica a un reformismo eco-socialdemócrata”. (Altmann, 2016: 72).

La práctica gubernamental durante el gobierno de Correa, expresada en los procesos de planificación y de políticas públicas, está cercana a las formulaciones del neoestructuralismo cepalino, una suerte de neoliberalismo con política social en la que se busca una manera estratégica de inserción en la economía mundo, una reconversión neoliberal que acepta y fomenta las actividades extractivas, frecuentemente bajo la forma de un Estado autoritario y represivo, desmovilizando la protesta social y profundizando y ampliando el carácter dependiente y periférico, donde nuevas dependencias surgen y se consolidan con las economías emergentes, como la China (Acosta y Brand, 2018).

Los gobiernos “progresistas”, como el de Rafael Correa, devinieron en neodesarrollistas. En su práctica política, logros sociales son evidentes: por ejemplo, reducir inequidades y pobreza, ampliar la cobertura y calidad de los servicios, mejoras en indicadores de bienestar; inversiones en infraestructura; y la del fortalecimiento y revalorización de lo público. No obstante, su ejercicio no estuvo libre de tensiones, contradicciones y conflictividad, no solo con las estructuras y algunos de los sectores tradicionales de poder, sino también con aquellos movimientos y sectores que le posibilitaron emerger y le fueron constituyentes; como fueron los movimientos sociales, indígena y sectores de la academia.

Estas contradicciones marcan líneas de división en el seno de los propios gobiernos progresistas, que lejos de ser bloques homogéneos, son campos de disputa entre facciones con diferentes intereses y aliados, que pelean por una variedad de proyectos de país. Es así que los propios gobiernos terminan violando aquellas Constituciones que hace poco representaban su mayor éxito político; y terminan enfrentándose, en escalas más o menos graves, a partes importantes de la propia base social que las llevaron al poder, no solamente mediante su voto, sino por el acumulado histórico de sus luchas.

Actualmente, se podría afirmar que, al interior de la mayoría de gobiernos progresistas, en diferente grado, las facciones que apostaban a una transformación profunda del modelo social y económico de sus países están quedando en minoría, mientras emergen corrientes que buscan un cambio mucho más pragmático, más afines a una simple modernización del capitalismo (Lang, 2011: 10-11).

4.1. La ESS y el énfasis neextractivista. Tensiones, limitaciones y contradicción

El tema ambiental-territorial y las acciones de carácter extractivo del gobierno de Correa fueron los elementos centrales que marcaron la confrontación y ruptura con anteriores aliados y actores sociales que posibilitaron su emergencia. En Ecuador, estas disputas están relacionadas con la minería a gran escala, la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní (campos de ITT, Ishpingo - Tambococha - Tiputini), la promulgación de la ley de aguas y la ley de minería en el 2009, con lo que se profundizó el distanciamiento y la ruptura, sobre todo, del movimiento indígena. La Ley de minería favorecía a las empresas mineras transnacionales y significaba el establecimiento de la minería metálica a gran escala en Ecuador (Báez y Sacher, 2014), afectando y poniendo en riesgo territorios amazónicos, en gran medida de uso comunitario, lo que se contrapone al principio de *sumaq allpa* y desconoce las demandas indígenas

sobre territorialidad. Procesos que fueron impulsados por el gobierno y que buscaron ser justificados bajo el slogan de “hay que usar el extractivismo para salir del extractivismo”³⁰.

La práctica de los planes elaborados en algunos países y de las políticas puestas en marcha en nombre del Buen Vivir muestra los problemas y contradicciones en presencia. Si nos atenemos a las dimensiones más arriba mencionadas, cabría señalar que los conflictos más agudos se dan entre la dimensión social y la dimensión ecológica, especialmente en países como Bolivia o Ecuador en los que el crecimiento económico descansa sobre políticas fuertemente extractivistas, cuyo impacto sobre la naturaleza contradice abiertamente no sólo la filosofía del Buen Vivir, sino también los propios preceptos legales establecidos en nombre del mismo (Unceta, 2014: 136).

La Iniciativa Yasuní-ITT, planteada en 2007, “presume dejar de explotar un gran yacimiento petrolífero ubicado en una zona de alta concentración de biodiversidad en la Amazonía, a cambio de una compensación monetaria de la comunidad internacional” (Alarcón, 2011). Este proyecto que se planteó un objetivo de protección medioambiental, evitando la emisión de 410 toneladas de dióxido de carbono aproximadamente, así como la protección de territorios en los que se asientan pueblos originarios no contactados, puso como requisito, una contraparte internacional, para que contribuya monetariamente al país con el 50% de lo que se estimaba por la explotación petrolera de esta zona. Sin embargo, de los 3.600 millones de dólares que debió aportar la Comunidad Internacional, “finalmente sólo se logro un aporte de 0,37% del total (13,3 millones de dólares). Después de 6 años, el 15 de agosto de 2013 se puso fin a la Iniciativa” (Becerra Mayor, 2016: 67).

Esta experiencia pone de relieve la preocupación planteada por Unceta (2014) respecto a la necesidad de un compromiso global que posibilite las transiciones hacia alternativas al desarrollo. Si bien fue el gobierno de Correa el que puso fin a la iniciativa, se debe reconocer también la responsabilidad de la comunidad internacional, que no captó o simplemente no le interesó contribuir para que se lleve a cabo. En este desinterés sobre la protección de la naturaleza y de pueblos que viven bajo una racionalidad que no le es útil al capitalismo se puede apreciar la voracidad del discurso desarrollista y de la forma en que opera en la organización geopolítica. A este “desinterés” debiéramos agregar la consideración de los intereses –por la explotación– que le preceden.

En cuanto a la lógica operativa en temas ambientales del gobierno de Correa, “lo único que ha cambiado es el lugar desempeñado por el Estado: si antes, en los años neoliberales, se abstenía en términos relativos, ahora es uno de los comensales más activos. El objetivo apunta hacia una mayor participación del Estado en las rentas petrolera y minera. Por lo que, este extractivismo del siglo XXI, a contrapelo de los discursos soberanistas, resulta también recolonizador” (Martínez Abarca y Acosta, 2014: 123). Un extractivismo marcado por una alta incidencia en territorios indígenas a los que el Estado históricamente no había logrado ascender. Una visión gubernamentalizada del *Buen Vivir* que no solo rompe con el carácter de armonía a la naturaleza que le es constitutivo, sino que también rompe y “prescinde de la dimensión territorial del concepto, central en las formulaciones de Viteri (2002) y Sarayaku (2003)” (Altmann, 2013: 293).

Este énfasis extractivista no fue particular de Ecuador; al contrario, caracterizó a toda la región indistintamente de la orientación de sus gobiernos, hayan sido estos más de corte estatista y neodesarrollista –como el caso de algunos gobiernos llamados “progresistas”– o hayan sido gobiernos aperturistas enfocados al libre mercado y alineados con el neoliberalismo convencional. En los neodesarrollistas, porcentajes significativos de las rentas provenientes de commodities fueron utilizados en políticas sociales que buscaron reducir las brechas e inequidades existentes y ampliar los servicios y la infraestructura pública; proceso que no involucró una ruptura con la racionalidad y la dinámica de la globalización capitalista, y en el que progresivamente se fueron alejando de los lineamientos conceptuales, discursivos y constitutivos de los cuales emergieron, por ejemplo el del *Sumak Kawsay* y *Buen Vivir*, en el caso ecuatoriano.

30 Slogan planteado por el presidente Correa, cuyo significado está muy cercano a lo propuesto por la curva de kuznets ambiental, la cual es una formulación de la ortodoxia económica.

A pesar de que los gobiernos de centro-izquierda “progresistas” usan los ingresos por recursos como un mecanismo de inclusión social y de transferencia directa de efectivo a los pobres, no está claro si son capaces de llevar a cabo medidas revolucionarias en sus esfuerzos por producir una forma de desarrollo más inclusivo y sustentable, o una profundización de la democratización política y económica, permitiendo al pueblo “vivir bien”, mientras al mismo tiempo se continúa obedeciendo al capital extractivo y a su asalto global a la naturaleza y a los medios de vida (Veltmeyer y Petras, 2015: 36).

En cuanto a la gubernamentalización de un sistema económico regido por el valor de la solidaridad, como fuera definido constitucionalmente, planteó retos importantes en la adecuación de la institucionalidad y del marco normativo y legal vigentes en el país. En abril de 2011 se promulgó la Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular y Solidario (LOEPS)³¹, con el objetivo de “reconocer, fomentar y fortalecer la Economía Popular y Solidaria y el Sector Financiero Popular y Solidario en su ejercicio y relación con los demás sectores de la economía y con el Estado” (art. 3, a); y, en febrero de 2012, el Reglamento General de la LOEPS. En ese contexto se crearon varias instituciones relacionadas con el sector, entre ellas, el Instituto de Economía Popular y Solidaria (IEPS) adscrito al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES), el que es responsable de ejecutar la política pública, coordinar, organizar y aplicar de manera desconcentrada los planes, programas y proyectos relacionados con el fomento de la Economía Popular y Solidaria (EPS), esta institución formularía en el 2011 la Agenda de la Revolución de la Economía Popular y Solidaria. En junio de 2012 entró en funciones la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (SETEP), que es la entidad técnica encargada de la supervisión y control de las organizaciones de la economía popular y solidaria y del sistema financiero popular y solidario.

El reconocimiento de formas diferentes de organización económica, categorizándolas como populares o sociales y solidarias, no implica su conexión real con estas lógicas, sino que puede configurarse como una forma de dominación e interferencia planificada a través de mecanismos gubernamentales centralizadores, como lo sugiere Cortez (2011). Permitiéndole al gobierno introducir su poder en espacios que normalmente generan aguda resistencia. El discurso del *Buen Vivir* ha servido como legitimador de prácticas intrusivas y de una extensión de los límites de dispositivos gubernamentales antes restringidos.

Villalva (2019: 115) encuentra que los retos que surgen de la práctica gubernamental constituida alrededor de la ESS “tienen que ver con la identificación y delimitación del sector, la falta de coordinación interinstitucional o la dependencia y vulnerabilidad de los pequeños productores, al integrarse en las cadenas de comercialización de los grandes supermercados y distribuidores, retos que se agudizan por la falta de espacios para la participación de los agentes en el diseño de las políticas públicas y por las restricciones a la integración asociativa del sector. Precisamente, se trata de dos factores –participación y asociatividad– que también resultan vitales para la construcción del nuevo paradigma de BV”.

Son estas contradicciones las que han llevado a varios autores a ver una transición dentro del concepto e implementación política del *Buen Vivir*, en la utilización instrumental del mismo como dispositivo de gubernamentalidad; pasando de ser descrito como una alternativa civilizatoria postcapitalista a una estrategia de desarrollo de corte estatista pragmática y modernizadora funcional a las dinámicas del neoliberalismo (Gudynas, 2014a; Acosta, 2014; Veltmeyer y Petras, 2015).

En esta perspectiva, (Gudynas 2014a) plantea que el concepto del *Buen Vivir* fue secuestrado o cooptado por el desarrollismo convencional para plantearlo desde una lógica gubernamental; así mismo, el modelo del *Buen Vivir* no ha logrado romper la lógica de la modernidad detrás del concepto de desarrollo, el cual nace a partir de la enorme dependencia generada desde varias décadas atrás con el mercado internacional y sobre todo con la lógica capitalista internacional; esto se refleja, por ejemplo, en los procesos de planificación, los cuales para Escobar (2014) no han podido superar la orientación desarrollista convencional, de corte tecnocrático. En este proceso tecnocrático y neopragmático de implementación del *Buen Vivir* se identifica una amalgama de cosmovisiones, lógicas y conceptos que vistos por separado se muestran incompatibles, lo que se refleja en las contradicciones existentes y en las lecturas también

31 Ley que fue reformada en mayo de 2018.

diferentes que de este proceso se hacen, las cuales dependen de los intereses y tradiciones de los distintos grupos y actores ahí involucrados.

Este esquema de intervención del gobierno, amparado en el principio del *Buen Vivir*, pone de manifiesto por parte del Estado una lógica de gubernamentalidad, en la medida en la que los discursos del *Buen Vivir* generan una puesta en escena de dispositivos que están buscando la regularización, la normalización y disciplinización de las relaciones dentro de los diferentes campos gubernamentales, a través de la creación de varios cuerpos legales para el efecto. Así mismo, este concepto fue instrumentalizado dentro del discurso propagandístico, buscando dar sentido, valor y justificación a la acción pública.

El *Buen Vivir* no logró desmarcarse de la lógica y dinámica capitalista global, ni establecer diferencias de fondo con el neoestructuralismo cepalino ni con otros enfoques de desarrollo alternativo. Su implementación no correspondió a una alternativa postneoliberal, menos aun civilizatoria, el *Buen Vivir* devino en la forma de neodesarrollismo.

4.2. El gobierno de Lenin Moreno. La dilución del *Buen Vivir* y el giro definitivo al neoliberalismo

A partir del 2015, en un contexto de desaceleración de la economía motivado por la caída de los precios internacionales del petróleo³², se identifica con mayor claridad la adopción de políticas convencionales, a las que se les puede inscribir dentro un capitalismo pragmático o neoliberalismo moderado, momento en el que horizonte del *Buen Vivir*, definido constitucionalmente, se debilita y pierde protagonismo en el discurso y ejercicio gubernamental.

Un nuevo gobierno, liderado por Lenin Moreno, candidato del movimiento Alianza País, asume funciones desde mayo de 2017, ofreciendo continuidad y profundización de los procesos impulsados por su precedente. No obstante, desde su posesión toma distancia del expresidente Correa, rompiendo definitivamente vínculos a finales del 2017. El gobierno de Moreno da un giro total en cuanto a la orientación de su ejercicio gubernamental, transitando a un modelo neoliberal de corte convencional y ortodoxo.

Andrés Mideros, quien fue secretario nacional de SENPLADES durante la redacción del Plan Nacional de Desarrollo “Toda una vida” para 2017 a 2021³³, afirma que ahí se retorna a una mirada desarrollista y se plantea no ya una transformación de la sociedad o de la economía, sino la manera de “sostener un Estado de bienestar mínimo” (Mideros, 2019)³⁴. El gobierno se orienta hacia una administración convencional y ortodoxa de lo público, enmarcado en lineamientos de reducción del Estado, liberación de los mercados y desregulación de los procesos.

Una contracción de la acción pública que no apunta a la liberación de los espacios que con tanta fuerza el correísmo cooptó, sino más bien a un abandono del proyecto y del horizonte del *Buen Vivir* que fuera definido constitucionalmente. Este giro en el gobierno no se orientó a facilitar el libre desenvolvimiento de los principios del *Buen Vivir* quitándoles la carga de la planificación centralizada, sino que se dejó de lado toda influencia de esta y otras perspectivas alternativas en la planificación gubernamental, retornando a un modelo de “talla única” planteado desde el neoliberalismo.

El distanciamiento entre Moreno y Correa, en lo referente al buen vivir, se hizo evidente con la supresión de la Secretaría del Buen Vivir, asumiendo con ello el abandono de la concepción del

32 A esto se debe añadir que en el 2016 ocurrió el terremoto en la costa ecuatoriana de 7,8 grados, que trajo graves pérdidas económicas, así como la devaluación de las monedas nacionales de Colombia y Perú que restó competitividad a Ecuador, generando en conjunto un escenario económico complejo.

33 Andrés Mideros fue también funcionario de la SENPLADES en el gobierno de Correa, donde desempeñó un papel importante en la elaboración de los dos PNBV y coordinó la Estrategia nacional de erradicación de la Pobreza, que estaba adscrita a la SENPLADES.

34 En entrevista con el autor realizada en julio 2019.

buen vivir como marketing político. Hecho que también se constató en la primera redacción del PND 17-21, donde la expresión «buen vivir» perdió la relevancia que tenía en el PND 13-17, mientras que las referencias al «socialismo del buen vivir» desaparecieron y las de la «revolución ciudadana» y la «transformación de la matriz productiva» se redujeron significativamente, ganando peso las referencias al «desarrollo sostenible» en coherencia con la Agenda 2030 de Naciones Unidas (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2018: 52).

Muestras claras de este giro en la orientación y acción pública son, por un lado, el decreto No 7, dado el 24 de mayo de 2017. En este, entre otras cosas, se suprimen “los ministerios de Coordinación de la Producción, Empleo y Competitividad; de Sectores estratégicos; de Seguridad y, del Conocimiento y Talento Humano” (Art. 1), el Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social se transforma en la Secretaría Técnica del “Plan Toda una Vida” (Art. 2). Además, se decreta que las funciones que le correspondían a los ministerios de coordinación serán asignadas por el presidente. Aquí se identifica no solo el abandono del proyecto anterior, sino también la reducción del Estado en base al discurso económico-político tradicional de la ineficacia de lo público. Pero a la vez, una centralización más directa de las funciones de gobierno central. Por otra parte, está el decreto No 732, del 13 de mayo de 2019, por medio del cual se suprime definitiva a la SENPLADES (Art. 1), sustituyéndola por la Secretaría Técnica de Planificación (Art. 2).

El abandono del *Buen Vivir* durante el gobierno de Moreno no sucede solo en el nivel discursivo ni en su sentido de horizonte para la planificación técnica. El énfasis extractivista se acentúa y extiende. En esta perspectiva, en agosto de 2018 entra en vigencia la Ley para el Fomento Productivo, Atracción de Inversiones, Generación de Empleo y Estabilidad, y Equilibrio Fiscal, la cual, a más de condonar una significativa cantidad de intereses y mora de los impuestos a la renta, concentrando principalmente en grandes empresas, contiene varias modificaciones sobre el Reglamento de la Ley de Minería, que facilitan la presencia de empresas mineras extranjeras y sus posibilidades de explotación.

El gobierno, a pesar de que amplía la zona de amortiguamiento en el Yasuní (decreto 751), permite el ingreso en este territorio de plataformas petroleras en una zona cercana a donde viven pueblos en aislamiento voluntario (Moran, 2019). Indistintamente de que la Corte Constitucional admitió, en septiembre de 2019, un trámite de inconstitucionalidad del decreto 751, este aún sigue vigente. Con lo que se advierte que “el país está remodelando su entorno de inversión para los mineros, incluida la reasignación de sus concesiones mineras, y planea tener un proceso de licitación listo para el tercer trimestre del próximo año centrado en seis regiones altamente prospectivas” (Zumba, 2019). Este accionar no solo refleja una ruptura y distanciamiento con los principios del *Buen Vivir*, poniendo incluso en riesgo y violentando los derechos de pueblos en aislamiento voluntario como los tagaeri y taromenane, sino que también evidencia una profundización del extractivismo, llevándolo a territorios que no habían sido afectados. Una gubernamentalidad marcada por las contradicciones entre el discurso y la práctica, un accionar que pasa invisibilizado en los medios de comunicación masivos y que es referido de manera limitada en los debates académicos actuales.

En cuanto al sistema económico, definido constitucionalmente como social y solidario, las acciones del gobierno para promoverlo han sido limitadas y contradictorias ya que la política económica se ha orientado principalmente a fortalecer al sector empresarial. El discurso gubernamental de “retomar el espíritu de la Constitución de Montecristi” parece olvidar lo que consta en la Constitución sobre la forma de organizar la economía bajo los principios de la solidaridad. La forma en que parece entenderse hoy las manifestaciones de ESS o de EPS es a manera de pequeños emprendimientos aislados y de pobres, pero nada más. Generando incluso una estrategia de asimilación de sus procesos económicos por el sector empresarial privado y estatal, conectándolas con los procesos de compras públicas y brindándoles “asistencia técnica”. Con lo que se anula la idea de extender sus formas organizativas de la economía y debilitando la conexión de esto con el tránsito al *Buen Vivir*. Desde el análisis típicamente neoliberal, se piensan estas formas de organizar lo económico bajo el esquema de la “empresa” y se las domina para que asuman un rol en esta forma de ordenar lo económico.

En este escenario de profundización neoliberal que erige Moreno, el 1 de octubre de 2019 se anuncian seis medidas económicas y trece propuestas de reformas económicas y laborales. Estas nacen de un acuerdo técnico suscrito en marzo de 2019 con el Fondo Monetario Internacional (FMI) por un monto de

4.200 millones de dólares, justificado por el discurso de un déficit fiscal heredado del anterior gobierno, que podría ser suplido solo con una inyección económica externa. Para lo cual

Se [fue] gestando el ambiente adecuado para que no exista otra opción que la intervención de los organismos multilaterales en la conducción económica. Y no solo eso, sino que se logra que, a través del miedo a una situación aun peor, la población comience a hacer cesiones frente a la pérdida de ciertos derechos, al empeoramiento de las condiciones laborales (o de flexibilización laboral), y el deterioro de los servicios públicos (King y Samaniego, 2019: 23).

Las medidas económicas y las reformas laborales, motivadas de la carta de intención con el FMI, fueron presentadas bajo el pomposo nombre de “Plan Prosperidad”, e incluyeron la liberación (retiro del subsidio) de la gasolina extra, ecopaís y del diésel; así como varias reformas laborales, relacionadas con la reducción a la mitad de las vacaciones anuales en los empleados del sector público, la obligatoriedad a aportar con un día de su sueldo de manera mensual, la renovación de los contratos ocasionales con un 20% menos de su remuneración; nuevas modalidades de contratación; nuevas formas de jubilación; entre otras (Silva, 2019).

Frente a esto tiene lugar, durante once días (del 2 al 13 de octubre), una serie de protestas desde varios sectores: transportistas, estudiantes, profesores, trabajadores, sindicatos y, con una participación que rápidamente cobró centralidad, el movimiento indígena. A lo que el gobierno de Moreno decretó, el 3 de octubre, un estado de excepción (con duración de 30 días) respondiendo con una ofensiva violenta a través de la fuerza pública³⁵. Es importante analizar en esta ofensiva la negativa a ceder en la ejecución de las medidas planteadas. Se abraza con fuerza un proyecto neoliberal que asienta su cuerpo en intereses, que claramente se inclinan a las transnacionales y al capital privado, en detrimento de los diferentes pueblos ecuatorianos. Lo que acentúa la obvia ruptura que sostiene respecto de la idea de bienestar que se ha descrito desde los principios del *Buen Vivir*.

Es visible en la respuesta del movimiento indígena una actualización de los principios del *Buen Vivir*, desde los que se erigen demandas claras y específicas ante el accionar del gobierno. Sobre esto, Altmann (2019b) afirma que el modo en que se plantearon las demandas no respondió solamente en un sentido coyuntural, sino que fueron expresión de una lucha de larga data que se reactiva permanentemente. Esto se aprecia en las constantes referencias a los derechos que les supone la Constitución, como en el comunicado del 5 de octubre, en que la CONAIE referencia su derecho de autodeterminación para declarar estado de excepción en territorios indígenas, donde se clarifica que se aplicará la justicia indígena a los elementos de la fuerza pública que atenten contra su territorio. De igual manera, dentro de la agenda de reivindicaciones de la CONAIE no solo estaba la derogatoria del decreto 883 (por el cual se eliminan los subsidios a los combustibles), sino que se plantea como central dejar el énfasis extractivo y transitar a una senda postextravista, reivindicando su derecho a la consulta previa ante cualquier actividad extractiva en sus territorios.

En el comunicado del 5 de octubre se rechaza las tentativas del gobierno de iniciar un proceso de exploración y explotación en los bloques 79 y 83, considerados territorios de posesión ancestral, dado que se encuentran allí pueblos en aislamiento voluntario (Tagaeri, Taromenane y Chuchiyaku). La exigencia de poner alto a estas pretensiones extractivistas se construye sobre tres fundamentos. El primero es la demanda del respeto a sus territorios y a la naturaleza. El segundo es la idea de que las acciones del gobierno no deben afectar al bienestar de otros pueblos. El tercero se relaciona con el carácter plurinacional e intercultural del Estado establecido en la Constitución.

La noción de territorio es, en efecto, crucial desde la cosmovisión indígena³⁶. El *sumak allpa* está muy lejos de ser una mera cuestión retórica. Es principio sobre el que se construyen las demandas específicas

35 De acuerdo al último balance oficial presentado por la Defensoría del Pueblo, durante la movilización, se registraron 11 fallecidos, 1.192 personas detenidas y 1.340 heridos.

36 Esto explica también por qué, en otro comunicado del 7 de octubre, emitido junto con CONFENAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), rechazan las declaraciones de Oswaldo Jarrín, Ministro de Defensa, que alegó que no hay territorios indígenas.

de los pueblos originarios. En esta misma línea, el comunicado del 7 de octubre (emitido en conjunto con la CONFENAIE) se inscribe en su demanda respecto a la protección de la tierra y la naturaleza, planteando la “cancelación de las concesiones petroleras, mineras, hidroeléctricas, madereras en territorios indígenas” (CONAIE, 2019). Con lo que se insiste en el carácter abarcador de las demandas del momento. El *Buen Vivir* como concepto político funge como base de las determinaciones políticas del movimiento indígena. En este mismo comunicado se insiste sobre el ejercicio de gobierno sobre sus territorios, apelando a los derechos constitucionales basados en la definición del Ecuador como estado intercultural y plurinacional.

A lo largo de los distintos comunicados emitidos por la CONAIE, relacionados con las movilizaciones de octubre, se pueden distinguir varios aspectos relevantes, que se remiten a los principios del *Buen Vivir*. Primero su constante autodeterminación, tanto recurriendo a prácticas propias como dando especificidad a sus demandas y motivos, así como rechazando actos que consideran vandálicos y que no se atribuyen. Segundo, la convocatoria constante a otros sectores de la población, así como las acciones orientadas a brindar protección a estos otros sectores. Lo que nos da pie a pensar en la búsqueda de un bienestar generalizado y complementario. La delimitación precisa de las acciones y entidades que rechazan, conjugadas en un proyecto entendido por su carácter extractivo, neoliberal y favorecedor de las élites internacionales y nacionales.

Aun cuando se aprecia la presencia de los principios del *Sumak Kawsay* en la argumentación y toma de posición del movimiento indígena durante las movilizaciones de octubre de 2019, no se lo referencia de manera explícita. Lo cual puede deberse al carácter coyuntural y específico de las movilizaciones, donde el principal planteamiento giró en torno a la eliminación del decreto 883. Esta movilización, de acuerdo al comunicado de la CONAIE del 7 de octubre, “significó una acción del pueblo ecuatoriano ante el desastroso manejo económico y político del gobierno y su gabinete, el rechazo a las medidas económicas implantadas desde el FMI” (CONAIE, 2019). Por lo que sería comprensible no considerar necesaria la enunciación del concepto para sostener su participación.

Una vez levantada la movilización, tras la instauración de una mesa de dialogo y la eliminación del decreto 883, la CONAIE plantea al país la elaboración a través de asamblea populares y sociales (denominados Parlamento de los pueblos) de una propuesta económica alternativa, la cual fue presentada al país el 6 de noviembre. En esta propuesta se referencia de manera directa al *Buen Vivir* y *Sumak Kawsay* como horizonte a alcanzar; se recalca el carácter plurinacional del Estado y se invita a retomar los postulados de la Constitución respecto a la centralidad del *Buen Vivir*.

El plan económico que presentamos y las políticas sectoriales que detallamos (), tienen su sustento en la Constitución del Ecuador como un Estado Plurinacional. [...] Es en función del estatuto de plurinacionalidad que salvaguardamos a nuestros territorios de la violencia y represión estatal [...] Por modelo económico plurinacional y orientado al Sumak Kawsay, nosotros entendemos todas las condiciones sociales, institucionales y productivas que permitan generar bienestar para todos y todas en condiciones de justicia social, equidad, redistribución y respeto a los derechos de la naturaleza, derechos colectivos y derechos humanos [...] Se entiende, desde esta perspectiva, que lo económico no puede ser un fin en pro del cual se puede sacrificar el bienestar de los pueblos [...] Comprender que hay otras instituciones económicas como la reciprocidad o la complementariedad, y sobre todo una economía comunitaria (CONAIE Propuesta al País, 2019: 1-8)

Queda de manifiesto que el *Buen Vivir* sigue formando parte importante del discurso indígena, fungiendo todavía como elemento central del proceso de generación de demandas indígenas. Sosteniendo con coherencia sus principios básicos, como la adaptabilidad, la capacidad de vincularse a otras perspectivas, la conexión con las demandas de plurinacionalidad e interculturalidad y situando a la naturaleza en un papel de complementariedad al del ser humano.

Pablo Dávalos³⁷ (2019) nos ayuda a insertar los sucesos de octubre acaecidos en Ecuador dentro de un panorama global de crisis de la hegemonía capitalista. Conecta así el Paro Nacional de Ecuador con otras protestas masivas en Chile, Haití, Francia y otros procesos significativos, como las elecciones presidenciales en Argentina y el descontento popular en Estados Unidos respecto de la gestión pública que favorece al sector financiero en detrimento de la gran mayoría de la población. Dávalos sostiene la idea de que estos procesos sociales de crítica al sistema lo que “demuestran es que los discursos que aseguraban y sostenían la hegemonía del capitalismo están, epistemológica, teórica, e ideológicamente, agotados”. Para ello el caso de Chile, dice, es paradigmático, puesto que ha sido durante años el referente mundial y, ante todo, latinoamericano del éxito neoliberal. Sin embargo, los sucesos actuales demuestran que el modelo chileno y, en suma, el modelo global esconde problemáticas profundas, donde el común denominador es la inequidad. Este quiebre de la hegemonía neoliberal abre espacio en la palestra de la discusión a los discursos alternativos. Se visualiza una cada vez mayor irrupción de literatura académica y de ideas generalizadas que se enfrentan al modelo dominante y que adquieren un carácter de validez, que en otros momentos habría sido imposible.

37 Pablo Dávalos fue ex candidato de Pachakutik y asesor en temas económicos de la CONAIE. Además, participó de las mesas de diálogo de octubre entre el gobierno y los movimientos indígenas.

5. ¿Es posible el *Buen Vivir*? A manera de conclusiones

Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿es posible transitar a un régimen de *Buen Vivir* desde este contexto marcado por la hegemonía del sistema capitalista global?, ¿en qué medida? y ¿qué problemas supone plantearse?

Lo primero a considerar para pensar un régimen de *Buen Vivir* es evitar el camino del romanticismo y el pachamamismo que rodean a este discurso. Idealizar, bajo el viejo mito del “buen salvaje”, que los principios propios de los pueblos indígenas son perfectos o carecen de problemas, suprime su capacidad crítica y autocrítica. Estas posiciones actúan en perjuicio de la capacidad del *Buen Vivir* de generar vínculos con otras posturas alternativas que son centrales para su carácter de alternatividad real. Puesto que impiden romper con elementos de desigualdad y dominación que pueden estar presentes en la racionalidad indígena, como es la cuestión de género. Así también afecta la posibilidad de extenderse a espacios que trascienden lo indígena.

El potencial de reconstruirse permanentemente es central para la propuesta de generar “buenos convivires”, como lo aduce Acosta (2017). En este sentido, a lo que se debe apuntar es a la generación de espacios plurales en los que se puedan enfrentar los distintos elementos de la dominación moderna, como las cuestiones de clase, raza y género; y donde el tema ambiental mantenga la centralidad, por el sentido de armonía entre seres y el entorno que define al *Buen Vivir*. Ha de evitarse que el *Buen Vivir* se convierta en un dispositivo homogeneizador y totalizador, como sucedió en gran medida bajo el gobierno de los progresismos.

Se debe insistir en que, aunque la apuesta se inclina a la extensión de las posibilidades de buenos vivires a otros espacios como los urbanos, estos esfuerzos deben mantener coherencia con los principios del *Buen Vivir*, donde la naturaleza debe ser considerada un sujeto. Lo que exige constituir prácticas que quiebran las dinámicas de consumo, producción e interacción modernas de manera profunda. Así como el respeto a las formas de desenvolvimiento propias de cada espacio. Donde, en el caso de los indígenas, la cuestión del territorio adquiere una significancia importante, lo que plantea problemas a considerar con minuciosidad, puesto que demanda un replanteamiento de la operatividad gubernamental que es en su forma actual, ante todo, intrusiva, hostil y homogeneizadora.

La idea de pluriverso plantea también problemas urgentes. Unceta (2014: 69) muestra como desde este principio se articulan prácticas y experiencias “en el marco de la economía solidaria, la agroecología y la soberanía alimentaria, etc., por poner algunos ejemplos. El elemento común a todos estos planteamientos era la reivindicación sobre la necesidad de superar algunas estrategias y algunas lógicas que están detrás del deterioro ecológico y social de las últimas décadas”.

El problema de estas experiencias está en que están enfocadas al ámbito cotidiano del enfrentamiento al sistema, por lo que es difícil pasar de un nivel táctico a uno estratégico en el marco de la lucha contra el capitalismo. Sin embargo, supone un paso importante para solidificar los principios del *Buen Vivir* y los quiebres con el modelo moderno de dominación en un sentido plural, manteniendo las diferencias entre diferentes cosmovisiones, pero generando vínculos sobre una plataforma más o menos común.

El *Sumak Kawsay* no se trata de un mero rescate de los principios originales de la vida en armonía de los pueblos indígenas. El *Sumak Kawsay* adquiere un carácter de reivindicación histórica actual. Define una posición política muy clara y se asienta definitivamente como concepto, como instrumento de lucha política bien consolidado, no por ello purificado o hermético, sigue idealizando el horizonte de mano de otras corrientes alternativas, a las cuales les ha brindado condiciones de posibilidad.

Indistintamente de los alcances, limitaciones y decepciones que ha involucrado la implementación y gubernamentalización del *Buen Vivir*, poner en el debate y reflexión la posibilidad de un mundo alternativo al hegemónico es, en sí, un elemento a destacar. Toda la literatura académica que suscitó, así como los sentires que avivó y reavivó dejan sentado un escenario muy distinto al que se nos presentaba hace poco más de una década. Un escenario en que otras formas de entender y organizar la vida tienen una fuerte posición en la disputa por la científicidad, la realidad y la acción política.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto (2014): «El Buen Vivir, más allá del desarrollo». En Gian Carlo Delgado (ed.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y reflexión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 21-60.
- (2017): «Los buenos convivires. Filosofías sin filósofos, prácticas sin teorías». *Estudios Críticos del Desarrollo*, volumen VII, No. 12, primer semestre (Universidad Autónoma de Zacatecas). México: Estudios del Desarrollo Ediciones.
- ACOSTA, Alberto y Ulrich Brand (2018): *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*. 2da. edición. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo. <www.rosalux.org.ec/pdfs/Libro-Salidas-del-Laberinto.pdf> (12 de septiembre de 2018).
- ACOSTA, Alberto y Fander Falconí (eds.) (2005): *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción*. Quito: FLACSO-Ecuador e ILDIS-Friedrich Ebert Stiftung.
- ALARCÓN, Lilian (2011): «¿Qué es el proyecto Yasuni-ITT?». Artículo de prensa de *El Diario.ec*. Disponible en: <<http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/142749-que-es-el-proyecto-yasuni-itt/>>.
- ALIANZA PAIS (2006): «Plan de Gobierno de Alianza Pais 2007-2011». <www.ucm.es/data/cont/media/www/17360/Texto%201%20-%20Plan_de_Gobierno_Alianza_PAIS.pdf> (3 de noviembre de 2019).
- ALTMANN, Philipp (2013): «El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano». *Indiana* 30 (Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz): 283-99.
- (2014): «El Sumak Kawsay y el Patrimonio ecuatoriano». *HISTOIRE(S) de l'Amérique latine* 10(0): 1-16.
- (2016): «Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay». *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3(1): 55-74.
- (2019a): «Los pueblos indígenas en el buen vivir global, un concepto como herramienta de inclusión de los excluidos». *Iberoamerican Journal of Development Studies* 8: 58-80.
- (2019b): Entrevista para la Radio UCE.
- ASAMBLEA NACIONAL (2008): Constitución de la República del Ecuador 2008.
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro (2015): *El sumak kawsay: una crítica al modelo de desarrollo capitalista y una alternativa posible desde la literatura y las voces indígenas*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Informe de Investigación. <<http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4706>> (26 de noviembre de 2019).
- BÁEZ, Michelle y William Sacher (2014): «Los discursos del Buen Vivir y el sumak kawsay, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo». En Gian Carlo Delgado (ed.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y reflexión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 233-76.
- BECERRA MAYOR, Thais (2016): *¿Por qué fracasó la iniciativa Yasuni-ITT?* Documento de Trabajo. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación (IUDC) de la Universidad Complutense de Madrid.
- BRETÓN, Víctor (2013): «Etnicidad, desarrollo y "Buen Vivir": Reflexiones críticas en perspectiva histórica». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* N° 95: 71-95.
- BRETÓN, Víctor, David Cortez y Fernando García (2014): «En busca del Sumak Kawsay. Presentación del dossier». *Íconos - Revista de Ciencias Sociales* 48: 9-24.
- CARRANZA BARONA, César (2018): *Emergencia Epistémica de Economía Heterodoxa en Latinoamérica*. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2015): *Historia de la gubernamentalidad I: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Santo Tomás.

CHUJI, Mónica, Grimaldo Rengifo y Eduardo Gudynas (2019): "Buen Vivir". En Ashish Kothari et al. (coords.), *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria, 188-192.

CONAIE (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Quito, Ecuador. <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/109339-opac>> (7 de noviembre de 2019).

CORREA, Rafael (2005): «Otra economía es posible». En Alberto Acosta y Fander Falconí (eds.), *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción*. Quito: FLACSO-Ecuador e ILDIS-FES, 69-78.

CORTEZ, David (2011): «La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida». *Aportes Andinos. Revista electrónica* 28: 1-23.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia (2016): «Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador (1992-2016)». *América Latina Hoy* 74(0): 125.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia y Antonio Luis Hidalgo-Capitán (2015): «El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano». *OBETS. Revista de Ciencias Sociales* 10(2): 301-33.

DÁVALOS, Pablo (2019): «Las rebeliones populares y la construcción del futuro». Artículo de blog. Disponible en: <<http://pablo-davalos.blogspot.com/2019/11/las-rebeliones-populares-y-la.html>>.

Decreto Presidencial No 7 (2017).

Decreto Presidencial No 732 (2019).

DELEUZE, Gilles (2014): *Conversaciones*. Edición: 1. Buenos Aires: Editorial Pre-Textos.

DESCOLA, Philippe (1988): *La Selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya Yala.

DOS SANTOS, Theotonio (1998): «La teoría de la dependencia: un balance histórico y teórico». En *Los retos de la globalización: ensayos en homenaje a Theotonio dos Santos*, ed. Francisco López Segrera. Caracas: UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe: Centro Regional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (CRESALC). <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/unesco/santos.rtf>>.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2011): *Ensayos Políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.

ESCOBAR, Arturo (2005): «El "postdesarrollo" como concepto y práctica social». En Daniel Mato (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 17-31.

— (2010): *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales.

— (2014): «De la crítica al desarrollismo al pensamiento sobre otra economía: pluriverso y pensamiento relacional». En José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville (eds.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo Norte-Sur*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 191-206.

FOUCAULT, Michel (2012): *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Tercera reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- (2013): *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Madrid: Siglo XXI.
- (2014): *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2019): *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. <www.sigloxxieditores.com.ar/fichaLibro.php?libro=978-987-629-952-7> (25 de septiembre de 2019).
- GARCÍA-SAYÁN, Diego (2009): «Crisis económica global: impactos económicos y políticos en América Latina». *Revista Nueva Sociedad* 223: 15-28.
- GUDYNAS, Eduardo (2011): «Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi». En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*, ed. Gabriela Weber. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 83-102.
- (2013): «El malestar moderno con el buen vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo». *Ecuador Debate* 88: 183-205.
- (2014a): «Buen Vivir: Sobre Secuestros, Domesticaciones, Rescates y Alternativas». En Atawallpa Oviedo Freire (ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*. Quito: Yachay, 23-45.
- (2014b): «El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa». En Gian Carlo Delgado y Alberto Acosta (eds.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y reflexión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 61-95.
- (2017): «Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo». *Estudios críticos del desarrollo* VII(12): 193-210.
- HARVEY, David (2006): «El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión». En Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Socialist register 2004: El nuevo desafío imperial*: 99-129.
- HERNÁNDEZ, Rosalva (2017): «Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y la Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas». En Soledad Varea y Sofía Zaragocin (eds.), *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 26-44.
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2014): «Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay». *Íconos - Revista de Ciencias Sociales* 48: 25-40.
- (2018): «Orto y ocaso del buen vivir en la planificación nacional del desarrollo en Ecuador (2007-2021)». *América Latina Hoy* 78(0): 37.
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.) (2014): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones (CIM) de la Universidad de Huelva y Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca. <<https://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>>.
- HOUTART, François (2011): «El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad». *Ecuador Debate* 84: 57-76.
- KING, Katuska y Pablo Samaniego (2019): «A río revuelto, ganancia de varios pescadores». *Ecuador Debate* 106: 17-34.
- KOTHARI, Ashish, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.) (2019): *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- KUHN, Thomas S. (2013): *La estructura de las revoluciones científicas*. 4ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.

LANG, Miriam (2011): «Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas». En Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 7-18. <www.rosalux.org.ec/pdfs/Mas-alla-del-desarrollo.pdf>.

LLASAG, Raúl (2009): «El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales». *Foro Revista de Derecho* No. 12, UASB-Ecuador / CEN • Quito: 113-125.

MANOSALVAS, Margarita (2014): «Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador». *Íconos - Revista de Ciencias Sociales* (49): 101-21.

MARTÍNEZ ABARCA, Mateo y Alberto Acosta (2014): «El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo». En Claudia Camposto y Mina Navarro (eds.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones, 109-28.

MIDEROS, Andrés (2019): Entrevista realizada el 30/07/2019.

MOORE TORRES, Catherine (2018): «Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios». *Estudios Políticos* 53 (Universidad de Antioquia): 237-59.

MORÁN, Susana (2019): «Los decretos del Yasuní: ¿una puñalada traperera?» Artículo de prensa de Plan V. Disponible en: <www.planv.com.ec/historias/sociedad/decretos-del-yasuni-una-punalada-trapera>.

PACARI, Nina. 2008. «Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas». En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca, Ecuador: Centro de Investigación en Migraciones (CIM) de la Universidad de Huelva y Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca, 127-133.

PÉREZ DE MENDIGUREN, Juan Carlos, Enekoitz Etxezarreta y Luis Guridi (2008): «¿De qué hablamos cuando hablamos de Economía Social y Solidaria? Concepto y nociones afines». Bilbao: *XI Jornadas de Economía Crítica*.

POLANYI, Karl, Conrad M. Arensberg y Harry Pearson (1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. 1ª edición. Barcelona: Editorial Labor.

QUIJANO, Aníbal (2000): «El fantasma del desarrollo en América Latina». *Revista del CESLA* (1): 38-55.

— (2014): «Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder. En Anibal Quijano (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Perú: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 19-34.

SARAYAKU (2003): «El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro». En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones (CIM) de la Universidad de Huelva y Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca, 77-102.

SENPLADES (2013): *Plan nacional para el buen vivir, 2013-2017: Todo el mundo mejor*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, SENPLADES.

SILVA, María Vanessa (2019): «Lenín Moreno anuncia 6 medidas económicas y 13 propuestas de reforma». Artículo de prensa de *El Comercio*. Disponible en: <www.elcomercio.com/actualidad/lenin-moreno-medidas-economicas-ecuador.html>.

- SIMBAÑA, Floresmilo (2011): «El sumak kawsay como proyecto político». En Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 219-26. <www.rosalux.org.ec/pdfs/Mas-alla-del-desarrollo.pdf>.
- STEFANONI, Pablo (2014): «El vivir bien: proyecto alternativo o compensación discursiva ante los males del capitalismo contemporáneo». En Gustavo Endara (ed.), *Post-crecimiento y buen vivir: propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador, 289-314.
- SVAMPA, Maristella (2012): «Pensar el desarrollo desde América Latina». En Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce, 17-58.
- (2019): «América del Sur». En Ashish Kothari et al. (coords.), *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria, 67-70.
- TORTOSA, José M. (2011): *Maldesarrollo y mal vivir: pobreza y violencia a escala mundial*. 1ª ed. Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana. <www.rosalux.org.ec/pdfs/maldesarrollo-libro.pdf>.
- UNCETA, Koldo (2013): «Decrecimiento y Buen Vivir ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina». *Revista de Economía Mundial* (35): 197-216.
- (2018): «Alcance y vigencia del postdesarrollo: de la crítica al desarrollo al debate sobre las transiciones». *Ecuador Debate* 103: 61-78.
- VEGA UGALDE, Silvia Catalina (2017): *La economía solidaria y comunitaria en Ecuador y Bolivia. Interpelaciones a la experiencia de los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales*. Tesis de doctorado, Flacso Ecuador.
- VELTMEYER, Henry y James Petras (2015): «Imperialismo y capitalismo: repensando una relación íntima». *Estudios críticos del desarrollo* V(8): 9-45.
- VILLALBA, Unai (2019): «La economía social y solidaria como vía para el buen vivir». *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo* Vol. 8, Nº 1: 106-136.
- VITERI GUALINGA, Carlos (2002): «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía». *Polis. Revista Latinoamericana* Vol. 1, Nº 3: 1-6. <<http://journals.openedition.org/polis/7678>> (8 de noviembre de 2019).
- ZARAGOCIN, Sofía (2017): «Feminismo Decolonial y Buen Vivir». En Soledad Varea y Sofía Zaragocin (eds.), *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 17-25.
- ZUMBA, Lisbeth (2019): «Ecuador se prepara para exportar cobre en noviembre». Artículo de prensa de *El Oriente*. Disponible en: <www.eloriente.com/index.php/articulo/ecuador-se-prepara-para-exportar-cobre-en-noviembre/13177>.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Envío de originales

El Consejo de Redacción examinará todos los trabajos relacionados con el objeto de la revista que le sean remitidos. Los artículos deberán ser inéditos y no estar presentados para su publicación en ningún otro medio.

Los trabajos deberán enviarse a través de la web de la revista (<http://www.ehu.es/ojs/index.php/hegoa>) o por correo electrónico a la dirección hegoa@ehu.eus. Se mantendrá correspondencia con una de las personas firmantes del artículo (primer autor/a, salvo indicación expresa) vía correo electrónico, dando acuse de recibo del trabajo remitido.

Evaluación de los trabajos presentados

Para que los artículos recibidos comiencen el proceso de evaluación, deben cumplir todas las normas de edición de los Cuadernos de Trabajo Hegoa. El proceso de evaluación tiene por objetivo elegir los de mayor calidad. Este proceso incluye una selección inicial por parte del Consejo de Redacción y una revisión posterior de un/a experto/a miembro/a integrante del Consejo Editorial o designado/a por este, que eventualmente podrá incluir su revisión por pares. El Consejo de Redacción informará a los/as autores/as de los artículos sobre la aceptación, necesidad de revisión o rechazo del texto.

Normas de publicación

Se insta a los/as autores/as a revisar cuidadosamente la redacción del texto así como la terminología utilizada, evitando formulaciones confusas o una jerga excesivamente especializada. En el texto se hará un uso no sexista del lenguaje.

El texto se presentará en castellano, euskara o inglés con letra Arial nº 12 y tendrá aproximadamente 30.000 palabras (una 60 páginas tamaño DIN-A4), a excepción de las referencias bibliográficas, que no superarán las 7 páginas. Las notas se situarán a pie de página con letra Arial nº 10 y deberán ir numeradas correlativamente con números arábigos volados. Se entregará en formato doc (Microsoft Office Word) o odt (OpenOffice Writer).

No se utilizarán subrayados o negritas, a excepción de los títulos que irán en negrita y tamaño 14, numerados de acuerdo con el esquema 1., 1.1., 1.1.1., 2... En el caso de querer destacar alguna frase o palabra en el texto se usará letra cursiva. Para los decimales se utilizará siempre la coma.

Los artículos enviados deberán presentar en la primera página, precediendo al título, la mención del autor o de la autora o autores/as: nombre, apellidos, correo electrónico y filiación institucional o lugar de trabajo. Se incorporará un resumen del texto, así como un máximo de cinco palabras clave representativas del contenido del artículo.

Los cuadros, gráficos, tablas y mapas que se incluyan deberán integrarse en el texto, debidamente ordenados por tipos con identificación de sus fuentes de procedencia. Sus títulos serán apropiados y expresivos del contenido. Todos ellos deberán enviarse, además, de forma independiente en formatos pdf y xls (Microsoft Office Excel) o ods (OpenOffice Calc). En los gráficos deberán adjuntarse los ficheros con los datos de base.

Las fórmulas matemáticas se numerarán, cuando el autor/a lo considere oportuno, con números arábigos, entre corchetes a la derecha de las mismas. Todas las fórmulas matemáticas, junto con cualquier otro símbolo que aparezca en el texto, deberán ser enviadas en formato pdf.

Las referencias bibliográficas se incluirán en el texto con un paréntesis indicando el apellido del autor o autora seguido (con coma) del año de publicación (distinguiendo a, b, c, etc. en orden correlativo desde la más antigua a la más reciente para el caso de que el mismo autor/a tenga más de una obra citada el mismo año) y, en su caso, página.

Ejemplos:

(Keck y Sikkink, 1998)

(Keck y Sikkink, 1998; Dobbs et al., 1973)

Nota: et al. será utilizado en el caso de tres o más autores.

(Goodhand, 2006: 103)

(FAO, 2009a: 11; 2010b: 4)

(Watkins y Von Braun, 2003: 8-17; Oxfam, 2004: 10)

Al final del trabajo se incluirá una relación bibliográfica completa, siguiendo el orden alfabético por autores/as y con las siguientes formas según sea artículo en revista, libro o capítulo de libro. Si procede, al final se incluirá entre paréntesis la fecha de la primera edición o de la versión original.

Artículo en revista:

SCHIMDT, Vivien (2008): "La democracia en Europa", *Papeles*, 100, 87-108.

BUSH, Ray (2010): "Food Riots: Poverty, Power and Protest", *Journal of Agrarian Change*, 10 (1), 119-129.

Libro:

AGUILERA, Federico (2008): *La nueva economía del agua*, CIP-Ecosocial y Los libros de la catarata, Madrid.

LARRAÑAGA, Mertxe y Yolanda Jubeto (eds.) (2011): *La cooperación y el desarrollo humano local. Retos desde la equidad de género y la participación social*, Hegoa, Bilbao.

Capítulo de libro:

CHIAPPERO-MARTINETTI, Enrica (2003): "Unpaid work and household well-being", en PICCHIO, Antonella (ed.): *Unpaid Work and the Economy*, Routledge, Londres, 122-156.

MINEAR, Larry (1999), "Learning the Lessons of Coordination", en CAHILL, Kevin (ed.): *A Framework for Survival. Health, Human Rights and Humanitarian Assistance in Conflicts and Disasters*, Routledge, Nueva York y Londres, 298-316.

En el caso de los recursos tomados de la Web, se citarán los datos según se trate de un libro, artículo de libro, revista o artículo de periódico. Se incluirá la fecha de publicación electrónica y la fecha en que se tomó la cita entre paréntesis, así como la dirección electrónica o url entre <>, antecedida de la frase "disponible en". Por ejemplo:

FMI (2007): "Declaración de una misión del personal técnico del FMI en Nicaragua", *Comunicado de Prensa*, núm. 07/93, 11 de mayo de 2007 (consultado el 8 de agosto de 2007), disponible en: <<http://www.imf.org/external/np/sec/pr/2007/esl/pr0793s.htm>>.

OCDE (2001), *The DAC Guidelines: Helping Prevent Violent Conflict*, Development Assistance Committee (DAC), París (consultado el 10 de septiembre de 2010), disponible en: <<http://www.oecd.org/dataoecd/15/54/1886146.pdf>>

Al utilizar por primera vez una sigla o una abreviatura se ofrecerá su equivalencia completa y a continuación, entre paréntesis, la sigla o abreviatura que posteriormente se empleará.

NOTA DE COPYRIGHT

Todos los artículos publicados en "Cuadernos de Trabajo Hegoa" se editan bajo la siguiente Licencia Creative Commons:



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España

Los documentos que encontrará en esta página están protegidos bajo licencias de Creative Commons.

Licencia completa:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Los autores/as deben aceptarlo así expresamente.

Más información en la web de la revista:

<http://www.ehu.es/ojs/index.php/hegoa>

LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

0. **Otra configuración de las relaciones Oeste-Este-Sur.** Samir Amin.
1. **Movimiento de Mujeres. Nuevo sujeto social emergente en América Latina y El Caribe.** Clara Murguialday.
2. **El patrimonio internacional y los retos del Sandinismo 1979-89.** Xabier Gorostiaga.
3. **Desarrollo, Subdesarrollo y Medio Ambiente.** Bob Sutcliffe.
4. **La Deuda Externa y los trabajadores.** Central Única de Trabajadores de Brasil.
5. **La estructura familiar afrocolombiana.** Berta Inés Perea.
6. **América Latina y la CEE: ¿De la separación al divorcio?** Joaquín Arriola y Koldo Unceta.
7. **Los nuevos internacionalismos.** Peter Waterman.
8. **Las transformaciones del sistema transnacional en el periodo de crisis.** Xoaquin Fernández.
9. **La carga de la Deuda Externa.** Bob Sutcliffe.
10. **Los EE. UU. en Centroamérica, 1980-1990. ¿Ayuda económica o seguridad nacional?** José Antonio Sanahuja.
11. **Desarrollo Humano: una valoración crítica del concepto y del índice.** Bob Sutcliffe.
12. **El imposible pasado y posible futuro del internacionalismo.** Peter Waterman.
13. **50 años de Bretton Woods: problemas e interrogantes de la economía mundial.** Koldo Unceta y Patxi Zabalo.
14. **El empleo femenino en las manufacturas para exportación de los países de reciente industrialización.** Idoe Zabala.
15. **Guerra y hambruna en África. Consideraciones sobre la Ayuda Humanitaria.** Karlos Pérez de Armiño.
16. **Cultura, Comunicación y Desarrollo. Algunos elementos para su análisis.** Juan Carlos Miguel de Bustos.
17. **Igualdad, Desarrollo y Paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres.** Itziar Hernández y Arantxa Rodríguez.
18. **Crisis económica y droga en la región andina.** Luis Guridi.
19. **Educación para el Desarrollo. El Espacio olvidado de la Cooperación.** Miguel Argibay, Gema Celorio y Juanjo Celorio.
20. **Un análisis de la desigualdad entre los hombres y las mujeres en Salud, Educación, Renta y Desarrollo.** María Casilda Laso de la Vega y Ana Marta Urrutia.
21. **Liberalización, Globalización y Sostenibilidad.** Roberto Bermejo Gómez de Segura.
Bibliografía Especializada en Medio Ambiente y Desarrollo. Centro de documentación Hegoa.
22. **El futuro del hambre. Población, alimentación y pobreza en las primeras décadas del siglo XXI.** Karlos Pérez de Armiño.
23. **Integración económica regional en África Subsahariana.** Eduardo Bidaurratzaga Aurre.
24. **Vulnerabilidad y Desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África.** Karlos Pérez de Armiño.
25. **Políticas sociales aplicadas en América Latina. Análisis de la evolución de los paradigmas en las políticas sociales de América Latina en la década de los 90.** Iñaki Valencia.
26. **Equidad, bienestar y participación: bases para construir un desarrollo alternativo. El debate sobre la cooperación al desarrollo del futuro.** Alfonso Dubois.
27. **Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia.** Carlos Martín Beristain.
28. **La Organización Mundial de Comercio, paradigma de la globalización neoliberal.** Patxi Zabalo.
29. **La evaluación ex-post o de impacto. Un reto para la gestión de proyectos de cooperación internacional al desarrollo.** Lara González.
30. **Desarrollo y promoción de capacidades: luces y sombras de la cooperación técnica.** José Antonio Alonso.

- 31. A more or less unequal world? World income distribution in the 20th century.**
 ¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX. Bob Sutcliffe.
- 32. Munduko desbertasunak, gora ala behera? Munduko errentaren banaketa XX mendean.**
 Bob Sutcliffe.
 ¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX.
- 33. La vinculación ayuda humanitaria - cooperación al desarrollo. Objetivos, puesta en práctica y críticas.** Karlos Pérez de Armiño.
- 34. Cooperación internacional, construcción de la paz y democratización en el África Austral.** Eduardo Bidaurrezaga y Jokin Alberdi.
- 35. Nuevas tecnologías y participación política en tiempos de globalización.** Sara López, Gustavo Roig e Igor Sábada.
- 36. Nuevas tecnologías, educación y sociedad. Perspectivas críticas.** Ángeles Díez Rodríguez, Roberto Aparici y Alfonso Gutiérrez Martín.
- 37. Nuevas tecnologías de la comunicación para el Desarrollo Humano.** Alfonso Dubois y Juan José Cortés.
- 38. Apropiarse de Internet para el cambio social. Hacia un uso estratégico de las nuevas tecnologías por las organizaciones transnacionales de la sociedad civil.** Social Science Research Council.
- 39. La participación: estado de la cuestión.** Asier Blas, y Pedro Ibarra.
- 40. Crisis y gestión del sistema global. Paradojas y alternativas en la globalización.** Mariano Aguirre.
 ¿Hacia una política post-representativa? La participación en el siglo XXI. Jenny Pearce.
- 41. El Banco Mundial y su influencia en las mujeres y en las relaciones de género.** Idoe Zabala.
- 42. ¿Ser como Dinamarca? Una revisión de los debates sobre gobernanza y ayuda al desarrollo.** Miguel González Martín.
- 43. Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas.** Yolanda Jubeto.
 Los retos de la globalización y los intentos locales de crear presupuestos gubernamentales equitativos. Diane Elson.
- 44. Políticas Económicas y Sociales y Desarrollo Humano Local en América Latina. El caso de Venezuela.** Mikel de la Fuente Lavín, Roberto Viciano Pastor, Rubén Martínez Dalmau, Alberto Montero Soler, Josep Manel Busqueta Franco y Roberto Magallanes.
- 45. La salud como derecho y el rol social de los estados y de la comunidad donante ante el VIH/ SIDA: Un análisis crítico de la respuesta global a la pandemia.** Juan Garay.
 El virus de la Inmunodeficiencia Humana y sus Colaboradores. Bob Sutcliffe.
- 46. Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?** Javier Arellano Yanguas.
- 47. Temas sobre Gobernanza y Cooperación al Desarrollo.** Miguel González Martín, Alina Rocha Menocal, Verena Fritz, Mikel Barreda, Jokin Alberdi Bidaguren, Ana R. Alcalde, José María Larrú y Javier Arellano Yanguas.
- 48. Emakumeek bakearen alde egiten duten aktibismoari buruzko oharak.** Irantzu Mendia Azkue.
 Aportes sobre el activismo de las mujeres por la paz. Irantzu Mendia Azkue.
- 49. Microfinanzas y desarrollo: situación actual, debates y perspectivas.** Jorge Gutiérrez Goiria.
- 50. Las mujeres en la rehabilitación posbélica de Bosnia-Herzegovina: entre el olvido y la resistencia.** Irantzu Mendia Azkue.
- 51. La acción humanitaria como instrumento para la construcción de la paz. Herramientas, potencialidades y críticas.** Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion.
- 52. Menos es más: del desarrollo sostenible al decrecimiento sostenible.** Roberto Bermejo, Iñaki Arto, David Hoyos y Eneko Garmendia.
- 53. Regímenes de bienestar: Problemáticas y fortalezas en la búsqueda de la satisfacción vital de las personas.** Geoffrey Wood.
- 54. Genero-ekitate eta partaidetza, autonomia erkidegoen lankidetzetan.** María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
 La incorporación de la participación y la equidad de género en las cooperaciones autonómicas. María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.

- 55. Hamar Urteko Euskal Lankidetzaren azterketa. Ekuador, Guatemala, Peru eta SEAD: 1998-2008.** Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
Análisis sobre Desarrollo Humano Local, equidad de género y participación de una década de Cooperación Vasca. Los casos de Ecuador, Guatemala, Perú y la RASD: 1998-2008. Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
- 56. Tokiko giza garapena eta genero berdintasuna.** Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
El Desarrollo Humano Local: aportes desde la equidad de género. Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
- 57. Jendarte-mugimenduak eta prozesu askatzaileak.** Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
Movimientos sociales y procesos emancipadores. Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
- 58. Borrokalari ohien desarme, desmobilizazio eta gizarteratze prozesuak ikuspegi feministatik.** iker zirion landaluze.
Los procesos de desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes desde la perspectiva de género. iker zirion landaluze.
- 59. Trantsiziozko justizia: dilemak eta kritika feminista.** Irantzu Mendia Azkue.
Justicia transicional: dilemas y crítica feminista. Irantzu Mendia Azkue.
- 60. Acerca de opresiones, luchas y resistencias: movimientos sociales y procesos emancipadores.** Zesar Martinez y Beatriz Casado.
- 61. Distribución agroalimentaria: Impactos de las grandes empresas de comercialización y construcción de circuitos cortos como redes alimentarias alternativas.** Pepe Ruiz Osoro.
- 62. La evolución del vínculo entre seguridad y desarrollo. Un examen desde los estudios críticos de seguridad.** Angie A. Larenas Álvarez.
- 63. Los movimientos sociales globales en América Latina y el Caribe. El caso del consejo de movimientos sociales del ALBA-TCP.** Unai Vázquez Puente Casado.
- 64. Herrien nazioarteko ituna, enpresa transnaziionalen kontrolerako. Gizarte-mugimenduetan eta nazioarteko elkartasunean oinarritutako apustua.** Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
Tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales. Una apuesta desde los movimientos sociales y la solidaridad internacional. Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
- 65. Derechos humanos y cooperación internacional para el desarrollo en América Latina: crónica de una relación conflictiva.** Asier Martínez de Bringas.
- 66. Significado y alcance de la cooperación descentralizada. Un análisis del valor añadido y de la aportación específica de las CC.AA. del estado español.** Koldo Unceta y Irati Labaien.
- 67. Ikerkuntza feministarako metodologia eta epistemologiari buruzko gogoetak.** Barbara Biglia, Ochy Curiel eta Mari Luz Esteban.
- 68. La Nueva Cultura del Agua, el camino hacia una gestión sostenible Causas e impactos de la crisis global del agua.** Ruth Pérez Lázaro.
- 68. La Nueva Cultura del Agua, el camino hacia una gestión sostenible Causas e impactos de la crisis global del agua.** Ruth Pérez Lázaro.
- 69. Desarrollo humano y cultura. Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder.** Juan Telleria.
- 70. La Política de Cooperación al Desarrollo del Gobierno de Canarias: un análisis de su gestión en las últimas décadas.** María José Martínez Herrero, Enrique Venegas Sánchez.
- 71. Análisis transdisciplinar del modelo ferroviario de alta velocidad: el proyecto de Nueva Red Ferroviaria para el País Vasco.** Iñaki Antigüedad, Roberto Bermejo, David Hoyos, Germà Bel, Gorka Bueno, Iñigo Capellán-Pérez, Izaro Gorostidi, Iñaki Barcena, Josu Larrinaga.
- Nº extraordinario**
Alternativas para desmantelar el poder corporativo. Recomendaciones para gobiernos, movimientos y ciudadanía. Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.
Alternatives for dismantling corporate power Recommendations for governments, social movements and citizens at large. Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.
- 72. Civil resistance processes in the international security map. Characteristics, debates, and critique.** Itziar Mujika Chao.

- 73. Homofobia de Estado y diversidad sexual en África. *Relato de una lucha.*** Aimar Rubio Llona.
- 74. España, de emisora a receptora de flujos migratorios. El caso de la Comunidad Autónoma de Euskadi.** Amaia Garcia-Azpuru.
- 75. Comercialización agroecológica: un sistema de indicadores para transitar hacia la soberanía alimentaria.** Mirene Begiristain Zubillaga.
- 76. La regulación del comercio internacional de productos agrícolas y textiles y sus efectos en los países del Sur.** Efren Areskurrinaga Mirandona.
- 77. Reforma Fiscal Ecológica: hacia la redistribución y el gravamen de los recursos y la energía.** Jesús Olea Ogando.
- 78. El impacto del asociacionismo en el empoderamiento de las mujeres y de su comunidad. Los Centros de Madres de Dajabón (República Dominicana).** Paloma Martínez Macías.
- 79. Ikerketa feministaren ikuspegiak eta askapenerako ekarpenak.** Martha Patricia Castañeda Salgado.
Emozioak, epistemologia eta ekintza kolektiboa indarkeria sozio-politikoko testuinguruetan. Ikerketa feministaren esperientzia bati buruzko gogoeta laburra. Diana Marcela Gómez Correal.
- 80. Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo. El *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir en Ecuador.** César Carranza Barona.