

**TEORÍA Y PRÁCTICA DEL BUEN VIVIR: ORÍGENES, DEBATES
CONCEPTUALES Y CONFLICTOS SOCIALES.
EL CASO DE ECUADOR**

Tesis Doctoral en Estudios sobre el Desarrollo. Universidad del País
Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, 2016.

Autora: Adriana Rodríguez Salazar
Dirigida por: Koldo Unceta Satrústegui

CAPÍTULO 3

EL BUEN VIVIR EN LOS DEBATES SOBRE EL DESARROLLO

Cita Sugerida: Rodríguez S., Adriana. (2016) Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador (tesis doctoral). Capítulo 3, El Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo. Universidad del País Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, España.

Capítulo 3. El Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo	152
3.1 La crítica del desarrollo y su confluencia con el Buen Vivir	153
3.1.1 Crítica a la modernidad y el desarrollo desde los pueblos indígenas.....	153
3.1.2 Críticas al desarrollo desde Occidente.....	161
3.1.3 Crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica.....	165
3.1.4 Confluencias e inserción del Buen Vivir en los debates del desarrollo	168
3.2 El Buen Vivir en los discursos del posdesarrollo.....	172
3.2.1 Las interpretaciones del Buen Vivir desde el Posdesarrollo.....	175
3.2.3 Principales autores del post desarrollo y el Buen Vivir	183
3.2.4 Presencia del Buen Vivir en los movimientos sociales.....	186
3.2.5 Síntesis sobre el Buen Vivir en clave “posdesarrollista”	188
3.3 El Buen Vivir desde el neodesarrollismo	189
3.3.1 El nuevo desarrollismo latinoamericano del siglo XXI.....	193
3.3.2 Las interpretaciones del Buen Vivir en clave neodesarrollista	200
3.3.3 Tratamiento de algunos conceptos básicos	203
3.3.4 Principales autores del neodesarrollismo y el Buen Vivir	209
3.3.5 Síntesis sobre el Buen Vivir “neodesarrollista”	211
Conclusiones.....	215

Capítulo 3. El Buen Vivir en los debates sobre el desarrollo

Una vez se han identificado los orígenes del *sumak kawsay-suma qamaña* y profundizado en su definición y filosofía originarias, en este capítulo se analiza la inserción del Buen Vivir-Vivir Bien en los debates sobre el desarrollo, así como su conceptualización desde distintas vertientes interpretativas. Ello está relacionado con la relevancia alcanzada por este concepto en el marco de los debates surgidos en América Latina tras el periodo neoliberal de finales del siglo XX, los cuales enlazan a su vez con las propuestas surgidas en diversas partes del mundo como alternativas al modelo de desarrollo vigente.

Desde esta perspectiva, en primer lugar, se analizan diversas corrientes críticas hacia el modelo de desarrollo con mayor incidencia en las últimas décadas, tanto las provenientes del mundo indígena como desde Occidente, así como los cuestionamientos del neoliberalismo en América Latina que dieron origen a los gobiernos progresistas. Este análisis permite examinar a continuación, las confluencias entre distintas corrientes críticas –indígenas, occidentales, y provenientes de movimientos sociales latinoamericanos–, que derivan en la asunción de la noción de Buen Vivir-Vivir Bien como idea relevante en la búsqueda de alternativas para el cambio de paradigma en el siglo XXI.

Tras ese primer apartado, se presentan otros dos en los que se aborda la consideración e interpretación del Buen Vivir desde dos prismas diferentes, como son la crítica posdesarrollista por un lado, y los enfoques neodesarrollistas por otro. Ambas aproximaciones han tenido especial incidencia en las controversias surgidas en torno al Buen Vivir en los países andinos, alcanzando en el caso de Ecuador una importante proyección tanto en el ámbito académico como en el social y el político.

En ese marco, el segundo apartado analiza la interpretación “Buen Vivir” desde el posdesarrollo, examinando su relación con la negación del desarrollo y la conceptualización de alternativas al mismo. Para ello, se subrayan aquellos aspectos de la crítica posdesarrollista que enlazan más directamente con la noción de Buen Vivir, sintetizándose al mismo tiempo aquellas ideas y autores que más han aportado a su construcción y visibilización como alternativa para el posdesarrollo.

En la tercera parte se analizan las interpretaciones del Buen Vivir desde el neodesarrollismo, para lo cual se contextualiza la inserción del concepto en los discursos de izquierda y de los

gobiernos progresistas de Ecuador y Bolivia. Así mismo se ubica a los principales autores de esta conceptualización del Buen Vivir desde el socialismo del siglo XXI y se analizan los aspectos más relevantes de sus aportaciones para su interpretación y posterior inserción en las políticas de estos países.

Finalmente, el capítulo concluye con una reflexión sobre los conflictos y las confluencias entre distintos enfoques del Buen Vivir y los laberintos conceptuales asociados a estos debates.

3.1 La crítica del desarrollo y su confluencia con el Buen Vivir

Como se ha señalado en la introducción del capítulo, en este primer apartado se lleva a cabo un breve recorrido por las perspectivas críticas del desarrollo desde los pueblos indígenas y de los teóricos occidentales, además de revisar la crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica y la emergencia de los gobiernos progresistas, para identificar los puntos en común que posteriormente sustentan las confluencias y las vertientes interpretativas del Buen Vivir que se analizarán en la segunda y la tercera parte del capítulo.

3.1.1 Crítica a la modernidad y el desarrollo desde los pueblos indígenas

Nuestra vida ha sido un constante *aprendizaje*, basado en las experiencias pasadas y presentes, y en el reconocimiento de las enseñanzas dadas por nuestros sabios. La llegada de los colonizadores con sus afanes de conquista, cegados por el sueño de El Dorado y la canela, poco se diferenció del arribo de sus descendientes que fundaron la actual República. Ambos, conquistador y republicano, cuyos emblemas de civilización y modernidad han pretendido imponernos, han sido los dueños de una razón y una ciencia extraña que, para dominar el mundo y la naturaleza, la divide, la fragmenta, la desfigura y la desconoce. Ciencia occidental y codicia juntas no hacen sino expresar la decadencia y caducidad de la propuesta del reino del dinero frente a la vida y al futuro de la humanidad (Sarayaku, 2003: 2).

El Buen Vivir emerge en el contexto de la resistencia del movimiento indígena ante la globalización neoliberal impulsada a finales del siglo XX, cuando se declara el triunfo del capitalismo como el pensamiento único, se anuncia el final del comunismo y se proclama el fin de la historia. Ante la crítica al modelo neoliberal, se agudiza la necesidad de elaborar propuestas alternativas que le permitan al movimiento indígena superar las experiencias fallidas del siglo pasado (reformas agrarias, revoluciones inconclusas, etcétera) y posicionar su propio proyecto político; así emerge el *sumak kawsay* como “concepto que subyacía en la memoria y en el espíritu de los pueblos indígenas” (Simbaña, 2011:2).

En este contexto la conceptualización del Buen Vivir emerge desde la crítica del mundo indígena a la modernidad y al desarrollo, por cuanto se trata de una propuesta que cuestiona y

confronta los valores occidentales que sustentan el pensamiento eurocentrista y homogeneizador que se ha intentado imponer a los pueblos indígenas, sustituyendo sus principios y modelos de vida. En este sentido se plantea que la resistencia indígena y su histórica lucha por el reconocimiento de lo diverso, logra la ruptura epistemológica con Occidente; a partir de la impugnación del eurocentrismo, la universalidad, la homogeneidad del sistema de vida y la violencia colonial hegemónica que sostiene al pensamiento dominante (Macas, 2011).

En la primera década del siglo XXI, el Buen Vivir se posiciona como un paradigma alternativo, en el contexto de la crisis económica mundial (2007), del calentamiento climático y del inicio de una crisis global sistémica sin precedentes en la historia de la humanidad; que evidencian el fracaso de la modernidad, del desarrollo y del capitalismo depredador del planeta. En palabras de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), el fracaso del modelo occidental eurocéntrico capitalista en la construcción del bienestar para la sociedad y la naturaleza, pone de manifiesto que la humanidad vive una crisis civilizatoria y el final del mito del desarrollo y de la modernidad (CAOI, s. f.).

Ante la multidimensionalidad de la crisis global (financiera, energética, demográfica, ecológica, climática, de cuidados¹, del tiempo²), sus efectos para el ser humano (pobreza, inseguridad alimentaria, crisis del tiempo, inundaciones y sequías) y las amenazas para la vida de la Madre Tierra (erosión, desertificación, contaminación, extinción de especies, descongelamiento de glaciares, etcétera), el movimiento indígena intensifica los cuestionamientos al sistema capitalista, colonizador y globalizador; de la misma manera que aumenta la difusión del Buen Vivir como su propuesta alternativa (Choquehuanca, 2010a y 2010b; Huanacuni, 2010; Macas, 2011; Chuji, 2009 y 2010).

Además del cuestionamiento histórico al poder colonial de dominio y al desarrollo, en el siglo XXI el discurso del movimiento indígena incorpora la crítica al modelo neoliberal, como

¹ La “crisis de cuidados” se refiere a la creciente demanda de atención a personas mayores de 65 años en los países desarrollados, que propició un “mercado” para las mujeres migrantes, en especial latinoamericanas, que a su vez dejan a sus hijos al cuidado de otras mujeres en sus países de origen (Rodríguez, 2012). El término fue acuñado por Stark (2005, citado por Orozco, 2006) y acogido por Amaia P. Orozco en sus trabajos de economía ecofeminista (Orozco, 2006).

² Se refiere a la falta de tiempo para pensar en la vida, es un término acuñado por David Choquehuanca y también se relaciona con el modo de vida occidental que sigue el calendario artificial de la producción industrial, en contraste con el de los pueblos originarios que viven los ritmos de la naturaleza.

fundamentación de la necesidad del cambio de paradigma para la humanidad. En este contexto se ubican las críticas a la globalización económica que, según Chuji, agudiza la colonización ideológica y epistemológica que somete a la humanidad a los mercados y a los agentes económicos, con la connivencia del poder y la institucionalidad occidental³ que legitima los valores del mercado, el consumo y la eficiencia como el camino a seguir, sin tener en cuenta los impactos en la sociedad y el planeta (Chuji, 2009).

La crítica a la globalización se intensifica por los impactos negativos de la incursión neoliberal en los territorios indígenas, con proyectos y megaproyectos extractivistas de empresas transnacionales (petroleras, mineras, etcétera) y la construcción de infraestructura (hidroeléctricas, carreteras, etcétera), cuyo capital corrompe a los gobiernos (Sarayaku, 2003; Chuji, 2009). Así, la resistencia indígena asume la necesidad de la construcción de alternativas para un mundo más justo, tal y como lo señala la propuesta del pueblo de Sarayaku de 2003:

Al ser parte de esta gran minga universal que resiste la globalización de la codicia y la muerte, y al mismo tiempo soñadores por la tierra sin mal, luchamos por la construcción de un mundo donde quepamos todos, y no solo los ricos y codiciosos de siempre (Sarayaku, 2003: 3).

En este contexto los pueblos originarios rescatan y reconstruyen viejos-nuevos paradigmas que permitan restablecer el equilibrio con la naturaleza y el orden natural de la vida. Así el Buen Vivir emerge como un paradigma construido milenariamente por las civilizaciones andinas, que constituye una perspectiva de futuro para toda la humanidad, y cuya expresión política son los Estados Plurinacionales (CAOI, s. f.).

Por eso para abordar el Buen Vivir, algunos autores –como Macas (2010), Medina (2006) y Huanacuni (2010)– parten de la diferenciación de las dos matrices civilizatorias: la occidental cristiana, eurocéntrica, egocéntrica y centenaria (500 años); y la indígena no universalista, con múltiples paradigmas y milenaria (existe hace 10.000 años) (Macas, 2010). De manera que se insiste en la necesidad de ubicar las diferencias entre los dos paradigmas, como punto de partida para conceptualizar el Buen Vivir, como se resume en la Tabla 3.1.

³ Estados Nacionales, sistema de las Naciones Unidas, la cooperación internacional y las instituciones multilaterales como el BM, FMI, Unión Europea, etc. (Chuji, 2009).

Tabla 3.1. Comparación entre el paradigma occidental y el andino amazónico

Paradigma occidental	Paradigma andino amazónico
<ul style="list-style-type: none"> • Paradigma cartesiano, separado del ser estando. • Cuantitativo, extractivista, reduccionista. • Explota la naturaleza para acumular excedentes. • Mercantilización de la vida: apropiación de los medios de producción, búsqueda del lucro. • Ser humano dominador, utiliza a la naturaleza. • Antropocéntrico. Cosmovisión individual. • Dominación de la naturaleza. • Visión de depredación de la vida. • Basado en la propiedad privada. • Privatiza la naturaleza y con los seres humanos son recursos para generar riqueza. • Explota los bienes naturales y humanos, individualización, ambición, consumismo. • Pensamiento binario, sin opción a la contradicción (confrontación, negación del otro). • Dialéctica de lucha, excluyente, homogeneizante. • Universalista, uninacional. • Estructura de poder piramidal. 	<ul style="list-style-type: none"> • Paradigma comunitario, relacional y holístico. • Cualitativo, crianza de la vida, complejo. • Toma lo necesario, redistribuye los excedentes. • Convivencialidad del respeto y el cuidado de la vida. • El ser humano es parte de la comunidad natural. • Cosmovisión y lógica ecologista. • Cosmo, agro y biocéntrico. Comunitario. • Pertenencia del ser humano a la naturaleza. • Cuida la vida, respeto a la Madre Tierra. • Ética del bien común. • Promueve el equilibrio y la armonía con la comunidad natural y humana, rige la reciprocidad. • Fomenta la espiritualidad, afectos, emociones, el equilibrio personal y colectivo. • Dualidad contrapuesta, tercero incluido como opción creativa y de resolución de conflictos. • Busca consensos, incluyente, reconoce la diversidad. • Pluriversalista, plurinacional. • Estructura de poder horizontal, rotación y consensos.

Fuente: elaboración propia con base en Medina (2006 y 2008b), Macas (2010 y 2011), Choquehuanca (2010a), Huanacuni (2010), Yampara (2005 y 2008), Canqui (2011) y Oviedo (2011).

Como se observa en la Tabla 3.1, buena parte de las diferencias se centran en la relación con la naturaleza, que depende de la ubicación del ser humano respecto a ella en cada paradigma: mientras en el antropocentrismo occidental se la domina, mercantiliza y explota, en el Buen Vivir cosmo, agro y biocéntrico se pertenece a ella, es la madre y se la venera desde una visión ecocentrista y espiritual. También son reiterativas las referencias al individualismo occidental que ubica al ser humano en condición de explotación y de competencia, como un recurso que genera riqueza, frente a la visión comunitarista de los pueblos indígenas, en donde la identidad de la persona está en función del reconocimiento de los demás (familia y comunidad) y las relaciones son de cooperación, solidaridad y reciprocidad.

Así mismo las diferencias entre los dos paradigmas tienen que ver con posiciones respecto a la homogeneidad frente a la unidad en la diversidad, la exclusión frente a la inclusión y la estructura del poder piramidal frente a la construcción de consensos de los andinos amazónicos. También se enfatiza en la visión del equilibrio (dualidad o pensamiento paritario) del pensamiento andino amazónico respecto al hombre y la mujer, con alguna crítica respecto a la pérdida de estos valores en las comunidades indígenas y la necesidad de recuperarlos como parte del restablecimiento del Buen Vivir-Vivir Bien de los pueblos originarios (Chancosa, 2010; Choquehuanca, 2010a; Albó, 2009).

En general los cuestionamientos al modo de vida occidental se centran en el concepto de desarrollo, como un tema central de la resistencia indígena desde el siglo XX y de su lucha contra la homogeneización asociada a la idea del progreso y de un futuro mejor, difícil de comprender para las comunidades que viven en el continuo presente (aquí y ahora) de los ciclos del tiempo-espacio determinados por los ritmos de la naturaleza y no por la producción capitalista. Por eso el Buen Vivir y el desarrollo capitalista son dos paradigmas distintos, diferentes y opuestos (Tabla 3.1); y la conceptualización del primero está vinculada a la crítica a los efectos negativos del segundo, es decir del desarrollo (Tabla 3.2.).

Desde el siglo XX los proyectos desarrollistas se han impuesto bajo el argumento de la integración de los pueblos indígenas a los Estados Nación, con lo que se ha consolidado un discurso que enfatiza en la diferencia entre los dos paradigmas civilizatorios históricamente contrapuestos. Por un lado, el discurso occidental que reafirma la visión de los indígenas como obstáculo para el desarrollo de la Nación, cuando estos se oponen a la explotación de los recursos naturales de sus territorios o al despojo de sus tierras; mientras por el otro, los pueblos originarios intentan adaptarse al desarrollo, de la misma manera que se resisten a la absorción cultural y la total desaparición de sus formas de vida y de comprensión del mundo.

Tabla 3.2 Crítica indígena al desarrollo y sus consecuencias

CRÍTICAS	
Globales / Generales	<ul style="list-style-type: none"> • El desarrollo es un concepto inexistente para los pueblos originarios, difícil de comprender pues corresponde a una visión lineal y progresiva del tiempo. No existe una traducción en <i>aymara</i>, pues el “desarrollo” no considera la dualidad (vida-muerte) y carece de un complementario. • Se basa en el crecimiento económico progresivo individual; un concepto reduccionista y homogeneizante. Impulsa el consumo, el materialismo y el egoísmo; excluye otras dimensiones de la vida (espiritualidad, emociones, comunidad, naturaleza, etcétera). • Predominan el mercado y las relaciones comerciales, la mercantilización de la vida (recursos humanos y naturales). Ética y crecimiento son dimensiones contrapuestas (el desarrollo subordina la ética al crecimiento económico). • Promueve vivir mejor a costa de otros, carece de sensibilidad respecto a la situación del otro. • Considera el bienestar como el acceso y a la acumulación de bienes materiales. • Fomenta el extractivismo y la explotación de la tierra como recurso para generar riqueza económica. • Impulsa la industrialización de la naturaleza (monocultivos, uso de químicos, etcétera). • No considera los límites del planeta, ni asume planteamientos éticos de defensa de la vida. • No logra soluciones para los problemas que genera, solo propone cambios de forma y maquillaje (desarrollo con otros nombres, como “sostenible”, humano, etcétera, pero sin cambios profundos). • Impulsa la dependencia de productos manufacturados, industriales y artificiales.
Locales / pueblos indígenas	<ul style="list-style-type: none"> • Plantea homogeneizar, integrar y asimilar a los pueblos y nacionalidades indígenas (Estado Nación). • No comprende ni interesa la visión del “otro” (Modernidad). • Parte de una visión errónea de los pueblos indígenas; por ejemplo, los descalifica como “ociosos”, por no explotar intensivamente la tierra (visión en función de la productividad) y considera la preexistencia de unas condiciones materiales de pobreza (indicadores desarrollo). • Desconoce el paradigma andino amazónico, lo omite, lo descalifica y lo considera premoderno. • Califica con calificativos de atraso e inferioridad a los otros (subdesarrollo, en vía de desarrollo).

↓
CONSECUENCIAS

Globales	<ul style="list-style-type: none"> → Crisis planetaria, devastación por actividad humana (deforestación, contaminación, agotamiento “recursos”), autodestrucción de la vida por sobreexplotación. → Aumento de la pobreza y las desigualdades. Homogeneización cultural, pérdida de saberes. → Cambio climático, pérdida de diversidad (especies, ecológica, etcétera), causa dolor a la naturaleza. → Genera dependencia alimentaria (pérdida de soberanía alimentaria), enfermedades por consumo de alimentos industriales (ejemplo, grasas saturadas) y desconexión de los ciclos naturales. → Amenaza la armonía con la naturaleza y la pérdida de patrones de sostenibilidad.
Locales / Pueblos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> → El desarrollo y el progreso causan ruptura en los valores comunitarios. → Se rompe la reciprocidad, se pierde el trueque y los sistemas tradicionales de intercambio. → La competencia rompe la complementariedad y la estructura comunitaria. → Las comunidades viven consecuencias de la contaminación (actividad petrolera), pierden su soberanía alimentaria (disminución de pesca y caza), cambian sus sistemas de vida (se incorporan como mano de obra), el dinero desequilibra los sistemas de redistribución y equidad. → Se deterioran las relaciones familiares y del individuo. → Se modifican los sistemas de gobierno, con pérdida de autonomía por la superposición de autoridades tradicionales y mecanismos de consenso por la mayoría (democracia). → La llegada del desarrollo, el progreso y la modernidad implica la distorsión de los sistemas de vida comunitarios, la inclusión de nuevos conceptos como la pobreza y produce crisis en la sostenibilidad del Buen Vivir.

Fuente: elaboración propia con base en Viteri (2002), Sarayaku (2003), Yampara (2005 y 2008), Medina (2006), Torrez (2008), Chuji (2009), Boff (2009), Macas (2011), Chancosa (2010), Choquehuanca (2010a), Huanacuni (2010) y Canqui (2011).

Estos argumentos se basan en la experiencia negativa de los pueblos originarios respecto al desarrollo, pues significa la pérdida de sus condiciones de Vida Plena, dado el despojo de sus tierras y territorios, por la colonización asociada a la extracción de recursos naturales

(hidrocarburos, minería, patente de recursos genéticos, etcétera) y la construcción de infraestructura con proyectos y megaproyectos (carreteras, hidroeléctricas, etcétera); que amenazan el modo de vida comunitario dada la llegada a las comunidades de “enfermedades”, como el individualismo, la codicia, la competencia, el consumo y otros conceptos asociados.

En este contexto se ubica la lucha internacional de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos frente a la implementación de modelos de desarrollo (Convenio 169 de la OIT, Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas); así como las resistencias frente a los impactos de actividades extractivas, que han permitido la sistematización de los argumentos en contra del desarrollismo y a favor del modo de vida de los pueblos originarios expresado en la propuesta del Buen Vivir (por el caso de Sarayaku vs. la actividad petrolera).

Lo cierto es que el desarrollo ha generado impactos negativos en las comunidades indígenas, tales como la modificación de los sistemas de vida y de los valores con la entrada de nuevos conceptos como la pobreza material y monetaria; que a su vez se deriva de la disminución de las bases locales de subsistencia, la extracción de recursos naturales (hidrocarburos y de bosque) y la urbanización (Viteri, 2002). Desde inicios del siglo XX hasta la actualidad, los proyectos de desarrollo dejan huellas negativas en las comunidades nativa, pues en la Amazonia aún se registran impactos como la llegada de nuevas enfermedades físicas (gripas, cólera, etcétera) y espirituales (egoísmo, corrupción, envidia y alcoholismo); la pérdida de los conocimientos ancestrales (medicina propia) y en general la desvalorización de las formas de vida indígena por efectos de sistemas educativos coloniales (Viteri, 2002; Macas, 2011; Sarayaku, 2003).

En este sentido se ubican los aportes de Viteri en su artículo sobre la visión indígena del desarrollo en la Amazonia, por su crítica a los impactos negativos de la actividad petrolera y al sistema educativo oficial que contribuyen a la “asimilación y dependencia de las sociedades periféricas” de “lejanos y peligrosos paradigmas” (Viteri, 2002: 5). Además de visibilizar el pensamiento indígena –tanto en la crítica al desarrollo como su propia cosmovisión–, Viteri señala la asimilación de conceptos occidentales (pobreza, necesidades materiales, etcétera) en las comunidades cercanas a los núcleos urbanos, como resultado no solo del extractivismo sino de la influencia de las ONG de cooperación para el desarrollo e incluso de parte de la dirigencia indígena que incorpora conceptos desarrollistas en sus discursos. Viteri concluye que el desarrollo atenta contra la filosofía del Buen Vivir, pues en nombre de la modernidad y del

bienestar basado en la acumulación de bienes, se afectan las bases de la subsistencia y autonomía de las comunidades indígenas (Viteri, 2002).

Las reflexiones indígenas sobre el concepto de desarrollo y su aplicación en las comunidades también se han nutrido del aporte de Lourdes Tibán (2000) y Silvia Tutillo (2002), quienes insisten en el carácter diferenciado de sus cosmovisiones, con una mirada opuesta respecto a la relación del ser humano con la naturaleza, la producción (subsistencia vs. acumulación) y la comunidad, entre las más destacadas. También en Bolivia los trabajos de Rengifo y Grillo (2008), Torrez (2008) y Yampara (2005), llegan a la misma conclusión respecto a la diferencia de cosmovisiones y además profundizan en el acercamiento a la definición aymara del desarrollo y en la conceptualización de la cosmovisión indígena del *suma qamaña*.

Aunque se ha intentado ajustar el modelo de desarrollo a la realidad de los pueblos indígenas –con propuestas como el etnodesarrollo, autodesarrollo, desarrollo sostenible o desarrollo con identidad–, no se ha logrado comprender la integralidad del pensamiento ancestral, su enfoque holístico, la espiritualidad o profunda relación con la naturaleza, ni su modo de vida comunitario (Canqui, 2011). Por el contrario, ante el desarrollismo neoliberal, los pueblos originarios se reafirman en su resistencia ante la imposición de modelos ajenos a su concepción de vida, pues afectan la integridad de sus territorios y culturas; por ello insisten en la necesidad de fortalecer la filosofía del Buen Vivir como paradigma alternativo al desarrollo (Viteri, 2002).

En tanto alternativa al modelo de desarrollo, los autores indianistas e indigenistas destacan que el Buen Vivir es un paradigma de vida de los pueblos originarios, que se caracteriza por su estrecho vínculo con la naturaleza, pues rescata la unidad del hombre con su entorno natural; considera a la tierra y el territorio como la base de la integridad social y cultural; reconoce la diversidad y la diferencia como riqueza de las sociedades; promueve el Estado Plurinacional; incluye los aspectos subjetivos de la vida (afectividad) y de las relaciones comunitarias (reconocimiento y prestigio social); propone una forma de vida convivial, respetuosa y armónica; y mantiene un sentido de vida comunitario (Albó, 2009; Chuji, 2010; Macas, 2011).

Los pueblos indígenas han logrado mantener sus prácticas y saberes ancestrales, con propuestas que empiezan a ser escuchadas por la formulación del paradigma del Buen Vivir como alternativa de vida en el contexto inédito de múltiples crisis a nivel planetario. Así el *sumak kawsay* emerge como una opción de vida ante las viejas nociones de desarrollo y crecimiento

económico, que se inserta en los debates político y académico como una alternativa práctica de convivencia respetuosa con la naturaleza, las sociedades y los seres humanos (Chuji, 2010). El Buen Vivir no solo se plantea como paradigma alternativo al capitalismo, sino como principio ordenador y propuesta civilizatoria que requiere la ruptura epistemológica anticolonial para dar viabilidad de los cambios estructurales de la sociedad, el Estado y la economía (Simbaña, 2011).

3.1.2 Críticas al desarrollo desde Occidente

Las controversias sobre la noción de desarrollo surgen prácticamente con el nacimiento de la idea del progreso ya en el siglo XIX⁴, si bien los principales debates datan de la segunda mitad del siglo XX, cuando la noción de crecimiento se convierte en el centro de las estrategias de desarrollo impulsadas desde los países occidentales y las agencias internacionales. Desde entonces distintos autores han señalado sus dudas ante el énfasis dado el crecimiento económico, como la principal vía para el progreso; así como la consideración del atraso de unos países denominados subdesarrollados, a los que se les determinaba no solo una condición de inferioridad, sino que se les definía un modelo a seguir, sin considerar las condiciones estructurales de la economía mundial (Unceta, 2009).

En este contexto, durante décadas, las controversias sobre el desarrollo y las críticas asociadas al mismo han avanzado con rumbo incierto y cambiante, de acuerdo con los problemas que iban surgiendo, los fracasos cosechados, y los interrogantes abiertos. Aunque es difícil trazar fronteras entre las reflexiones de distintos autores, a continuación se resumen algunas de las principales tendencias que han nutrido el debate sobre los cuestionamientos al desarrollo.

La crítica temprana al desarrollo convencional surge de la mano de pioneros del estructuralismo y del dependentismo, como Prebisch (1949) y Baran (1952); pero sería en la década de 1960 cuando se consolida el enfoque de la dependencia, con los aportes provenientes de América Latina y de otros lugares del mundo. La crítica de los dependentistas y estructuralistas señala las limitaciones de la teoría del desarrollo convencional que no considera las condiciones estructurales de la economía mundial, que reproducen la dependencia del mercado externo y la explotación interna en los países llamados subdesarrollados (Escobar, 2005; Dávalos, 2008). Por otra parte, a finales de los años 1960 se evidencian las primeras limitaciones del desarrollo

⁴ Las dudas de Stuart Mill sobre el crecimiento y su posición acerca del Estado estacionario representan el primer antecedente de dichas controversias.

basado en el crecimiento económico para superar problemas como la pobreza, la desigualdad y el desempleo, con análisis como el de Seers (1969), que señala la necesidad de ampliar el enfoque cuantitativo para abordar otras perspectivas cualitativas (Unceta, 2010).

En la década de 1970 vienen a sumarse otras preocupaciones como el impacto del desarrollo en el medio ambiente, tema que –si bien se había debatido en los años 1960– se hace visible con el informe sobre *Los límites del crecimiento* (Meadows, 1972), que señala los efectos negativos de la industrialización sobre la naturaleza (contaminación, explotación recursos naturales, pérdida de biodiversidad, etcétera) e incorpora el incremento de la población como un problema futuro. Dichas preocupaciones propiciaron propuestas como la planificación por ecorregiones (cuencas hidrográficas) y el “ecodesarrollo” (Strong⁵, 1983 y Sachs, 1981), que fueron precedentes de las búsquedas de alternativas para mitigar los impactos negativos del desarrollo sobre el planeta (Unceta, 2009).

También en los años 1970 se hace patente la omisión de las mujeres en las políticas de desarrollo con los planteamientos de Boserup (1970), quien pone su atención en las condiciones de desigualdad de la mujer (trabajo, educación, salud, etcétera) y que dan origen al Movimiento Mujeres en el Desarrollo (MED) (Zabala, 1999). También en esta década se plantean algunos cuestionamientos sobre el concepto de desarrollo como tal, con los aportes de Ivan Illich (1971), Castoriadis, Domenach y Massé (1979), y otros.

En los años 1980 siguen sumándose nuevas preocupaciones a las carencias del desarrollo, con la emergencia de estudios que señalan las exclusiones del concepto en términos culturales, feministas, étnicos y ecologistas (Escobar, 2005); siendo una década de revelación y despertar (Escobar, 2005), en la que se intensifica la búsqueda de alternativas para superar los límites del desarrollo. En este contexto nacen propuestas en torno a temas como la satisfacción de las necesidades básicas y la superación de la pobreza (Streenten et al., 1986; Sen, 1981), la participación de la población local en el desarrollo (Fals Borda, 1985), el desarrollo a escala humana (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986), el etnodesarrollo (Stavenhagen, 1986), el desarrollo sostenible (Brundtland, 1987) y el ecofeminismo (Shiva, 1988), entre otras (Hidalgo-Capitán, 2012; Escobar, 2005 y Unceta, 2009).

⁵ El concepto de “ecodesarrollo” es enunciado por Maurice Strong (1973), en las reflexiones fundacionales del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), creado en el ámbito de las Naciones Unidas en 1972, y en la búsqueda de alternativas para mitigar los impactos del desarrollo sobre el medio ambiente.

Surgen también enfoques orientados a profundizar en la crítica integral al modelo de desarrollo, los cuales se articulan en torno al cuestionamiento del “mito del desarrollo” (Attali, et al., 1980; Morin y Bergadà, 1992; Rivero, 2001). Además, las cifras evidencian que el modelo mantiene y profundiza la brecha de la desigualdad entre los países, pues si en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres, en 1980 lo eran 46 veces más (Esteva, 2009). Por otra parte, aparecen los cuestionamientos sobre el respeto a la libertad y los derechos humanos, que en algunos casos –como en las dictaduras latinoamericanas– son justificadas como estrategias necesarias para el desarrollo (Unceta, 2009). Desde esta perspectiva emergen propuestas que enfatizan en la necesidad de revisar la relación entre la ética y la economía (Sen y Conde, 1989), hacen visible el derecho de los pueblos a determinar su visión respecto al desarrollo; por ejemplo, con la declaración 169 de la OIT (1989) y trabajos como el de Stavenhagen (1988).

Los años 1990 son prolíficos en la formulación de propuestas que retoman los planteamientos de la década anterior, generando nuevos conceptos orientados a ampliar los objetivos del desarrollo, como el desarrollo humano y el enfoque de las capacidades humanas, con métodos para la construcción de indicadores para su medición como el Índice de Desarrollo Humano (IDH) y autores con trabajos como los de Griffin y Knight (1990), el PNUD (1990) y Nussbaum y Sen (1993). Así mismo emergen algunas propuestas que intentan responder a las preocupaciones medioambientales, que se hacen visibles en la Cumbre de la Tierra (1992), con los planteamientos sobre el desarrollo sostenible (Escobar, 1993) y del ecofeminismo (Shiva, 1993). Por otro lado, surgen también propuestas para la inclusión de los actores locales en sus propios procesos de desarrollo, como el trabajo de Sami Naïr (1997) sobre el codesarrollo.

También en los años 1990 se consolidan las corrientes teóricas posmodernas que consideran la economía del desarrollo como una construcción intelectual orientada a justificar y promover la expansión de los valores occidentales, como modelo para superar el supuesto atraso de sociedades caracterizadas por otras referencias culturales, de organización social y de relación con la naturaleza (Unceta, 2009). Desde esta perspectiva se profundizan los cuestionamientos al poder de dominación del discurso del desarrollo, con los trabajos de Ferguson (1990), Apffel-Marglin y Stephen (1990), Escobar (1996), Rist (1997) y (Escobar, 2005).

Si bien hasta entonces la crítica al desarrollo se había centrado en formular propuestas para superar las limitaciones del modelo, a inicios de los años 1990 Wolfgang Sachs plantea la idea del fin de la era del desarrollo, en la introducción de la obra colectiva del “Diccionario sobre

el Desarrollo”, señalando la necesidad de superar el concepto después de cuarenta años de fracasos y desilusiones (Sachs, 1992). En este contexto surge la noción de posdesarrollo como una corriente decidida a superar la idea del desarrollo, con autores que concurren a los saberes locales, plantean otras relaciones con la naturaleza y reivindican su conexión con los movimientos sociales, tales como Shiva (1993), Escobar (1996 y 2005), Rist (1997), Rahnema y Bawtree (1997) y Esteva y Prakash (1999), entre otros.

Por otro lado, con la globalización neoliberal que mundializa las recetas para el progreso, se agudizan los efectos negativos del desarrollo, ya no solo en el ámbito nacional sino a escala global, cobrando vigencia el concepto de “maldesarrollo”⁶, con autores que señalan los fallos sistémicos del modelo; como Amin (1990), Danecki (1993), Slim (1998), Tortosa (2001, 2009a y 2011) y Unceta (2009 y 2014), entre otros. Además se consolidan los análisis posdesarrollistas, con los trabajos de Escobar (1996 y 2005), Esteva y Prakash (1999), Latouche (1991, 1993 y 2003), Rahnema y Bawtree (1997), Rist (1997) y Sachs, W. (1992).

A inicios del siglo XXI resurgen las propuestas emancipatorias nutridas de décadas de análisis críticos al desarrollo, como el único modelo a seguir por el conjunto de la humanidad. Así, en el contexto de la crisis mundial y de la búsqueda de alternativas a la globalización neoliberal, son retomados algunos planteamientos de autores como Polanyi (1944), Prebisch (1976) y Wallerstein (1979), en torno a los efectos negativos del modelo basado en la economía de mercado, el sistema mundo estructurado en términos de centro-periferia y las transformaciones derivadas del progreso asociado a la modernidad (Esteva, 2009; Tortosa, 2009a).

Por otra parte, los cambios generados por la globalización de la economía, la agenda neoliberal y el surgimiento de un nuevo orden mundial, demandan nuevos diálogos y la búsqueda de confluencias que permiten proponer y poner en marcha otros paradigmas. Así emergen propuestas sobre la necesidad de cambiar el sistema (Holloway, 2002), de decrecer en el consumo y el uso de recursos naturales (Latouche, 2003 y 2006), de construir otros mundos posibles (George, 2004) y de profundizar en los estudios de otras epistemologías para el cambio de paradigma (De Sousa, 2010d).

⁶ El concepto de “maldesarrollo” es tomado como metáfora de las ciencias naturales para describir la malformación de los órganos, para utilizarse en las ciencias sociales a finales de la década de 1960 por Sugata Dasgupta (*Peacelessness and Maldevelopment*, 1968); es retomado por Dumont y Mottien (1981) y Alschuler (1988) (ambos citados por Tortosa), para señalar los desequilibrios generados por el desarrollo (Tortosa, 2009a).

En ese contexto, algunas controversias más recientes relacionadas con estas cuestiones han tomado también la noción de Buen Vivir como una referencia para el debate y la crítica del desarrollo, lo que ha hecho que este concepto haya ido ganando terreno también en círculos intelectuales y sociales del considerado mundo occidental.

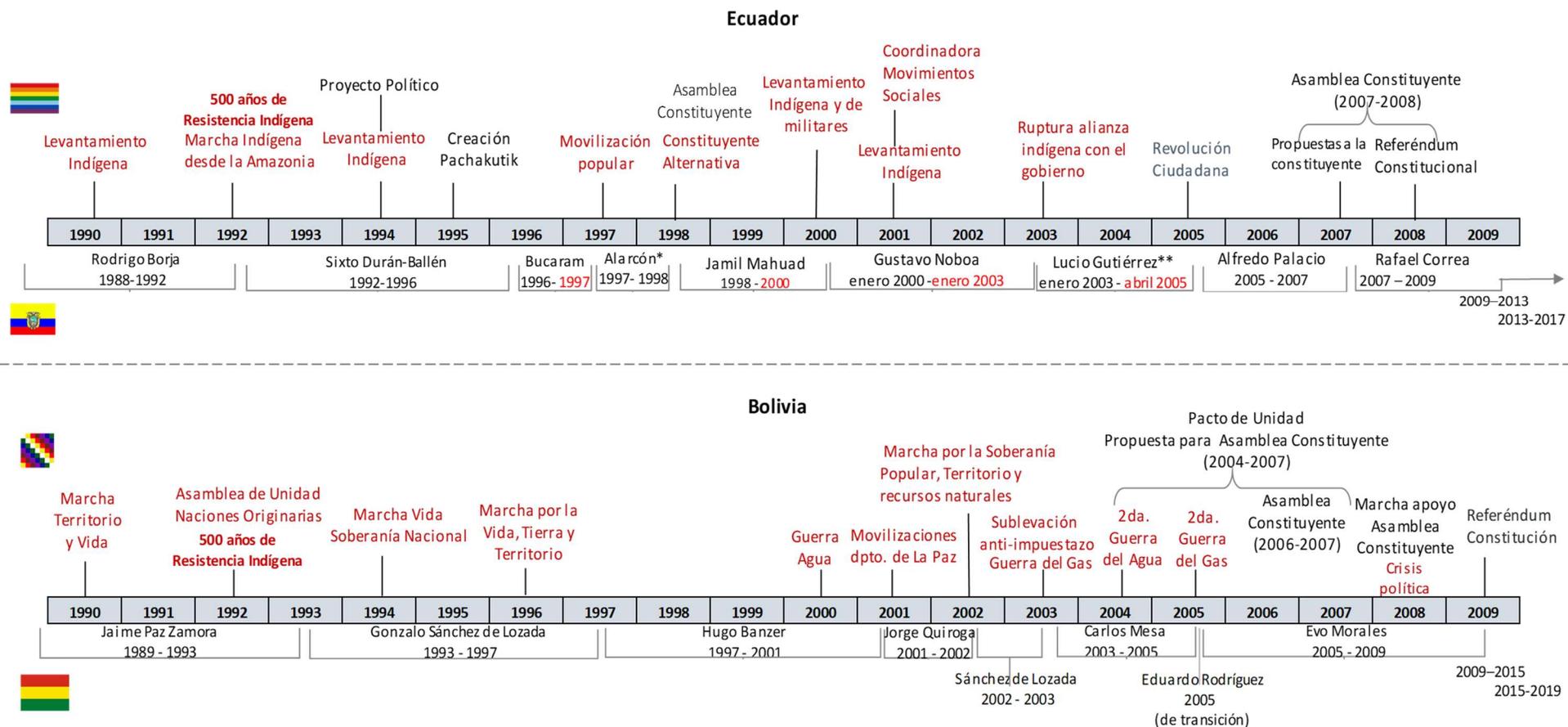
3.1.3 Crítica al modelo neoliberal en Latinoamérica

Finalmente, la relevancia adquirida por la cuestión del Buen Vivir es inseparable también de las críticas surgidas en América Latina al modelo impuesto durante las últimas décadas del siglo XX y la búsqueda de alternativas al mismo en clave posneoliberal. Como es sabido, Chile y Bolivia son el laboratorio inicial en el que se gesta el experimento que da origen al modelo que se extiende por América Latina desde mediados de los años 1980 y se consolida en los años 1990 con las recetas del Consenso de Washington. Así, en medio de un periodo de privatizaciones, reducción del gasto social, corrupción, ingobernabilidad en los Estados, y desmovilización de la izquierda tradicional, emergen diversos movimientos sociales planteando la ruptura con el neoliberalismo en América Latina.

Desde Chiapas –pasando por los piqueteros, los sin tierra, los indígenas– hasta Porto Alegre, se inicia una fase de movilización social que contribuya a la configuración de una nueva izquierda heterogénea en ámbitos locales, regionales y nacionales. Mientras por un lado los zapatistas impugnaban a la globalización neoliberal y convocaban a los pueblos a poner fin a la era de exclusión y la marginación, desde abajo y a la izquierda, ni al centro ni en la periferia (Subcomandante Marcos, 2007); por el otro, el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, cuestionaba las políticas neoliberales presionando a los gobiernos hasta coadyuvar a la emergencia de los partidos políticos que iniciarían una fase posneoliberal, anunciando la refundación de los Estados y “el fin de la noche neoliberal”. El Diagrama 3.1 ilustra el papel del movimiento campesino indígena en dichos procesos de refundación del Estado.

Por otra parte, los movimientos sociales y la dinámica de las protestas de los años 1990 contribuyen a la renovación del discurso, la praxis y el proyecto político de la izquierda que había entrado en una crisis a finales de los años 1980 e inicios de los años 1990, luego de la caída del Muro de Berlín (Cancino, 2007). En este contexto, las movilizaciones sociales (indígenas, campesinas e incluso urbanas) son esenciales para la elección de los presidentes Evo Morales y Rafael Correa, en Bolivia y Ecuador, respectivamente, y de los procesos constituyentes de estos dos países (Diagrama 3.1).

**Diagrama 3.1. Ruta del tiempo.
Recorrido movimiento indígena campesino en la “refundación” del Estado**

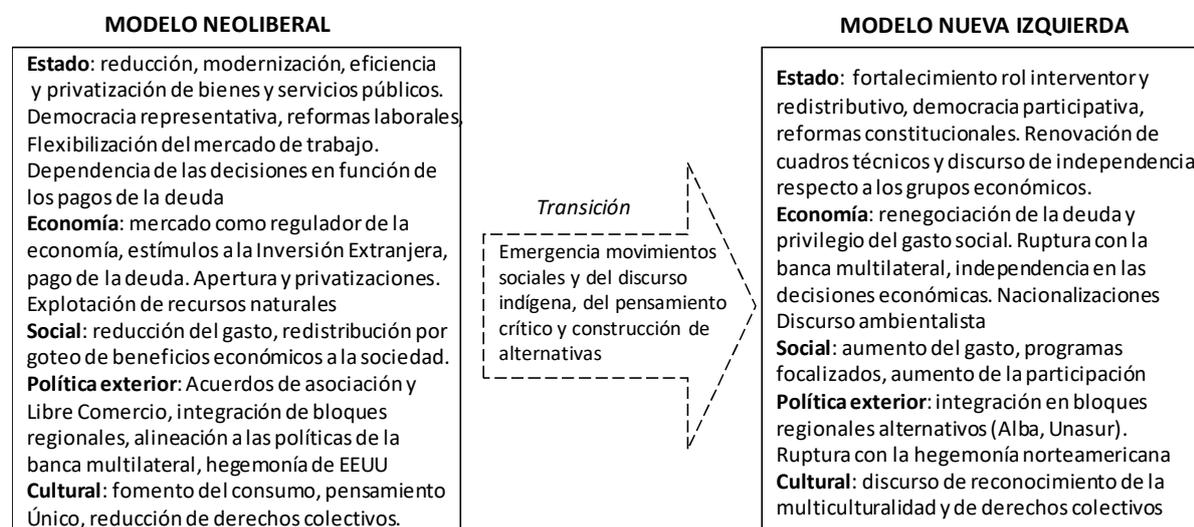


Fuente: elaboración propia.

Fruto de todas estas dinámicas, la izquierda que había entrado en crisis por la pérdida de paradigmas a finales del siglo XX, va evolucionando a la vez que se nutre de nuevas experiencias sociales y políticas que exigen el cambio de modelo. Nace así una “nueva” izquierda que se replantea los antiguos esquemas y se adapta a las nuevas formas de participación y representación de los movimientos sociales, incorporando en su agenda temas como la etnicidad, el género, la raza y otras fuentes de desigualdad (Garavito, 2005).

En este sentido, la emergencia de una “nueva izquierda latinoamericana” representa el inicio de una fase posneoliberal, contrahegemónica y emancipatoria, que buscaba la ruptura de la hegemonía de los Estados Unidos en la región, con discursos que reivindicaban la autonomía regional y la necesidad del cambio de modelo neoliberal hacia otro redistributivo y capaz de recuperar el papel central del Estado en la economía y el control de los mercados. El nacimiento del denominado “socialismo del siglo XXI” en Latinoamérica se inserta en este proceso, sustentándose en la movilización social y en la demanda de modelos alternativos al neoliberalismo y a la globalización, entendida como expresión de un capitalismo extremo que privilegia al capital sobre la humanidad y la naturaleza (Diagrama 3.2).

Diagrama 3.2 Propuestas posneoliberales de la nueva izquierda latinoamericana



Fuente: actualizado, con base en Rodríguez (2008).

Para la construcción de un modelo socialista o de nueva izquierda en el ámbito político se plantean reformas políticas e institucionales, a la vez que se busca la profundización de la democracia participativa, la promoción de la participación ciudadana, la construcción de la nación a partir del pueblo, el fortalecimiento de la soberanía, la consolidación de la identidad nacional y el reconocimiento de la diversidad cultural.

En el caso de Bolivia y Ecuador, los gobiernos recogen inicialmente las propuestas indígenas campesinas que propugnan por la refundación de los Estados y su reconocimiento como “Plurinacionales”; y además asumen el discurso renovador de los movimientos sociales, mediante la convocatoria a asambleas constituyentes para crear un nuevo orden político institucional capaz de retomar el papel interventor del Estado en asuntos económicos y sociales.

Una característica común de los distintos procesos surgidos en América Latina es la inexistencia de un modelo único para el cambio; por el contrario, se ha asistido a un proceso de construcción de alternativas diversas, resultado de la combinación de experiencias, programas y experimentos posneoliberales (Borón, 2003). Entre esos experimentos, se encuentra el discurso del Buen Vivir-Vivir Bien, como un horizonte utópico que requiere una transición entre el fin de la larga noche neoliberal y el inicio de la era del posneoliberalismo.

En este marco, la inserción del Buen Vivir en los debates sobre las alternativas al neoliberalismo en América Latina enlaza con el reposicionamiento de los discursos antimperialistas y decoloniales del pensamiento crítico latinoamericano, en un proceso de confluencia con distintos movimientos sociales de la región. Así, se reeditan los planteamientos poscoloniales de autores como Mignolo (1995), Quijano (2000 y 2005) y Dussell (2010), o los análisis del sistema mundo de Wallerstein (2000 y 2005). Y, al mismo tiempo, mientras algunos de sus autores se posicionan a favor de la lucha zapatista (Casanova, 96; Esteva, 1994; Dussel, 1998), otros asesoran a los gobiernos “revolucionarios” de Bolivia, Ecuador y Venezuela, en la construcción del socialismo del siglo XXI (De Sousa, 2007 y 2010b), Houtart (2007 y 2011), Borón (2003 y 2008) y Dieterich (2002 y 2005).

3.1.4 Confluencias e inserción del Buen Vivir en los debates del desarrollo

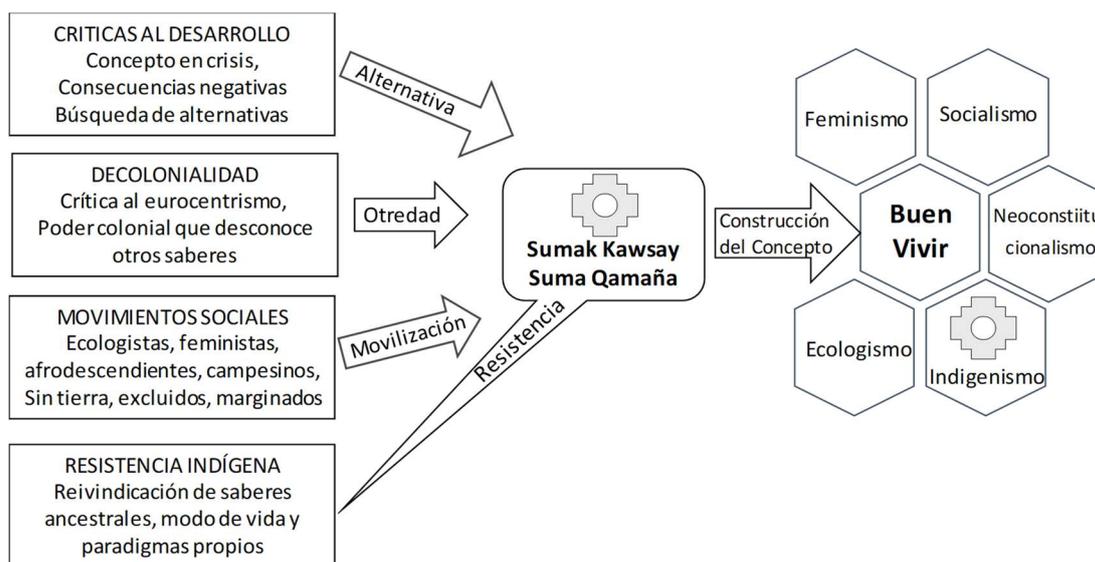
Como resultado de la aplicación de políticas neoliberales en América Latina se abre un periodo de búsqueda de alternativas, con procesos diversos de gran relevancia como la lucha de los zapatistas en México (1994), los Foros Sociales Mundiales (como el de Porto Alegre en 2001) para otros mundos posibles y las movilizaciones indígenas en Suramérica, con la construcción de nuevos discursos como el del Buen Vivir (Esteva, 2009). En este contexto emergen las voces indígenas, que desde la reivindicación de la alteridad y de la validez de sus conocimientos, reafirman los históricos cuestionamientos a la imposición de un modelo de desarrollo.

La primera década del siglo XXI está marcada por la crítica al modelo neoliberal, que cambia el énfasis de las teorías del desarrollo hacia los mercados, y exagera el poder del capital sobre

los Estados y las sociedades, con un discurso hegemónico excluyente que negaba cualquier alternativa posible (Dávalos, 2008). Además se revitalizan los planteamientos poscoloniales, con la renovación del pensamiento crítico latinoamericano, reiterando sus cuestionamientos a la colonialidad del poder, la democracia y la globalización (Quijano, 2000; Lander, 2009), insistiendo en la necesidad de un giro decolonial (Castro-Gómez y Grosfoquel 2007; Mignolo, 2007); poniendo su atención en las relaciones entre el poder y la ideología en el desarrollo (Ribeiro, 2007); y reafirmando las propuestas para liberación (Dussel, 2010).

Todo este proceso coincide con la emergencia del Buen Vivir (en 2008), con su discurso crítico a los valores de la modernidad al desarrollo y con propuestas que lo posicionan como una alternativa que nace de la periferia social (Tortosa, 2009b). Aunque cada vez es más complejo establecer fronteras entre la búsqueda de alternativas al desarrollo y el desarrollo alternativo (Unceta, 2015), o entre las propuestas decoloniales y la resistencia indígena, en el Diagrama 3.3 se identifican algunas corrientes desde las cuales emerge el Buen Vivir, así como las tendencias desde las cuales se interpreta como paradigma alternativo.

Diagrama 3.3. Confluencias en el Buen Vivir como propuesta alternativa



Fuente: elaboración propia.

El Buen Vivir emerge así como la corriente de reflexión más importante que ha surgido en Latinoamérica en los últimos años –en el contexto de las condiciones políticas generadas por la movilización ciudadana y el protagonismo indígena, que permiten su inserción en las constituciones de Ecuador y Bolivia–, y se postula como una alternativa al discurso neoliberal en América Latina, cuya propuesta anticapitalista se coloca en el centro del debate en los estudios sobre el desarrollo (Gudynas, 2011; Unceta, 2010).

Cabe destacar que los debates y las propuestas sobre el Buen Vivir confluyen con las críticas al desarrollo, la reivindicación de otras epistemologías y de la periferia de la decolonialidad, así como las demandas de diversos movimientos sociales. Desde la poscolonialidad, la conceptualización del Buen Vivir se ubica en el contexto de la crisis global, como punto de partida para retomar y desarrollar las propuestas de los movimientos sociales, como el indígena, que reivindican la alteridad frente al poder colonial y que se sustentan en los procesos locales y territoriales donde se construyen las alternativas decoloniales (Quijano, 2011).

En este marco, la confluencia de propuestas que pretenden superar los conceptos asociados a la modernidad y el pensamiento de la era industrial demuestra que el Buen Vivir se considera un posible paradigma alternativo, tal y como lo expresa Magdalena León.

Puede decirse que el 'Buen Vivir' aparece como posible paradigma alternativo con el nuevo siglo, cuando la proliferación de '*post*' es el indicio más contundente de crisis y agotamiento, pero sin llegar a articular una salida o respuesta: desde el post-neoliberalismo y post-desarrollo, hasta la post-ciencia y post-universidad (León, M. 2008: 36).

Desde esta perspectiva el Buen Vivir enlaza con debates del posdesarrollo, el poscolonialismo y el postestructuralismo (Unceta, 2014); y es acogido en los discursos de distintas corrientes como una alternativa que revitaliza la discusión sobre el desarrollo y permite la generación de propuestas para el cambio de paradigma en el siglo XXI, bajo diversidad de enfoques (ecologistas, académicos, izquierdistas, posneoliberales y poscapitalistas).

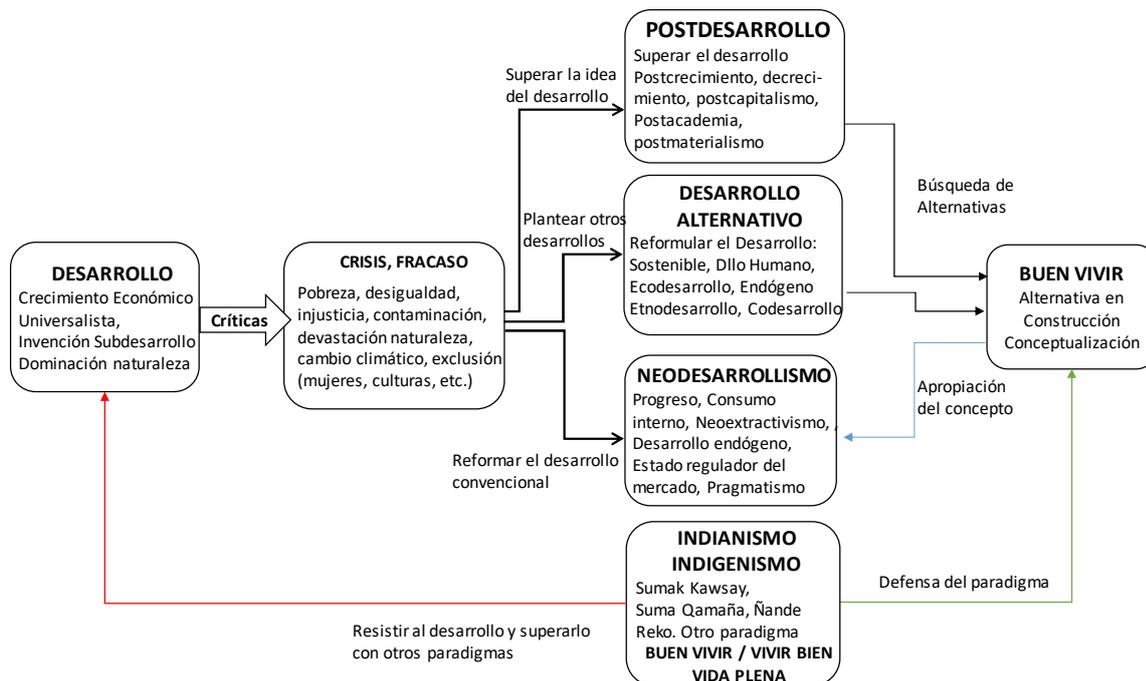
Así el Buen Vivir no solo entra en los debates sobre el desarrollo, sino que impulsa un proceso de interpretación teórica y política que deriva en una encrucijada conceptual y en un laberinto discursivo que hace más complejo su análisis filosófico y paradigmático, que se refleja en la emergencia de textos que intentan descifrar los distintos enfoques interpretativos con trabajos como el de Ribera (2012), Hidalgo Capitán y Cubillo (2014) y Viola (2014).

Sin embargo, de manera general, se pueden identificar dos grandes tendencias dentro de las aproximaciones al Buen Vivir en el seno de los debates del desarrollo: por un lado, los enfoques posdesarrollistas que pretenden superar la idea del desarrollo, acudiendo a marcos teóricos y conceptuales para la construcción de propuestas alternativas; y por otro, las propuestas de corte neodesarrollista que apuntan a la construcción de nuevas perspectivas interpretativas sobre los mismos referentes epistemológicos, en una profundización del discurso desarrollista. Además existe otra tendencia cuya frontera con el posdesarrollo es difícil de trazar, pues igualmente

cuestiona al desarrollo convencional, pero se ubican dentro del debate sobre el desarrollo y la búsqueda de alternativas al modelo vigente (Unceta, 2015).

Así mismo, es preciso mencionar las aproximaciones indianistas e indigenistas que plantean alternativas al desarrollo desde una propuesta paradigmática propia, aunque también con matices, y que se posicionan en la defensa de los principios filosóficos del Buen Vivir. A manera de síntesis y para ubicar las conceptualizaciones e interpretaciones de las distintas corrientes, en el Diagrama 3.4 se ilustran las tendencias en el debate en torno al Buen Vivir.

Diagrama 3.4. Vertientes conceptuales hacia el Buen Vivir



Fuente: elaboración propia.

Cada una de las corrientes señaladas tiende a construir su propia versión del Buen Vivir, con distintos matices que dependen del abordaje de temas como el relacionamiento con la naturaleza, el papel del Estado, el cambio del modelo productivo y el papel de la economía (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014). Es importante asimismo el ámbito desde el que se discute y conceptualiza sobre el Buen Vivir, pues no es lo mismo analizarlo desde la ciudad, desde la selva, desde la militancia en la izquierda tradicional, o desde el caminar del movimiento indígena o del ecologismo, por poner algunos ejemplos.

En este sentido, el Buen Vivir se interpreta en una variedad de propuestas, entre las cuales se destacan aquí dos grandes enfoques contrapuestos que son abordados en los siguientes apartados. Por un lado, las corrientes posdesarrollistas que recogen elaboraciones del

ecofeminismo, la ecología profunda, y otros aspectos de la crítica al desarrollo; y, por otro, las aproximaciones de carácter neodesarrollista que recogen algunos postulados del desarrollo humano y del socialismo como su referente interpretativo.

3.2 El Buen Vivir en los discursos del posdesarrollo

Los planteamientos del posdesarrollo nos remiten a la última década del siglo XX, con autores que cuestionan la idea misma del desarrollo, por sus continuados fracasos; así como por su capacidad de negar otras concepciones del mundo, y por tanto otros modos de vida. A mediados de la primera década del siglo XXI se consolida un enfoque posdesarrollista que centra sus cuestionamientos en la invención del Tercer Mundo, la exclusión de otras epistemes y la subordinación a través del discurso. Desde este enfoque se enfatiza en la crítica al desarrollo y su concepto de subdesarrollo, con el que se califica a países del “Tercer Mundo” y ubica en un estado inferior y de atraso que deben superar en busca de la idea del progreso (Escobar, 2005; Ruiseco, 2009).

Así mismo los posdesarrollistas cuestionan la exclusión de los saberes de los pueblos considerados objeto del desarrollo, y la profesionalización e institucionalización de los conocimientos asociados al discurso modernizador (Escobar, 2005). Además insisten en el poder de dominación del discurso del desarrollo –construido con conceptos como la ayuda al desarrollo, el progreso, la tecnología y la ciencia positivista– y señalan el camino hacia la emancipación mediante la reivindicación de otros discursos (Esteva, 2009).

La emergencia del discurso posdesarrollista se relaciona con la irrupción de las teorías críticas postestructuralistas, posmodernas, poscoloniales y decoloniales en los debates existentes sobre los límites de los enfoques convencionales sobre el desarrollo⁷. En realidad la idea de posdesarrollo tiene que ver con un conjunto relativamente amplio, heterogéneo y diverso de aproximaciones y planteamientos argumentales, lo que de alguna manera cuestiona la existencia de una única teoría posdesarrollista como tal⁸.

⁷ Algunas referencias de interés para una aproximación general a los postulados posdesarrollistas son las siguientes: Unceta (2011), *¿Desarrollo alternativo o alternativa al desarrollo?*; Sachs, W. (ed.) (1996), *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder*; Rist (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*; Rahnema y Bawtree (eds.) (1997), *The Post-development Reader*; Gudynas, (2014), *El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa*; Esteva Prakash (1998), *Grassroots Post-Modernism: Remaking the soil of cultures*; Escobar (2007), *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*.

⁸ En el caso de Europa, y especialmente de Francia, los postulados posdesarrollistas han estado representados en buena medida por el enfoque del decrecimiento. Esta corriente agrupa a diversos autores como Latouche (2003 y

Debe señalarse que el auge adquirido por las aproximaciones del posdesarrollo es inseparable de la profundización de la crisis del desarrollo y de la constatación del fracaso de la modernidad, del sistema colonial y del modelo eurocéntrico impulsado durante la segunda mitad del siglo XX. Durante las últimas décadas se ha asistido a un renovado debate sobre los problemas globales derivados del desarrollo, que aunque se habían señalado durante décadas de críticas, se expresan en una crisis sistemática inédita que se manifiesta en múltiples crisis, tales como: la ecológica (pérdida de biodiversidad y ecosistemas), demográfica (migraciones, envejecimiento de la población en países desarrollados), política (corrupción), social (desigualdad, pobreza), energética (fin de era de los combustibles fósiles), climática (calentamiento global, inundaciones y sequías), alimentaria, de valores y del tiempo (Choquehuanca, 2010a; Acosta, 2010a; Farah y Vasapollo, 2011; Estermann, 2013) (Tabla 3.3).

Tabla 3.3 Síntesis de problemas del desarrollo

<p>Universalista</p> <ul style="list-style-type: none"> - Desarrollo y concepto de bienestar occidental da por sentado que es lo único posible. - Desarrollo como categoría universal, válida para todos. - Sistemas diversos-enemigos del progreso, pasado de la modernidad. - La noción del tiempo occidentalizado, como una noción lineal y progresiva.
<p>Excesivo énfasis economicista y confianza en la tecnocracia</p> <ul style="list-style-type: none"> - Crecimiento económico no asegura la reducción de la pobreza, la desigualdad y la injusticia social. - Medición economicista limitada para valorar el bienestar (PIB). - Se basa en la eficiencia, maximización de resultados y ética de la competencia. - Valora lo material y las posesiones. - Promueve el individualismo. - Desconoce aspectos cualitativos (felicidad y libertad, entre otros).
<p>Antropocéntrico</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dominio de la naturaleza, débil relación entre seres humanos y naturaleza. - Deterioro del medio ambiente. - No considera los límites de la naturaleza (crecimiento ilimitado) y sus consecuencias. - Valor de la naturaleza en función de la utilidad para los humanos. - Excesiva confianza en la técnica y la ciencia para resolver los problemas y transformar la naturaleza (ejemplo, revolución verde).
<p>Excluyente</p> <ul style="list-style-type: none"> - Heteropatriarcal, incapaz de incorporar a las mujeres, la equidad de género y la diversidad. - Uninacional, desconoce la diversidad de nacionalidades, pueblos y culturas. - Privilegia a la economía por encima del respeto a la libertad y los derechos humanos. - Reproduce y aumenta las desigualdades (entre países y entre personas).

2006) y Ariès (2005), cuestionando abiertamente la ideología del crecimiento económico que sustenta la noción de desarrollo. Un completo repaso sobre la historia del término “decrecimiento” y su evolución durante la primera década del siglo XXI puede verse en Bayon, Filpo y Schneider (2012).

Colonialista

- Discurso de dominación eurocentrista, que reproduce lógicas e identidades coloniales y sustenta mitos como el del subdesarrollo o el Tercer Mundo.
- Se dirige a otro que se quiere cambiar, como un mecanismo de poder colonial.
- Desconoce al otro (alteridad) y las capacidades de otras culturas calificadas como atrasadas.
- Visión dual del mundo, donde el otro debe ser ayudado (menor de edad, atrasado, infravalorado).
- Descalifica la diferencia, al considerarla obstáculo para el progreso.
- Es una estrategia de expansión de la racionalidad capitalista (por ejemplo, el neoliberalismo se justifica desde la necesidad de conseguir el desarrollo).



CONSECUENCIAS

- Pobreza, desigualdad, inequidad, injusticia, inseguridad, migraciones, etcétera.
- Contaminación, destrucción de la naturaleza, pérdida de ecosistemas y vida natural, etcétera.
- Construye conceptos inexistentes en otras culturas y las discrimina (desarrollo-subdesarrollo, pobreza).
- Aunque se acude a términos “alternativos” (endógeno, integral) o apellidos (sostenible, humano, Índice de Desarrollo Humano (IDH), solo se disfraza su fracaso
- Crisis sistémica que pone en riesgo a la humanidad y la vida en el planeta.

Fuente: elaboración propia con base en Escobar (2005), Ruiseco (2009), Tortosa (2009a), Unceta (2009), Boff (2009), Acosta (2010b), Gudynas (2011), Quijano (2000).

Ante la crisis del sistema basado en los referentes de la modernidad y del desarrollo, surge la imperiosa necesidad de encontrar alternativas para superar los problemas no resueltos y de asumir los nuevos retos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI (cambio climático, inseguridad, efectos transgénicos, migraciones, etcétera). Además la búsqueda de alternativas a la mundialización de la economía genera reflexiones sobre el maldesarrollo, como una característica asociada al sistema mundial y no solo a los países en vías de desarrollo (Tortosa, 2001). Desde esta perspectiva, el posdesarrollo plantea la necesidad de superar la economía del desarrollo, como una propuesta teórica basada en la modernización y expansión del mundo, que niega otras teorías y sociedades, al considerarse un valor universal (Unceta, 2009).

En el contexto de la globalización neoliberal, el posdesarrollo cuestiona el énfasis en el mercado, el crecimiento y el consumo como los pilares de los presupuestos de un modelo que continúa apostando por el “mito del progreso continuado” (Gudynas, 2011: 2). De esta manera, según Unceta, la historia pone de manifiesto las limitaciones existentes para “enfrentar los retos del desarrollo planteados en el siglo XXI, con las mismas herramientas metodológicas del siglo XIX” (Unceta, 2009: 16), haciéndose patentes asimismo las consecuencias del dominio de un paradigma universalista que niega otras formas de conocimiento (Unceta, 2010).

Puesto que el posdesarrollo reivindica los espacios locales y favorece la reconceptualización desde los movimientos sociales, con propuestas de articulación de redes locales-globales (Escobar, 2005), el Buen Vivir se inserta en los debates posdesarrollistas y en la construcción de alternativas como una aproximación que plantea la ruptura frente al desarrollo y cuestiona

al modelo desde su origen. Ello ha dado lugar a una fuerte presencia de corrientes posdesarrollistas en los debates recientes sobre el Buen Vivir, situando esta noción en el marco de las alternativas al desarrollo.

3.2.1 Las interpretaciones del Buen Vivir desde el Posdesarrollo

En términos generales en la interpretación del Buen Vivir, como propuesta para el posdesarrollo, se encuentran algunas ideas recurrentes cuyo examen resulta pertinente a los efectos de este trabajo. Entre dichas ideas pueden resaltarse las siguientes: (a) el reconocimiento de su origen en los conocimientos de los pueblos indígenas, por tanto se le reivindica desde su condición postcolonial; (b) la persistencia en las críticas al desarrollo; (c) su definición como un concepto convergente y plural, que está en construcción y; (d) la consideración del Buen Vivir como horizonte interpretativo de carácter utópico. Se señalan continuación algunos rasgos principales sobre las mismas.

a. Reconocimiento del origen indígena y su condición poscolonial

Construir el Buen Vivir implica partir de los conocimientos ancestrales que lo sustentan, pero sin desconocer las posibilidades de otras culturas, siendo un punto de encuentro de propuestas para el cambio de paradigma y de la búsqueda de alternativas, incluidas las occidentales (Acosta, 2010c; Unceta, 2010). Así los posdesarrollistas acogen el Buen Vivir como un planteamiento decolonial, que puede contribuir a destruir el mito del desarrollo, desde otra visión y saberes distintos al occidental.

Como saber decolonial el Buen Vivir tiene su propia episteme, que a diferencia del pensamiento dominante, no se pretende universal sino que surge desde la diversidad y considera esencial la interculturalidad y plurinacionalidad. De esta manera la construcción teórica del Buen Vivir debe partir del reconocimiento de la existencia de otros pensamientos (ontologías según Gudynas, 2011) con elementos comunes no solo en el cuestionamiento a la idea del desarrollo, sino en la búsqueda de vías alternativas a los dogmas del crecimiento económico y el bienestar entendido como el vivir mejor a partir de la acumulación material (Gudynas, 2011; Quijano, 2000; Viteri, 2002 y Acosta 2010b y 2010c).

Para autores como Magdalena León y Aníbal Quijano, el Buen Vivir como propuesta de la periferia, permite cambiar el enfoque de las carencias –pensadas desde la identificación de los puntos de partida para el progreso material–, para hacer visibles las capacidades y los aportes

de las personas y las colectividades; en particular de los procesos locales y regionales en donde se cuenta con experiencias alternativas (León, M., 2008; Quijano, 2011).

b. Persistencia en las críticas al desarrollo

Se destaca que el Buen Vivir cuestiona los marcos teóricos y epistemológicos del desarrollo, el crecimiento económico y la acumulación material; a la vez que propone una ruptura en los referentes de análisis y formula propuestas para generar alternativas civilizatorias (Acosta, 2010c). En este sentido los posdesarrollistas señalan la existencia de cuestionamientos al paradigma del desarrollo dentro del propio pensamiento occidental, con puntos en común respecto al Buen Vivir, con propuestas que incluyen otros enfoques en temas como la relación con la naturaleza, la centralidad de la vida y la necesidad de replantear el lugar de la economía y la producción en las prioridades humanas, como por ejemplo la ecología profunda (Naess, 1973) y el ecofeminismo (Shiva, 1988) (Gudynas, 2011; Unceta, 2010).

Además reconocen que la visibilización de los problemas y daños causados por el desarrollo (maldesarrollo), expresados en las múltiples crisis del sistema, permite el posicionamiento del *sumak kawsay* como una vía alternativa que puede contribuir a repararlos, sin replicar los errores cometidos en el pasado (Tortosa, 2009b; Gudynas, 2011).

c. Concepto en construcción

Para la construcción del Buen Vivir como alternativa para el posdesarrollo, se recogen los planteamientos de este pensamiento ancestral de los pueblos indígenas, como aporte de la periferia y de otras epistemologías, que propone la ruptura hegemónica del desarrollo y permite la confluencia con otros enfoques de Occidente igualmente críticos con los valores del desarrollismo, como la ecología profunda y el ecofeminismo. Así, el Buen Vivir se inserta en las propuestas del posdesarrollo como una “oportunidad para construir una nueva forma de vida” sin recetas y como un paso cualitativo que permite superar el concepto del desarrollo (Acosta, 2010a: 3).

Si bien para construir el Buen Vivir se ha de partir de los conocimientos ancestrales que lo sustentan, no se deben desconocer las posibilidades de otras culturas; pues se trata de encontrar puntos comunes que permitan el cambio de paradigma y de la búsqueda de propuestas alternativas, incluidas las occidentales (Acosta, 2010c; Unceta, 2010).

Como propuesta en construcción, es necesario buscar los distintos “buenos vivires” o buenos convivires de los pueblos y nacionalidades (Acosta, 2009), así como identificar pensamientos

similares en otros sectores de los movimientos sociales (afrodescendientes, campesinos, sin tierra, etcétera), que tienen sus propios referentes de cambio y de construcción de alternativas; además de considerar incluso elementos de la vida buena occidental planteada por Aristóteles (Acosta, 2013). Además se señala la confluencia de conceptos filosóficos occidentales como el desarrollo humano (libertad y satisfacción personal), la ecología profunda, la economía solidaria, el decrecimiento y la descolonización, entre otros (Acosta, 2010b).

d. Sentido utópico

Otra perspectiva del Buen Vivir es su carácter utópico, no solo por ser una propuesta de descolonización que cuestiona al desarrollo y ofrece una alternativa, sino como lo señala Acosta, porque constituye “una oportunidad para construir otra sociedad, a partir del reconocimiento de los valores culturales existentes en el país y en el mundo” (Acosta, 2010b: 3) y ofrece un horizonte utópico de cambio, que permite descolonizar el pensamiento (Gudynas, 2011). Desde esta perspectiva el Buen Vivir es considerada una utopía por (re)construir (Acosta, 2010b), un camino a seguir (Tortosa, 2011), que ofrece un giro conceptual (Ruiseco, 2009) para construir un nuevo orden (Caudillo, 2012). El Buen Vivir articula visiones y prácticas que son sustento de alternativas, por lo que no solo es una utopía para el futuro, sino que constituye la expresión de realidades del aquí y ahora que lo hacen viable como propuesta (León, M. 2010).

3.2.2 Tratamiento de algunos conceptos básicos

En general los términos más utilizados para referirse al cambio de paradigma civilizatorio propuesto por el movimiento indígena de Bolivia y Ecuador son Buen Vivir (*sumak kawsay*) y Vivir Bien (*suma qamaña*), respectivamente, quizás porque así ha sido incluido en las constituciones políticas. Aunque la traducción más cercana a la vivencia ancestral de los pueblos originarios y a su relación con la naturaleza sea el de la “Vida Plena”, en los debates del desarrollo se refieren al Buen Vivir como término genérico con el cual se identifica este paradigma. En este apartado se analiza el tratamiento de algunas claves conceptuales que permiten definir la interpretación posdesarrollista del Buen Vivir.

a. Consideración de la naturaleza

Un aspecto esencial del Buen Vivir que se recoge en los debates y las propuestas del posdesarrollo es la centralidad de la vida, como cambio necesario para superar el paradigma antropocéntrico que sustenta el modelo de desarrollo vigente. En este planteamiento confluyen el ecologismo y el ecofeminismo, con la visión ancestral indígena que considera el universo

como casa, en tanto corrientes que demandan un giro hacia el cuidado de la naturaleza y de la vida como referente clave del nuevo paradigma.

Desde el ecologismo se recoge el Buen Vivir como un paradigma que cambia el enfoque de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, al considerarnos parte de ella y no dominadores externos, y propone una visión amplia sobre el cuidado de la vida en la tierra. También se retoman sus postulados de búsqueda de una vida armónica, con relaciones de equilibrio entre individuos y las colectividades, y de la sociedad y con la naturaleza (Acosta, 2008a y 2010b); lo cual implica dar un giro biocéntrico, que se acerca a la concepción propuesta por la ecología profunda (Gudynas, 2009a). En esa visión de respeto e integración del ser humano con la naturaleza, se destacan los planteamientos del Buen Vivir no solo para preservar los ecosistemas, sino de restaurar el daño hasta ahora causado (Gudynas, 2009).

En este contexto se inscribe el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, con una visión que va más allá de la conservación, para asumir una ética que considere criterios de justicia ambiental y permita asumir otros enfoques jurídicos (Acosta, 2010b). De nuevo surge la necesidad de modificar los referentes conceptuales que norman la sociedad y las relaciones con la naturaleza, de modo que se puedan superar los planteamientos antropocéntricos que sustenta el reconocimiento de derechos solo para los seres humanos; tal y como se logra en Ecuador con la inclusión de los derechos de la naturaleza en la Constitución Política, como se verá en el siguiente capítulo.

En este sentido, Gudynas señala la importancia de los avances en la Carta constitucional de Ecuador, pues la inclusión de la visión de la *Pachamama* y del *sumak kawsay*, implica un giro biocéntrico que permite el acercamiento entre las propuestas de los pueblos indígenas, con las que en Occidente han planteado autores como H. D. Thoreau (siglo XIX), Aldo Leopold (mediados del siglo XX) y Arne Naess, con la ecología profunda de (1973). No obstante, también preocupan las contradicciones del caso boliviano que, a pesar de proclamar el Vivir Bien (*suma qamaña*), en su Constitución se plantea la posibilidad de industrializar a la naturaleza (Gudynas, 2009b).

Respecto a los planteamientos del Buen Vivir sobre la centralidad de la vida, hay coincidencia con las propuestas ecofeministas de la “economía para la vida”, que insisten en la necesidad de reconocer los aportes de las mujeres en la integralidad de los ciclos de producción, como parte esencial del cambio hacia un paradigma justo, igualitario y equitativo. Asimismo, confluyen en

la idea de desplazar la acumulación como categoría central de la economía, para situar la vida como eje central, con una visión holística que permita superar los límites entre la economía, la sociedad y la cultura (León, M., 2010).

Bajo este enfoque se plantean incorporar los postulados feministas de forma articulada con los del Buen Vivir, para que la economía reconozca el cuidado de la vida y se base en cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad (Acosta, 2015). Dicho planteamiento retoma la idea de la crianza mutua, de la pertenencia del ser humano a la naturaleza, con otra forma de percibir y vivir el mundo (Ruiseco, 2009); así como una ética de defensa de la vida, que permita superar las desigualdades y las injusticias, desde una visión holística de los derechos (Acosta, 2010a). Así, se insiste en que el Buen Vivir requiere establecer un nuevo pacto social para desmercantilizar la vida, reconocer la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza y asumir un compromiso con las generaciones futuras, como parte de la consciencia sobre el cuidado de la vida (León, M., 2008; Dávalos, 2008; Acosta, 2010b y 2015; Gudynas 2009a y 2011).

Así mismo, es fundamental construir un Buen Vivir que, si bien propone otra visión de la naturaleza, no desconozca los avances de la ciencia y de la tecnología, sino que los incorpore en el nuevo pacto social en el que se reconozca nuestra pertenencia a la tierra y que utilice las herramientas de la modernidad para hacer viable la existencia del futuro para la humanidad (Dávalos, 2011). Para ello, se plantea la urgencia de cambiar los patrones tecnológicos basados en la industrialización, para recuperar y generar tecnologías limpias y armoniosas con la naturaleza (Acosta, 2015).

De esta manera, asumir el Buen Vivir no significa retroceder al pasado, sino revisar los errores cometidos y elegir los avances del presente, para diseñar un futuro en el que primen los aspectos esenciales que conforman una Vida en Plenitud y en el que se garanticen los derechos humanos fundamentales, como el acceso a los bienes comunes (agua, aire y tierra limpios).

b. Consideración de las relaciones comunitarias

Del Buen Vivir se recoge la idea de aplicar otra ética, que permita reconceptualizar a la naturaleza y a los seres humanos, para dejar de considerarlos como recursos para generar riqueza (capital natural y capital humano), y que reconozca la existencia de distintas comunidades (no solo humanas, sino incluye a la natural), desde una visión más amplia de la vida. Desde esta perspectiva, se reivindican los saberes y las resistencias locales como luchas ontológicas que interpelan las divisiones entre la comunidad y el individuo, ellos y nosotros,

naturaleza y cultura, del orden liberal y de la modernidad; a la vez que pugna por hacer visible la existencia de otros pluriversos⁹ (Escobar, 2012) o distintos buenos convivires (Albó, 2009).

En términos generales, los autores del posdesarrollo destacan los planteamientos del Buen Vivir que implican la ruptura con conceptos hegemónicos que rigen el modelo de vida para el ser humano desde la economía, como el predominio de la lógica del mercado, el consumo, el individualismo y la propiedad privada; frente a visiones comunitarias y tradicionales con otros enfoques colectivos (Escobar, 2012).

En este sentido se propone la reorganización de la economía para construir una basada en principios de la solidaridad, responsabilidad, integralidad y sustentabilidad; y que recoja los postulados de Buen Vivir ancestral de reciprocidad, complementariedad, relacionalidad y correspondencia (Acosta, 2015). Esto implica otro tipo de relaciones de producción, de intercambio, consumo, cooperación, acumulación y distribución del ingreso y la riqueza, así como cambiar la centralidad del crecimiento como el eje de la economía (Acosta, 2015); de manera que permita pasar de un enfoque individual a uno comunitario y se subordine la economía al Buen Vivir.

Para subordinar los objetivos económicos y las leyes del mercado a las del funcionamiento de la naturaleza y recuperar las bases comunitarias de la reciprocidad y la solidaridad; retomando prácticas tradicionales como el intercambio de dones y servicio y recuperando la articulación armónica entre la ciudad y el campo (Albó, 2009; Acosta, 2015). Como paradigma poscapitalista, la concreción del Buen Vivir implica construir e impulsar “otras economías”, como un término que de forma genérica se refiere a las economías solidarias, indígenas, etcétera, que funcionan con otros parámetros distintos al de la acumulación capitalista y extractivista (Farah y Vasapollo, 2011).

Así, se ubican algunas afinidades entre el Buen Vivir y el bien común¹⁰, que se debaten con especial interés en el mundo desarrollado (Belotti, 2014) y que plantean el debate en torno a la

⁹ Se refiere a la pluralidad de universos como el reconocimiento de diferentes modos de interpretar y organizar la vida. Escobar plantea el concepto de pluriverso en el contexto del fin de la hegemonía de los preceptos universales instalados con la modernidad y el sistema conformado desde la conquista de América. La entiende también como parte del *pachakuti* o la transición hacia otros modelos de sociedad (Escobar, 2012).

¹⁰ Para profundizar en los aportes de la economía del bien común se tienen los trabajos de Daly y Cobb (1993), *Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*; Chomsky y Barsamian (2002), *El bien común*; Mattei (2010 y 2011), *Beni comuni. Un manifesto* y *La nozione del commune*; y Felber (2012), *La economía del bien común*.

defensa de los bienes comunes de la humanidad, como el agua, ante la privatización neoliberal y la destrucción de la naturaleza (Houtart, 2012; Delgado, 2014); cuya gestión implica la participación y el ejercicio de la soberanía sobre los recursos naturales (Mattei, 2010). También se encuentran puntos en común con las propuestas orientadas a superar el crecimiento económico y la explotación de la naturaleza, con el decrecimiento planificado del extractivismo en los países proveedores de materias primas y del consumo en el mundo desarrollado, con el cambio de patrones tecnológicos limpios y sostenibles, participación de la sociedad en la provisión de servicios sociales (Acosta, 2015).

En este contexto, se proponen otras formas de organización de la producción y de la propiedad (organizaciones comunitarias, asociaciones, empresas autogestionarias) (Acosta, 2015), se recuperan los postulados del cooperativismo (Endara, S. 2011) y se retoman las prácticas que no requieren de dinero y que consideran el valor de los bienes, servicios y el tiempo, más allá del enfoque mercantil. Además se plantea la necesidad de indagar en las prácticas tradicionales y locales que pueden ser referente para la construcción de alternativas desde lo local hacia lo global, privilegiando el intercambio local (mercados locales, sostenibles, de proximidad) (Acosta, 2015). Así el Buen Vivir enlaza con la propuesta de actuar local y pensar global, como alternativa a la globalización y mundialización de la economía (Unceta, 2015).

Desde esta perspectiva se plantea aprovechar lo mejor de los conocimientos tradicionales y de los modernos, para generar una tecnología que contribuya a restaurar los daños causados en la naturaleza, se reubiquen los conceptos de suficiencia (tomar solo lo necesario), eficiencia (por ejemplo, energética), de sostenibilidad y de soberanía alimentaria de la población; además de recuperar los modos de producción como el trabajo colectivo, los sistemas de intercambio como el trueque y revitalizar los mercados locales (Acosta, 2010b). Para ello el Estado debe corregir las deficiencias del mercado, regular las relaciones económicas, garantizar el control social y promover actividades productivas sostenibles (Acosta, 2010b).

Para construir el Buen Vivir es necesario superar los esquemas basados en el pensamiento de siglos pasados para dar el salto al siglo XXI, con el desarrollo y la aplicación de nuevos saberes otros indicadores y herramientas conceptuales que “permitan hacer realidad esa nueva forma de vida equilibrada entre todos los individuos y las colectividades, con la sociedad y con la naturaleza” (Acosta, 2010b: 8). Puesto que el Buen Vivir propone retomar la centralidad de la vida como respuesta al reduccionismo de la economía, es necesario reconceptualizar ideas como la calidad de vida y del bienestar, generando otros indicadores que consideren una visión

más amplia de la felicidad, que trascienda la mera posesión de bienes materiales y considere otros aspectos como la espiritualidad y las emociones (Acosta, 2008a; León, M., 2008; Gudynas, 2011).

En este marco se ubican aportes al debate en torno a cómo medir el Vivir Bien, con las reflexiones de Albó (2011), y a la necesidad de construir indicadores del Buen Vivir que incorporen otros enfoques para la sistematización de índices alternativos de desarrollo, con el trabajo de Phélan, Levy y Guillén (2012) y de la experiencia Pydlos¹¹ en Ecuador, o desde la visión de restauración ambiental basada en la experiencia en comunidades locales de Maldonado (2013).

c. Consideración del territorio y la plurinacionalidad

El territorio es el lugar en donde se concretan las resistencias de indígenas, campesinos, afrodescendientes, ecologistas y, en general, los actores sociales que construyen distintos buenos vivires. Es también donde se resignifican las propuestas de Buen Vivir y se construyen distintos Buenos Vivires-Convivires, como una forma práctica de ejercicio de la plurinacionalidad (Albó, 2009; Lang y Mokrani, 2013; Unceta, 2014). En este sentido, se plantea que las propuestas del Buen Vivir deben ser plurales y considerar:

Las limitaciones, las referencias, los valores y los anhelos que afectan al conjunto de los seres humanos, como también aquellos aspectos relativos a cada caso específico y a la historia de cada sociedad y de cada territorio... (Unceta, 2014: 144).

De modo que el territorio se reivindica frente a la globalización y como alternativa para la constitución de un nuevo orden, con un Estado descentralizado y con un mayor poder a lo local (De Sousa, 2009).

Así, para construir el nuevo paradigma es necesario “repensar el Estado desde lo plurinacional e intercultural” (Acosta, 2008a: 3), de manera que se pueda contribuir a la descolonización del pensamiento y al abandono de las racionalidades de dominación, con la inclusión a la diversidad, el encuentro y diálogo de saberes (Gudynas, 2011: Acosta, 2010c). La plurinacionalidad es la concreción de la diversidad, desde el reconocimiento de la “profunda heterogeneidad histórico-estructural existente al interior de estos territorios nacionales” (Lang y Mokrani, 2013).

¹¹ El Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos) cuenta con diversos trabajos en torno al Buen Vivir, entre los que destacan los aportes de Alejandro Guillén sobre la construcción de indicadores y formas alternativas de medir el bienestar.

La idea de construir Estados Plurinacionales se propone como alternativa que permita reconocer la diversidad de pueblos y naciones que históricamente han sido excluidos de los Estados Nación (Quijano, 2011; Acosta, 2009), lo cual implica la refundación de los viejos modelos de la modernidad eurocentrista, hacia los nuevos poscoloniales que reconozcan la existencia de distintos sistemas organizativos y de justicia, a través del pluralismo jurídico (De Sousa, 2009) y la pluralidad de derechos (Walsh, 2009a).

Superar el orden uniforme del Estado Nación, con instituciones y estructuras nacionales excluyentes que desconocen la interculturalidad de las sociedades en un contexto en el que aumenta la necesidad de reconocer las identidades, como parte de nuevas dinámicas que apuntan a la reconfiguración de los Estados, con procesos democráticos como los realizados en Bélgica, Canadá o Nueva Zelanda (Walsh, 2009b; Quijano, 2011.)

Así, la “plurinacionalidad” es mucho más que el reconocimiento de la diversidad de pueblos y nacionalidades, pues implica incorporar las diferentes perspectivas de la sociedad y la naturaleza; resignificando conceptos como el de soberanía nacional para ampliarlo a la patrimonial (por ejemplo, para reconocer el cuidado de la naturaleza de las comunidades indígenas y afrodescendientes)

Desde la descolonialidad se propone reformular la democracia, la participación y la soberanía, con una reorganización del Estado que permita la concreción de los referentes ético normativos del nuevo pacto social (Quijano, 2011). En esta perspectiva se recuperan valores como la reciprocidad y la solidaridad, el enfoque de derechos como la libertad, la paz y los de la naturaleza; así como el reconocimiento de la diversidad e interculturalidad; de la equidad en clave de género, étnica, económica, social, generacional, regional, entre otros (Acosta, 2010b).

3.2.3 Principales autores del post desarrollo y el Buen Vivir

La interpretación del Buen Vivir desde el posdesarrollo y su inserción en los debates sobre el desarrollo y en la academia, han sido posibles gracias al trabajo de intelectuales que, a partir de 2008, se interesaron en su construcción teórica y política. Ello se ha plasmado en múltiples publicaciones y participaciones en seminarios que han dado origen a una variada corriente de reflexión posdesarrollista reflejada en los más de 260 textos identificados durante el periodo de elaboración de esta tesis. No obstante, se destacan algunos autores que desde la emergencia del Buen Vivir (2008) han estudiado sistemáticamente los contenidos de esta propuesta desde el análisis del posdesarrollo, como se señala en la Tabla 3.4.

Tabla 3.4 Autores del posdesarrollo y el Buen Vivir

Autor	Publicación
Alberto Acosta , ecuatoriano. Economista, político, ecologista y académico, fue presidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi.	<i>El Buen Vivir, una oportunidad por construir</i> (2008); <i>El Buen Vivir, una utopía por (re)construir</i> (2010); <i>El Buen Vivir en el camino del posdesarrollo</i> (2010); <i>Una lectura desde la Constitución de Montecristi</i> (2010); <i>Riesgos y amenazas para el Buen Vivir</i> (2011); <i>El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos</i> (2013).
Gustavo Esteva , mexicano. Economista, escritor vinculado con los movimientos sociales, fundó la Universidad de la Tierra.	<i>Más allá del desarrollo: la buena vida</i> (2009); <i>La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa</i> (2011).
Eduardo Gudynas , uruguayo. Ecologista, académico, vinculado al Secretario Ejecutivo del Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes).	<i>La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador</i> (2009); <i>La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico</i> (2009); <i>Buen Vivir: un necesario relanzamiento</i> (2010); <i>Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo</i> (2011); <i>Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi</i> (2011); <i>El desarrollo rural en tiempos de crítica: posdesarrollo y Buen Vivir</i> (2012); <i>El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo</i> (2013); <i>El posdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa</i> (2014).
Magdalena León , ecuatoriana. Economista, académica, feminista, de la Red Mujeres Transformando la Economía.	<i>Después del “desarrollo”: “el Buen Vivir” y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina</i> (2008); <i>“Bien Vivir” para redistribuir el poder global</i> (2010); <i>El ‘Buen Vivir’: objetivo y camino para otro modelo</i> (2010).
Raúl Prada , boliviano. Sociólogo exconstituyente. Docente de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), del colectivo pensamiento y comuna.	<i>La revolución mundial del vivir bien</i> (2010), <i>El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico</i> (2011); <i>Horizontes del vivir bien</i> (2012).
Aníbal Quijano , peruano. Sociólogo, autor del pensamiento poscolonial.	<i>“Bien Vivir” para redistribuir el poder global</i> (2010); <i>Bien vivir entre el desarrollo y la descolonialidad del poder</i> (2011).
Arturo Escobar , colombiano. Antropólogo académico, investigador en ecología política, antropología del desarrollo y movimientos sociales.	<i>La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto de Buen Vivir; Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia</i> (2005); <i>El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?</i> (2000).

Fuente: elaboración propia con base en Lang y Mokrani (2013) y *blogs* de los autores ((Eduardo Gudynas y Gustavo Esteva), y páginas web de las universidades de Guadalajara (México), del País Vasco y Valencia (España), del Norte de Carolina (Estados Unidos), San Marcos (Perú) y la Flacso (Ecuador).

Entre los autores andinos se encuentran los ecuatorianos Alberto Acosta (2008, 2010, 2011 y 2013), Pablo Dávalos (2008 y 2011) y Magdalena León (2008 y 2010); y el boliviano Raúl Prada (2010, 2011 y 2012), quienes aportan sus puntos de vista desde enfoques económicos, políticos, feministas y contrahegemónicos, así como desde la experiencia directa en la construcción política, teórica y práctica del concepto.

De igual modo, autores de otros lugares del continente y del mundo han puesto su atención en la construcción del Buen Vivir, desde diversas perspectivas como la ecologista de Eduardo Gudynas (con aportes anuales desde 2009 hasta la actualidad); la intercultural de Gloria

Caudillo (2010 y 2012); la decolonial de Aníbal Quijano (2010 y 2011); la de los movimientos sociales y activismos de Gustavo Esteva (2009 y 2011) y de Arturo Escobar (2013) (Tabla 3.5). Así mismo otros autores analizan el Buen Vivir desde la búsqueda de alternativas intermedias entre el posdesarrollo y el desarrollo alternativo, como José María Tortosa (2009, 2010 y 2011) y Koldo Unceta (2011, 2013, 2014 y 2015), entre otros.

Caben destacar asimismo las confluencias entre algunos de estos autores (Acosta y Gudynas) con análisis en torno al Buen Vivir para construcción de alternativas (2008), su relación con la disolución de la idea del progreso (2011) y la renovación de la crítica al desarrollo (2011). Así mismo en el estudio del Buen Vivir en Ecuador, se encuentran textos conjuntos de Acosta con autoras del ecofeminismo, como Esperanza Martínez, activista fundadora de Acción Ecológica (2009); Elizabeth Bravo, del Instituto de Estudios Ecologistas; y la Premio Nobel Alternativo (1993), Vandana Shiva, con una obra sobre los derechos de la naturaleza (2012).

Las preocupaciones sobre el papel de las mujeres en la construcción de una Vida Plena también se encuentran en el ecofeminismo europeo; por ejemplo, con el trabajo de Amaia Pérez Orozco (2014), sobre el Buen Vivir como referencia para retomar las propuestas “subversivas ecofeministas” de darle centralidad a la vida en la economía y definir qué tipo de vida merece la pena ser vivida, en el contexto de las construcciones alternativas del decrecimiento y del activismo español después de la crisis de 2008 y de las movilizaciones del 15M.

En este sentido, la emergencia del Buen Vivir como alternativa ha generado una oleada de análisis que, desde distintas perspectivas aportan a la construcción de nuevos discursos y a la visibilización de otras epistemologías. En este contexto se pueden identificar a algunos de los autores que se aproximan al Buen Vivir como alternativa a la crisis civilizatoria (Lander, 2010), desde la necesidad de repensar el desarrollo (Svampa, 2012), considerado como un nuevo paradigma (Guillemot, 2004), o que ofrece una salida del sistema-mundo capitalista (Autrey, 2011). También se aborda desde una perspectiva intercultural y decolonial (en: Walsh, 2009a y 2009b; Ávila, A., 2012; Marañón, 2014), con enfoques relacionados con la cultura, la economía, el cooperativismo y el poscrecimiento (Endara, S., 2011 y 2014) y con el análisis de la plurinacionalidad y su viabilidad, en el caso del gobierno ecuatoriano (García Álvarez, 2014).

En este auge de análisis y textos sobre el Buen Vivir desde de múltiples y diversas miradas se tienen recopilaciones como las del pensamiento indigenista del *sumak kawsay* (Hidalgo-

Capitán, Guillén y Deleg Guazha, 2014) y las formulaciones como paradigma no capitalista (Farah y Vasapollo, 2011), entre otras sistematizaciones.

Por otra parte, también se encuentran autores emergentes en el estudio del Buen Vivir que aportan otros enfoques de la ciencia occidental, como el cuántico y el holístico. Entre ellos se tiene al suizo Josef Estermann que brinda una visión intercultural, “ecosófica” y utópica (2012 y 2013); el colombiano Omar F. Giraldo, con la búsqueda de alternativas para una “era de supervivencia” (2013); y el alemán Jörg Elbers, con una aproximación desde la ciencia holística (2013).

3.2.4 Presencia del Buen Vivir en los movimientos sociales

Tiene interés señalar asimismo la creciente incidencia, que a lo largo de la última década, ha tenido la noción de Buen Vivir en distintos debates y aproximaciones críticas hacia el modelo de desarrollo realizada por organizaciones y movimientos sociales de distinta naturaleza.

Así por ejemplo, desde el feminismo comunitario¹² se encuentran interesantes aportes al Buen Vivir –desde la mirada de mujeres indígenas, como Lorena Cabnal, del pueblo *maya* (2010 y 2012) o los aportes de las *aymaras* Julieta Paredes (2010 y 2014) y de Adriana Guzmán (2014)–, quienes reivindican la participación de las mujeres en la construcción de alternativas y en la resistencia, pero con un enfoque de la comunidad que trasciende el individualismo de la modernidad. Es preciso citar también los debates y los diálogos entre la diversidad de líderes indígenas y feministas en torno al Buen Vivir, promovidos por la Articulación Feminista Marcosur, en contextos como el Foro Social Mundial (AFM, 2010a y 2010b); y las reflexiones de Irene León (2010), sobre la tierra, el *sumak kawsay* y las mujeres.

Por otra parte, cabe señalar la proliferación de seminarios, jornadas y encuentros orientados a debatir sobre el Buen Vivir o sobre diversos conceptos de dicho enfoque, los cuales han tenido lugar durante los últimos años no solo en América Latina sino también en otros lugares del mundo¹³. También desde la Teología de la Liberación se ha reflexionado sobre el Buen Vivir,

¹² El Feminismo comunitario se remite a la lucha ancestral de las mujeres indígenas por la descolonización, contra el patriarcado de todo tipo, reivindican a la comunidad como una propuesta decolonial, basada en una episteme que se diferencia del feminismo occidental y de los conceptos de género al considerar que la búsqueda de los derechos individuales (hombres y mujeres) reproducen enfoques coloniales. Así reivindican la memoria de las mujeres indígenas, en especial las *aymaras* en Bolivia que aportan al Vivir Bien desde la recuperación de la vida en la comunidad, la capacidad de auto organización y retomar la identidad. Representan este enfoque Adriana Guzmán y Julieta Paredes, de *Mujeres Creando Comunidad* (Guzmán & Paredes, 2014).

¹³ Es el caso de los seminarios sobre “Tramas y Mingas para el Buen Vivir”¹³, que se vienen celebrando en Colombia desde 2012, y en los que también se debate sobre cambios en el concepto del desarrollo, desde una

desde la lucha de los pueblos “amerindios” de Latinoamérica, en su búsqueda de la vida en armonía con la naturaleza y del disfrute de la dimensión espiritual del ser humano, con la reciente inclusión del tema en el II Congreso Continental de Teología¹⁴ (octubre de 2015) y con las alusiones al Buen Vivir efectuadas por figuras emblemáticas como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. En otros ámbitos también se encuentran reflexiones sobre el Buen Vivir como alternativa emancipadora, por ejemplo con conferencias de indígenas, como Nina Pacari, en espacios creados por las Misiones Diocesanas en el País Vasco¹⁵. Desde la lucha liberadora es relevante la incorporación del Buen Vivir en las búsquedas de la educación popular en Latinoamérica, como una alternativa en construcción (Mejía, M. R., 2012), necesaria en el nuevo contrato social educativo (Zambrano, 2012) y relevante para los movimientos sociales de la región (CEAAL, 2010).

La diversidad de planteamientos en torno al Buen Vivir se refleja también en su relación con los temas rurales, como la agricultura familiar y soberanía alimentaria en Guatemala (Caballeros, 2013) y también urbanos, como las construcciones para el Buen Vivir en la ciudad, del Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático en Lima (2012); así como su aplicación en la búsqueda de la salud y la armonía entre la humanidad y la Madre Tierra (Quizhpe y Calle, 2014).

Se señala finalmente que esta eclosión de estudios sobre el Buen Vivir ha estado acompañada por el trabajo de instituciones que se han interesado por su conceptualización e incluso por su incorporación como principio organizativo. Entre ellas se destacan las organizaciones no gubernamentales que venían estudiando el tema, desde los planteamientos y la práctica de las comunidades indígenas, como el Cipca en Bolivia, el Pratec en Perú; y otras de carácter académico, que incorporan el concepto en sus líneas de investigación, como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), y el Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos), de la Universidad de Cuenca, en Ecuador.

perspectiva local y comunitaria; o de las realizadas desde 2011 en el País Vasco en torno al Decrecimiento y Buen Vivir, con la coordinación de activistas de Desazkundera (decrecimiento en vasco) y diversas ONG (Desazkundera Gasteiz, Jornadas y encuentros. Decrecimiento y Buen Vivir, Bilbao, de 2011 a 2014).

¹⁴ En la declaración final del reciente Congreso de Teología se hace la siguiente referencia “...en esta sabiduría sagrada los pueblos originarios nos enseñan su relación con la naturaleza y nos proponen nuevos modelos humanos y sociales para lograr el ‘buen vivir’”. (II Congreso de Teología, Belo Horizonte-Brasil, octubre de 2015).

¹⁵ Conferencias de Nina Pacari, en Bilbao y en Vitoria Gasteiz, Campaña de Misiones Diocesanas. El 12 de marzo de 2013.

3.2.5 Síntesis sobre el Buen Vivir en clave “posdesarrollista”

La relación del Buen Vivir con las corrientes posdesarrollistas hunde sus raíces en la crítica del modelo de desarrollo vigente, la consideración de sus fundamentos intrínsecamente perversos, y la caracterización del mismo como maldesarrollo (Tortosa, 2011; Unceta, 2014), es decir, como modelo generador de mal vivir.

Para la conceptualización del Buen Vivir se acude también a la idea del bienestar que se reduce a la posesión material, lo que remite a los cuestionamientos ya planteados por el economista chileno Manfred Max Neef en sus reflexiones sobre el desarrollo a escala humana y sus propuestas de indicadores para valorar aspectos cualitativos del ser, tener, hacer y estar (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 2001).

Tabla 3.5 Diferencias entre mal vivir y Buen Vivir

Dimensiones	Mal vivir	El Buen Vivir del posdesarrollo
Naturaleza	Contaminación, aislamiento, devastación, sobreexplotación, destrucción, catástrofes, valor mercantil.	Relación armónica, pertenencia a la naturaleza, comunión y unidad con ella, trato cuidadoso, tomar lo suficiente, valor de la vida.
Ser humano	Individual, separación (mente, cuerpo, espíritu, emociones), alienado, enajenado, estresado, valor del dinero (tener).	Consciente (espíritu, mente, cuerpo, emociones), sano, bien alimentado, en comunidad, viviendo al ritmo natural, ética.
Sociedad	Competitiva, insegura, inequitativa, desigual, culturalmente homogénea, indiferente, consumista, excluyente, injusta	Comunitaria, segura, igualitaria, heterogénea, diversa, intercultural, plural, control social, solidaria, colaborativa, recíproca, incluyente, justicia social.
Economía	Concentradora, capitalista, explotadora, propiedad privada, productivista, eficiencia, trabajo precario.	Solidaria, redistributiva, comunitaria, distintos tipos de propiedad (ejemplo, cooperativa, mixta), bien común, gozo del trabajo.
Estado	Nacional, desregulado, representativo vertical, al servicio del mercado, poder del capital (dinero), justicia liberal (derechos individuales).	Plurinacional, redistributivo, regulador, participativo horizontal, defensa de lo público, control social, justicia plural (derechos naturaleza).

Fuente: elaboración propia con base en Tortosa (2011), Unceta (2014), Quijano (2011) y Houtart (2011).

El Buen Vivir se presenta en definitiva como una propuesta que va más allá de la idea de calidad de vida o del bienestar occidental que implica tener, consumir y acumular riqueza, sin considerar los límites de la naturaleza (Gudynas, 2011); también significa trascender el concepto de Vivir Mejor a costa del malestar de otros, sin considerar los efectos del modo de vida de las sociedades y sus implicaciones sobre el planeta y el conjunto de la humanidad (Acosta, 2010c). Además implica transitar hacia otro modelo de vida que reconozca y posibilite el ejercicio de un espectro más amplio de derechos (como los de la naturaleza), para la transformación de la economía de mercado en una solidaria, así como la construcción de una

sociedad democrática y participativa, donde primen las decisiones colectivas y se ejerza el control social (Acosta, 2008a).

En términos generales, el Buen Vivir propone la ruptura con conceptos hegemónicos, como por ejemplo el énfasis de lo privado respecto a lo público, retomando valores del bien común (Houtart, 2011; Belotti, 2014) y del reconocimiento de la diversidad e interculturalidad (Walsh, 2009a y 2009b; Caudillo, 2012). Según Acosta plantea la equidad en clave de género, étnica, económica, social, generacional, regional, etcétera; propone valores como la reciprocidad y la solidaridad; y derechos como la libertad, la paz y los de la naturaleza (Acosta, 2010a y 2010b).

3.3 El Buen Vivir desde el neodesarrollismo

La preocupación por el desarrollo –y las consiguientes propuestas desarrollistas– han sido una constante en América Latina desde mediados del siglo XX. Ello tiene que ver con la constatación de las limitaciones propias del modelo primario exportador que se había impuesto en la región desde el siglo XIX, coincidiendo con los procesos de Independencia y la creación de las Repúblicas y de los Estados Nacionales. Durante todo este tiempo han sido diversas las propuestas que se han ido configurando con el denominador común de la noción de progreso, las cuales irían concretándose en distintos modelos de desarrollo (Tabla 3.6).

Tabla 3.6 Principales modelos de desarrollo en América Latina durante el sigloXX

Modelo Primario Exportador MPE	Industrialización por Sustitución de Importaciones	Modelo Neoliberal
Extracción de materias primas (agrícola y minero), basado en el latifundismo, gamonalismo y clientelismo como el eje del poder político. Modelo concentrador de la tierra y del ingreso, bases de la exclusión de amplios sectores sociales. Sistema productivo dual: élites exportadoras y modernas; sector agropecuario atrasado. Estado Nación articulado al sistema internacional como periféricos y exportadores.	Gobiernos Nacional Populistas. Estado planificador y regulador de la economía, con políticas proteccionistas e impulso a los proyectos nacionales de desarrollo. Inclinación por el nacionalismo económico, auge modernizador, endeudamiento externo. Su fracaso se refleja el aumento de la deuda externa, de la pobreza y la desigualdad (década pérdida de los años 1980).	Refinanciación de la deuda, inherencia del FMI y el BM, aplicación de las recetas del Consenso de Washington y los ajustes estructurales (reducción de los servicios sociales, privatizaciones, prioridad del pago de la deuda). Apertura económica, el endeudamiento externo y la distorsión del crecimiento económico. Se debilita a los Estados nacionales, se incrementa la corrupción, la ingobernabilidad y la desigualdad.

Fuente: elaboración propia con base en Girón (2006), Wallerstein (2003) y Vilas (2005).

Con el comienzo del siglo XX surgen los discursos de las izquierdas en la región, emergiendo los precursores del pensamiento crítico latinoamericano, quienes sientan las bases de la lucha revolucionaria y de la posterior articulación con los movimientos estudiantiles, de obreros, campesinos y el apoyo a la creación de organizaciones indígenas. Todo ello estuvo a su vez relacionado con la crítica a los impactos negativos del modelo exportador, por el despojo de la

tierra a indígenas campesinos, la concentración de la propiedad y del ingreso, la exclusión, la pobreza y la construcción de un poder gamonalista y clientelista.

En este contexto emergen los gobiernos nacionalistas populares, con planteamientos modernizadores y desarrollistas, que a través de la aplicación de las ideas de la Cepal, proponen el modelo de industrialización por la sustitución de importaciones (ISI), como alternativa para superar la dependencia del centro y salir de la condición de periferia de los países considerados subdesarrollados. Sin embargo, el modelo fracasa por el endeudamiento externo, mientras las dictaduras abren un ciclo que encamina la aplicación de las recetas neoliberales como el rumbo para la consecución del anhelado desarrollo de la región.

En la década de 1990 se reactiva la protesta social que abre el camino para que, a inicios del siglo XXI, los gobiernos de Latinoamérica den un giro hacia la izquierda que reconfigura escenario político regional (Mapa 3.1). En este contexto surgen los gobiernos de la “nueva izquierda latinoamericana”, que anuncian el fin de la era neoliberal y el inicio de una posneoliberal, y son conocidos como “progresistas”; aunque con distintas tendencias, se identifican dos vertientes políticas: una conciliadora, realista o social reformista y la otra populista, radical o revolucionaria.

Mapa 3.1 Giro a la izquierda en Latinoamérica en 2008



Fuente: Agencia Francesa de Prensa (2008).

Los gobiernos social reformistas surgen como una versión actualizada de las ideas y los programas de la izquierda democrática latinoamericana que, inspirados en los ideales universales del socialismo democrático, proponen avanzar en forma reformista y gradual en el cambio de modelo para el posneoliberalismo. Bajo este discurso se ubican los gobiernos de Argentina (Néstor y Cristina Kirchner), Brasil (Lula Da Silva y Dilma Rousseff, del Partido de

los Trabajadores), Chile (Michelle Bachelet, de la Concertación de Partidos por la Democracia) y Uruguay (Tabaré Vázquez y José Pepe Mujica del Frente Amplio) (Boersner, 2005); además de Fernando Lugo, en Paraguay (2008-2012), quien fue destituido tras un golpe de Estado “político”.

Por su parte, los gobiernos populistas caudillistas construyen un discurso de izquierda radical, pero con contradicciones fuertes en la práctica, con propuestas que oscilan entre las iniciativas social-transformadoras y otras más próximas a las propuestas de corte neoliberal presentes en otros países de la región. Además, plantean el enfrentamiento desde una perspectiva norte-sur e impulsan una visión regional contra hegemónica ante los Estados Unidos, con propuestas de integración regional alternativas como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA). En esta tendencia se encuentran el gobierno bolivariano de Venezuela (con Hugo Chávez y Nicolás Maduro), de la Revolución Ciudadana en Ecuador (Rafael Correa) y del movimiento al socialismo en Bolivia (Evo Morales) (Boersner, 2005).

En este sentido tanto los gobiernos social reformistas, como los revolucionarios caudillistas, anuncian la construcción de espacios contra hegemónicos, con la creación del Consejo Suramericano de Naciones (2004), la Unión Suramericana de Naciones (Unasur) y la ALBA; además rompen con la Banca Multilateral (FMI y el BM). En 2005 se concreta la ruptura contra hegemónica frente a los Estados Unidos, con la derrota del Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), mediante el rechazo en bloque de los presidentes de los gobiernos progresistas en la IV Cumbre de las Américas (celebrada en noviembre de 2005, en Mar del Plata, Argentina), de manera que se marca un hito en la historia latinoamericana, a la vez que cobra impulso el nuevo enfoque soberano de la integración regional.

Así se abre un periodo de búsqueda de alternativas, siendo los gobiernos de Ecuador y Bolivia los que acogen en sus discursos renovadores al Buen Vivir-Vivir Bien, articulado a propuestas del socialismo del siglo XXI, con sendos procesos constitucionales que pretenden sentar las bases para la refundación del país y el cambio de la matriz productiva. Dichos gobiernos construyen una interpretación socialista del Buen Vivir-Vivir Bien, que se extiende a Venezuela, con la adopción de la “cédula del Vivir Bien”, como una tarjeta de crédito a tasas de interés solidario y una innovación de las propuestas sociales del gobierno bolivariano; también se incorpora en las propuestas del gobierno de izquierda del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMNL) en El Salvador, a través del “Plan Nacional para el Desarrollo y el Buen Vivir, 2014-2019. *El Salvador debe seguir adelante*”.

Pasada la primera década del siglo XXI, se observan nuevos giros en los gobiernos progresistas de Latinoamérica, con la emergencia de conceptos aún en construcción y con discursos que distan de la práctica, lo que plantea retos para la definición y análisis de las actuales tendencias en la región. Por ejemplo, paulatinamente se pierden las fronteras entre las dos vertientes de la nueva izquierda iniciales (la conciliadora, la realista o social reformista y la otra populista, radical o revolucionaria), en un discurso común que opta por “la idea de progreso como elemento central para organizar el desarrollo, la economía y la apropiación de la Naturaleza” (Gudynas, 2013). En general, aplican modelos que apuestan por el crecimiento económico basado en las exportaciones de materias primas –de hecho, se benefician de los altos precios del petróleo–, por la atracción de inversión extranjera, la ampliación del consumo popular y algunas medidas compensatorias (redistributivas) para los sectores más pobres (Gudynas, 2015).

Como lo señala Gudynas, de la misma manera que se unen en un discurso común respecto al desarrollo, los gobiernos progresistas se distancian de los movimientos sociales, en particular de la izquierda clásica, y pese a que sustentan sus propuestas iniciales, en la actualidad los confrontan y señalan como obstáculos para el progreso. Además, se alejan de sus postulados fundacionales sobre la lucha contra la corrupción y la profundización de la democracia participativa, con el recorte de derechos y la criminalización de la protesta social, y se caracterizan por ser regímenes hiperpresidencialistas (Gudynas, 2013 y 2015).

A diferencia de los movimientos sociales e incluso de la izquierda clásica, son pragmáticos respecto a la defensa de la naturaleza y de los temas ambientales, tienen tensiones con los sectores críticos (indígenas, ecologistas, defensores los derechos humanos, medios de comunicación, etcétera), y presionan a las organizaciones que los cuestionan; por ejemplo con la eliminación de licencias de funcionamiento, la promoción de divisiones internas y la expulsión del país, en el caso de ONG internacionales (caso de la ONG danesa Ibis expulsada el 20 de diciembre de 2013 de Bolivia).

En Bolivia y Ecuador estos planteamientos se solapan con el uso discursivo del Buen Vivir-Vivir Bien, aunque en la práctica se adopten medidas opuestas a sus principios; por ejemplo, al liberalizar el extractivismo primario exportador, promover el consumismo, perseguir a las ONG y a los movimientos sociales –con descalificaciones y violaciones a sus derechos de expresión y de protesta–, mientras a los indígenas se les invaden sus territorios (Gudynas, 2013). Así las posiciones de estos gobiernos, a la vez que se han ido diferenciando más respecto

a la izquierda tradicional, se van alejando de las propuestas que inicialmente convocan la transición hacia otro modelo de desarrollo para la región.

3.3.1 El nuevo desarrollismo latinoamericano del siglo XXI

El surgimiento del neodesarrollismo y sus “nuevas” propuestas para la fase posneoliberal en Latinoamérica, tiene su expresión tanto en el plano intelectual y académico, como en las políticas aplicadas por los gobiernos progresistas reformistas de Argentina y Brasil, y de los populistas de Bolivia, Ecuador y Venezuela; además de los gobiernos conservadores neoliberales de Colombia, México y Perú (Katz, 2014; Svampa, 2012). Bajo esta perspectiva, existe una convivencia entre los gobiernos progresistas –que buscaban superar el modelo neoliberal, con un renovado lenguaje político que proclamaba nuevos estilos de intervención del Estado sobre la sociedad y con políticas económicas heterodoxas–, y los gobiernos conservadores que mantienen el carácter neoliberal y sus políticas económicas ortodoxas (Svampa, 2012: 4). Ejemplo de dicha coexistencia es la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (Iirsa), como un programa consensuado por los presidentes de doce países de la región, en el que desaparecen las diferencias ideológicas entre las derechas e izquierdas, al establecer objetivos comunes para el desarrollo basado en la extracción y exportación de materias primas, de manera que se facilita salida hacia sus puertos de destino (Svampa, 2012).

En este contexto se ubican los planteamientos neodesarrollistas de Bresser-Pereira, según el cual, el nuevo desarrollismo requiere de un Estado Nación fuerte, moderno y unido en torno al logro del objetivo común del desarrollo; mientras los objetivos comunes de la libertad y la justicia social, se derivan del desarrollo económico. Sin embargo para otros autores de neodesarrollismo, como Sicsú, De Paula y Michel (2007), es necesario aplicar políticas sociales de redistribución y formación de capital humano (además de laborales).

Pese a la dificultad de definir las tesis centrales de los gobiernos neodesarrollistas, por su diversidad de planteamientos, se pueden destacar los cinco aspectos con los que Katz (2014) caracteriza este nuevo modelo.

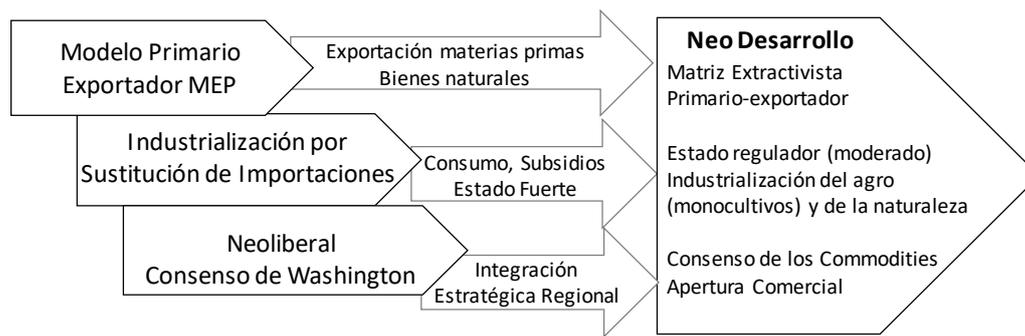
- Apuestan por intensificar la intervención estatal como salida del subdesarrollo, bajo el postulado de que “no hay mercados fuertes sin Estados fuertes”; impulsan un nuevo equilibrio entre matrices “estado-céntricas” y “mercado-céntricas”, con el argumento de una gestión pública eficiente. El Estado se convierte en regulador de las relaciones entre

la sociedad y el mercado, bajo el discurso de la redistribución de la riqueza (cambiando el eje del neoliberalismo de su teoría del goteo, pero no su esencia de acumulación).

- La política económica se convierte en el instrumento central del crecimiento y no solo para la coyuntura. Optan por opciones monetarias, fiscales y cambiarias para reducir la dependencia financiera; alientan la competitividad, con el control del déficit fiscal.
- Retoman la industrialización como propuesta para generar el empleo urbano.
- Promueven la reducción de la brecha tecnológica para incrementar la innovación local, “mediante acuerdos con las empresas transnacionales para lograr una fuerte absorción de conocimientos”, e impulsan una intensa modernización productiva, como alternativa a las “insuficiencias de la vieja industrialización”.
- Imitan el avance exportador del Sudeste Asiático, con subsidios industriales que faciliten la expansión de las ventas manufactureras, y mediante estrategias estatales que “enseñen a competir”; además, advierten ese modelo exigirá moderación salarial, estabilidad social y fuerte compromiso de los trabajadores con la productividad.

En términos generales, los gobiernos neodesarrollistas disimulan con pragmatismo su “favoritismo hacia el capitalismo” y la generación de riqueza basada en el crecimiento y la acumulación, de manera que presentan más continuidades que rupturas con el neoliberalismo (Katz, 2014). De hecho, Bresser-Pereira considera que “las naciones, los Estados-nacionales, capitalismo y desarrollo económico, son fenómenos históricos simultáneos e intrínsecamente relacionados”, y en el contexto de la actual globalización, los Estados Nación son componentes económicos del capitalismo, que compiten al igual que las empresas en los mercados de todo el mundo. Esta visión de nación “implica una solidaridad básica entre sus clases, cuando se trata de competir en el plano internacional” (Bresser-Pereira, 2007: 13).

En este contexto, Bresser-Pereira considera al neodesarrollismo como un “tercer discurso entre el populismo burocrático izquierdista y el liberalismo de la ortodoxia convencional” (Bresser-Pereira, 2007: 7). Se trata de un modelo que surge como alternativa al neoliberalismo sustentado en la aplicación de medidas ortodoxas convencionales (como el Consenso de Washington) y que recoge algunos planteamientos del desarrollismo impulsado con el modelo de sustitución de importaciones en Latinoamérica (décadas 1930 a 1980), al que también cuestiona.

Diagrama 3.5 Modelos de desarrollo en Latinoamérica y confluencias con el neodesarrollismo

Fuente: elaboración propia.

Como se propone en el Diagrama 3.5, el neodesarrollismo retoma elementos de los anteriores modelos de desarrollo aplicados en la región, derivan en una mezcla del desarrollismo cepalino –basado en el crecimiento económico y la centralidad del Estado–, con el primario exportador. Además enfatiza en recuperar el mercado interno, mantener la estabilidad macroeconómica y captar las rentas agrarias o mineras para la inversión y redistribución social desde el Estado; sin considerar los efectos socioambientales ni cuestionar el paradigma de desarrollo (Lamberti, 2010; Katz, 2014).

El pragmatismo neodesarrollista permite fortalecer al Estado para impulsar la exportación de materias primas y de bienes manufacturados de mediano valor agregado, negociar acuerdos comerciales según las pautas de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y sostener un discurso socialista, a la vez que considera al mercado una institución eficiente y capaz de coordinar el sistema económico. Así se entiende que los gobiernos progresistas, que habían anunciado el inicio de un nuevo modelo, lo que realmente construyen es una visión “renovada” del desarrollo, que reinterpreta anteriores propuestas como las cepalinas, para la búsqueda del progreso en la región (Diagrama 3.5).

En general las políticas neodesarrollistas de los gobiernos latinoamericanos son más cercanas a la tecnocracia de la Cepal, que al pensamiento crítico (Katz, 2014); aunque algunos autores del socialismo del siglo XXI los apoyan (por ejemplo, Borón y Harnecker). La afinidad del neodesarrollismo con la tecnocracia de la Cepal se evidencia con la vinculación de autores como el argentino Aldo Ferrer y el brasilero Luiz Carlos Bresser-Pereira; y de economistas como Osvaldo Sunkel, Robert Boyer, Gabriel Palma, Cristóbal Kay, Alejandro Portes, Joao Sicsú, Luiz De Paula, Michel Renaut, José Luis da Costa Oreiro, Ricardo French-Davis y Roberto Frenkel (Bresser-Pereira, 2007; Katz, 2014).

Por otro lado, para el nuevo desarrollismo es esencial fortalecer al Estado nacional, como se impulsa con el modelo de sustitución de importaciones, pero ahora para aplicar políticas económicas que promuevan la disciplina fiscal, el ahorro obligatorio y la inversión en industrias estratégicas; defiendan y garanticen la competencia; y controlen la inflación (Bresser-Pereira, 2007). De manera que se constituye un nacionalismo liberal, social y republicano; con un Estado realista y exportador, que respeta al mercado como una institución eficiente y capaz de coordinar el sistema económico (pero lejos de la fe irracional del neoliberalismo en el mercado) y apuesta por Estado y mercado fuertes, pues no ve contradicciones entre ellos (Bresser-Pereira, 2007; Sicsú, De Paula y Michel, 2007).

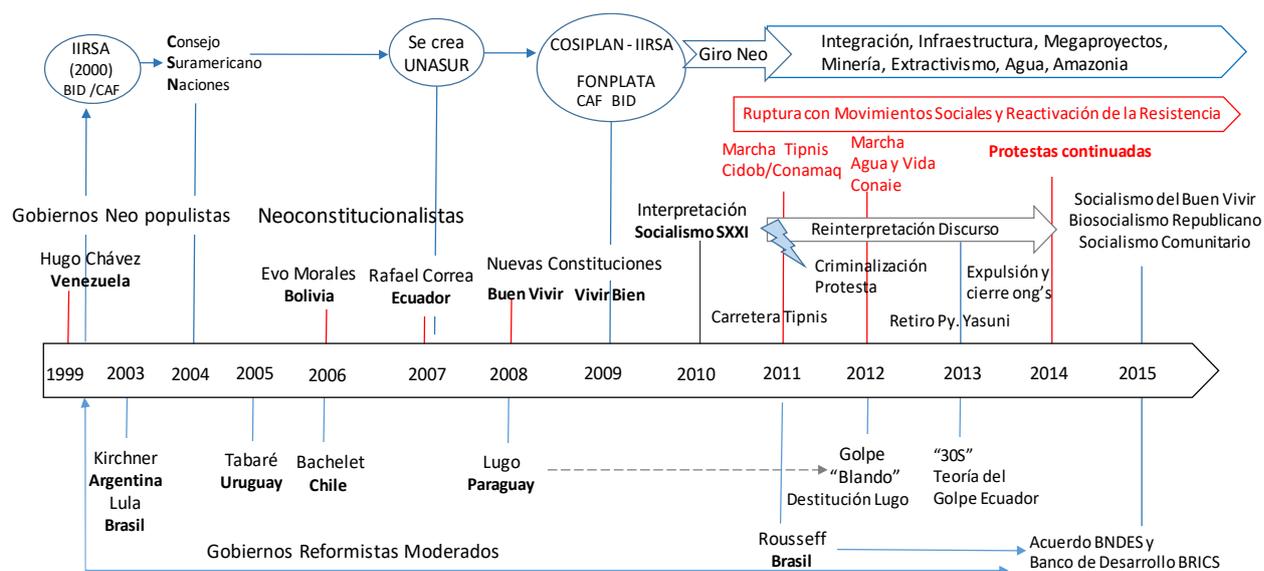
Desde esta perspectiva el neodesarrollismo rechaza las políticas ortodoxas convencionales, cuestiona la hegemonía norteamericana y de instituciones como el Banco Mundial; aunque comparte algunas reformas estructurales neoliberales, pero con matices, como la institucional para fortalecer la capacidad de acción del Estado y la favorecer un mercado laboral más flexible (reforma laboral) pero garantizando la protección para evitar la precariedad (Bresser-Pereira, 2007). En suma, para lograr el desarrollo se requiere de la explotación de las fuerzas del mercado, con tres aspectos esenciales: (1) garantizar la estabilidad macroeconómica, (2) contar con instituciones dinámicas que conforman una estrategia nacional de desarrollo y que fortalezcan al Estado y al mercado, y (3) promueva el ahorro interno, la inversión y la innovación empresarial.

Según Svampa, con el neodesarrollismo en Latinoamérica se pasa del “Consenso de Washington, asentado sobre la valorización financiera, al Consenso de los *Commodities*¹⁶, basado en la exportación de bienes primarios a gran escala” (Svampa, 2012: 1). En este contexto los gobiernos de la región, tanto neoliberales como los progresistas, se embarcan en la reedición del “neoextractivismo” que aprovecha el alza de las materias primas y la demanda de los mercados centrales y de los emergentes (en especial China y Rusia), para continuar con la “ilusión desarrollista, tan arraigada en el imaginario político” de la región (Svampa, 2012: 1). En el caso de los discursos progresistas, la diferencia respecto a los neoliberales es el papel productor y regulador del Estado, así como la focalización de políticas sociales, financiadas con la renta extractivista (Svampa, 2012).

¹⁶ Con las “*Commodities*” las materias primas ingresan en el lenguaje de la especulación financiera global para referirse ahora a la exportación a gran escala de bienes primarios con poco valor agregado.

De esta manera, las corrientes moderadas y los populistas radicales de los gobiernos progresistas acercan sus discursos en un giro hacia el neodesarrollismo, dejándolos en una posición de 360° respecto al capitalismo y el neoliberalismo; es decir en el mismo punto de partida, pero con un discurso renovado (Diagrama 3.6). Este proceso se evidencia claramente en la Iirsa¹⁷, creada en la primera reunión de Presidentes de América del Sur en Brasilia (2000), como una apuesta para el desarrollo de la región a través de proyectos de infraestructura “para la integración en los sectores de transporte, energía y comunicaciones” (Iirsa, s. f., en línea).

Diagrama 3.6 Giro neodesarrollista de los gobiernos progresistas en Sudamérica



Fuente: elaboración propia.

La estrategia de la Iirsa se articula a la Unasur (2007) y es gestionada por el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (Cosiplan, 2009¹⁸), a través de una cartera de más de quinientos proyectos financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de los Países de la Cuenca del Plata (Fonplata).

¹⁷ Creada como una confluencia de intereses de los doce países para el desarrollo de la región, a través de diez ejes de integración: Andino, Andino del Sur, Capricornio, Hidrovía Paraguay-Paraná, Amazonas, Escudo Guayanés, Eje Sur, Interoceánico Central, Mercosur-Chile y Eje Perú-Brasil-Bolivia. La construcción de las infraestructuras amenaza territorios indígenas y áreas naturales protegidas en toda la región, pero en especial en la Amazonia, por la apertura de vías que rompen ecosistemas y alteran espacios de vida de pueblos en aislamiento voluntario, como la carretera de Pucallpa-Cruzeiro do Sul, que conecta la selva de Perú con la de Brasil.

¹⁸ Es una “instancia de discusión política y estratégica” para la planificación de los programas y proyectos de la Iirsa, creada en la Tercera Reunión del Consejo de Jefes de Estado de Unasur en Quito en enero de 2009. Cuenta con Comité de Coordinación Técnica (CCT), cuya secretaria la ejerce el Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (Intal) del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (web Iirsa).

El principal impulsor y financiador es Brasil, con su Banco Nacional de Desarrollo (BNDES), el mayor inversor en la región superando a la banca multilateral, que además hace parte del Banco de Desarrollo de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), creado en 2013 (DAR, 2014). En este contexto se entiende el impulso de Brasil a las reformas que facilitan el neoextractivismo –como la flexibilización de las normas para facilitar las inversiones, las políticas de salvaguardas socioambientales y todo aquello que implique una regulación para el financiamiento–, con la adecuación de la normativa ambiental y de las garantías de los derechos en los Estados, “en particular las referidas a los pueblos” (DAR, 2014: 7).

Las propuestas y las políticas neodesarrollistas han generado distintas rupturas con los movimientos sociales, por la deriva desarrollista radical de los gobiernos que apuestan por la integración económica; por ejemplo, mediante la creación de ejes de desarrollo con proyectos de construcción de infraestructura (carreteras, hidrovías, puertos, aeropuertos, hidroeléctricas, etcétera) –como el del Amazonas que une el Atlántico (Brasil) con el Pacífico (China)–, que facilitan la entrada de capital extranjero y de las empresas transnacionales, a zonas geoestratégicas de gran valor en términos de agua, biodiversidad y de recursos naturales, en general.

Se configura así un modelo social-desarrollista de países proveedores de materias primas, en especial para China y Rusia (Katz, 2014), que en el caso de los gobiernos progresistas se sustentan en un discurso contrahegemónico frente al imperialismo norteamericano. Así, sobre la base de la soberanía energética y de los recursos naturales, construyen un modelo neodesarrollista y neoextractivista cuyas características y consecuencias se resumen en la Tabla 3.7.

Tabla 3.7 Características del neodesarrollismo, según Katz, Lamberti y Svampa

Katz (2014)	<ul style="list-style-type: none"> • Mayor intervención estatal que retoma la industrialización (en especial, agroindustria). • Políticas económicas heterodoxas (en el caso de los gobiernos progresistas). • Reducción de la brecha tecnológica (imitando al Sudeste Asiático). • Modelo exportador, con alianzas con el agronegocio. • Priorizan el manejo del tipo de cambio (para las exportaciones y la inversión extranjera). • Relativizan el deterioro de los términos de intercambio. • Se alejan del enfoque centro-periferia. • Desconocen la persistencia de la inserción dependiente en el sistema mundo. • Enfatizan en el desarrollo endógeno (atribuyen el subdesarrollo a causas internas). • Magnifican a las voluntades nacionales.
Lamberti (2010)	<ul style="list-style-type: none"> • Dan centralidad al sector primario exportador y a la estabilidad macroeconómica. • Refuerzan el papel del Estado en la economía, con la mayor captación de una proporción de la renta extractivista (mayores impuestos, retenciones y regalías mayores). • Fortalecen el mercado interno. • Mantienen el apego a la idea del progreso, del crecimiento económico y del productivismo, sin considerar las consecuencias socioambientales. • Mantienen las críticas a las reformas de mercado y a los gobiernos de inspiración neoliberal.
Svampa (2012)	<ul style="list-style-type: none"> • Nueva lógica de acumulación basada en el Consenso de los <i>Commodities</i>. • Patrón de acumulación centrado en la sobre-explotación de recursos naturales (no renovables). • Ausencia de consenso con las poblaciones. • Expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como “improductivos”. • Comprende los proyectos de infraestructura de la Iirsa en transporte (hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros), energía (mega represas hidroeléctricas) y comunicaciones.



ALGUNAS CONSECUENCIAS

<ul style="list-style-type: none"> → Profundización de la dinámica de la desposesión o despojo de tierras, recursos y territorios. → Consolidación del desarrollo extractivista convencional (minerales, hidrocarburos) y establece el neoextractivismo (agronegocios, biocombustibles, minerales pesados, etcétera). → Consolida un nuevo sistema de dominación. → Genera nuevas formas de dependencia y dominación. → Destrucción de la biodiversidad y de ecosistemas estratégicos. → Concentración y acaparamiento de tierras, con nuevas dinámicas de desplazamiento. → Reconfiguración negativa de vastos territorios (Svampa, 2012: 3). → Conflictos sociales, divisiones en la sociedad y criminalización de las resistencias “que sin duda abre un nuevo y peligroso capítulo de violación de los derechos humanos” (Svampa, 2011: 4). → Emerge una cartografía de la resistencia (Lamberti, 2010).

Fuente: elaboración propia, con base en Lamberti (2010), Svampa (2012) y Katz (2014).

Desde la apuesta inicial del gobierno ecuatoriano por conservar el petróleo en el subsuelo con la iniciativa ITT-Yasuní y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución de 2008, pasando por la economía plural boliviana –que en la Constitución de 2009 propone la industrialización de los recursos naturales (artículo 311 II, 3)–, hasta la propuesta de financiación del crédito del banco de Venezuela, el Buen Vivir es incorporado en el discurso de estos gobiernos para ser interpretado como un “socialismo” neodesarrollista, que se justifica bajo el supuesto que es necesaria una transición para el cambio de modelo.

En los casos ecuatoriano y boliviano este modelo neodesarrollista se ha construido sobre la reinterpretación del Buen Vivir-Vivir Bien, liderada por la Secretaría Nacional de Planeación

(Senplades) (en Ecuador) y la Vicepresidencia y la Cancillería de Bolivia. De esta manera se crea un mezcla difícil de categorizar, que se concreta en la reinterpretación del Buen Vivir-Vivir Bien como una propuesta de socialismo comunitario o biocéntrico republicano, alejado del *sumak kawsay-suma qamaña* ancestral indígena; pero que se adapta al neodesarrollismo y se justifica como un paso necesario para la transición hacia otro régimen de desarrollo, en un giro conceptual distante de las reivindicaciones de los movimientos sociales y del movimiento indígena (Diagrama 3.6).

3.3.2 Las interpretaciones del Buen Vivir en clave neodesarrollista

Si bien inicialmente el discurso del Buen Vivir-Vivir Bien de los gobiernos “progresistas” de Bolivia y Ecuador mantiene un enfoque cercano a las reivindicaciones de los movimientos sociales, en especial de pueblos indígenas y ecologistas –lo que se plasma sobre todo en el momento de auge de la construcción conceptual y de la refundación de los Estados, durante las constituyentes de 2007 y 2008–, con posterioridad a las políticas puestas en marcha por dichos gobiernos se han ido alejando paulatinamente de estos planteamientos. Ello se ha traducido en distintos procesos de ruptura y distanciamiento respecto a los postulados fundacionales del *sumak kawsay-suma qamaña* y *ñande reko*, así como de las organizaciones indígenas y ecologistas críticas. De hecho, muchas de las políticas impulsadas en nombre del Buen Vivir han descansado en un modelo de planificación de inspiración marcadamente neodesarrollista.

En el caso boliviano este giro neodesarrollista evoluciona en el tiempo en los discursos del presidente Evo Morales y el canciller David Choquehuanca, que pasan del compromiso con la reconstrucción del Vivir Bien de los pueblos originarios y la defensa de la Madre Tierra, entre 2006 y 2010¹⁹; a los planteamientos del socialismo comunitario del vicepresidente Álvaro García Linera (2015), más cercanos a los postulados marxistas del comunitarismo universal que a la idea del *suma qamaña* andino. También en Ecuador se observa este giro en el discurso del presidente Correa, por ejemplo con el cambio de la propuesta inicial de la conservación del petróleo en el Yasuní ITT en 2007, a su retirada en 2013.

En este complejo panorama discursivo de los gobiernos progresistas se pueden identificar algunos puntos de partida comunes, en la interpretación “socialista” del Vivir Bien-Buen Vivir,

¹⁹ Con propuestas como la “estrategia de reconstrucción del Vivir Bien para salvar a la Madre Tierra y a la humanidad” y “Los Diez Mandamientos para salvar a la Madre Tierra” (presentadas por el Estado Plurinacional boliviano a través de la Cancillería den 2010).

tales como: (a) el reconocimiento del origen indígena del *sumak kawsay-suma qamaña* y su carácter poscolonial, y (b) la crítica al modelo neoliberal y la consideración del Buen Vivir en el contexto de una transición poscapitalista y poscolonial. Estas dos cuestiones se explican sucintamente a continuación.

a. Reconocimiento del origen indígena del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*

¿De dónde viene la palabra *Pachamama*, de dónde viene el *sumak kawsay* que nos apropiamos y aprendemos de ellos? (De Sousa, 2010c: 150).

Al igual que los posdesarrollistas, el punto de partida para la interpretación del Buen Vivir es su reconocimiento como un aporte de los pueblos indígenas andinos y propuesta epistemológica poscolonial, que implica otra relación del ser humano con la naturaleza e incluye un enfoque comunitario. En el caso de Bolivia se le menciona como un proceso de descolonización y una “nueva propuesta de desarrollo basada en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas...” (Gaceta Oficial, 2007: 8); mientras en Ecuador se recoge como aporte de los pueblos indígenas andinos “desde otras epistemologías y cosmovisiones” (Senplades, 2009: 18).

En Bolivia directamente se le define como una nueva propuesta de desarrollo (neodesarrollismo), mientras en Ecuador elaboran una interpretación un tanto más sofisticada, pues asocian el Buen Vivir a una búsqueda similar a la idea de la felicidad del hombre urbano, planteada por Aristóteles, en la que la comunidad se refiere a la política, despojando así al *sumak kawsay* de su filosofía esencial como paradigma ancestral andino amazónico:

Aristóteles en sus reflexiones sobre ética y política se refirió ya al Vivir Bien. Para él, el fin último del ser humano es la felicidad, que se alcanza en una polis feliz. Es decir, la felicidad de todos, que es la felicidad de cada uno, solo se realiza en la comunidad política (Senplades, 2009: 18).

En el caso ecuatoriano, el gobierno incorpora el Buen Vivir en su discurso desde la elaboración del programa político del partido del presidente Correa, así como su inclusión en Plan Nacional de Desarrollo y posterior conceptualización en la Constituyente:

En el Ecuador, el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del Buen Vivir como el objetivo central de la política pública. Ya en el primer programa de gobierno del Movimiento Alianza PAIS [Patria Altiva y Soberana], presentado en el año 2006 (Alianza PAIS, 2006), se empezó a hablar del Buen Vivir. En el año 2007, la noción del Buen Vivir fue recogida por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano: el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (Senplades, 2007). Con el proceso constituyente de 2007 y 2008, la noción adquirió nuevas dimensiones, se nutrió del enorme debate social generado en Montecristi y pasó a ser el eje

vertebrador de la nueva Constitución de la República, aprobada en referéndum por la mayoría del pueblo ecuatoriano... (Senplades, 2013: 19).

Aunque reconocen que existe distancia entre el pensamiento indígena y el occidental –pues señalan que para los pueblos originarios no existe una noción de desarrollo, y reivindican el *sumak kawsay* como un planteamiento epistemológico del sur (Senplades, 2009; De Sousa, 2010b)– asumen su interpretación despojándolo de sus elementos esenciales, como la propia crítica al desarrollo, para darle el enfoque “neodesarrollista” del socialismo renovado del siglo XXI. Así, la interpretación estatal del Vivir Mejor-Buen Vivir desconoce los saberes ancestrales y busca en referentes occidentales para su conceptualización (Oviedo, 2011).

En ambos casos los gobiernos se otorgan la representación de las propuestas de los movimientos sociales; en Ecuador reivindicando al gobierno como el de la Revolución Ciudadana y en Bolivia, proclamándose como el “gobierno de movimientos sociales” (García Linera, 2011: 25). Bajo esta perspectiva, las interpretaciones del socialismo del Buen Vivir o el Vivir Bien comunitario se asumen como legítimas alternativas para la humanidad.

b. Críticas al modelo neoliberal y la transición hacia el socialismo del Buen Vivir

El discurso del socialismo del siglo XXI se basa en la crítica al desarrollo neoliberal y en la necesidad de superar el modelo por sus nefastas consecuencias. Desde esta perspectiva se considera al socialismo del Buen Vivir como una propuesta que cuestiona al “patrón de acumulación hegemónico” del modelo neoliberal, desmota el colonialismo y se constituye en la vanguardia posneoliberal de un nuevo paradigma de desarrollo (Senplades, 2013: 24; García Linera, 2015; Gaceta Oficial, 2007).

Desde esta perspectiva, con el Vivir Bien se construye un discurso socialista renovado (siglo XXI), que se sustenta en la necesidad de superar al neoliberalismo, mediante un puente entre el capitalismo y el “comunitarismo insurgente”, que es el socialismo; como lo define el vicepresidente Álvaro García Linera en su discurso de posesión como vicepresidente:

Para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es que llamamos Socialismo (García, L. A., 2015: 3).

En Ecuador el socialismo también se define desde la necesidad de superar al neoliberalismo, que pone en el centro de la regulación social al mercado, para pasar a un “nuevo socialismo democrático”, que debe construirse desde “las orientaciones y las necesidades de la ciudadanía” y que se diferencia del socialismo real (Senplades, 2009: 72).

Así se utiliza el Buen Vivir desde su horizonte posneoliberal, que requiere una transición entre la hegemonía capitalista neoliberal (privatizadora, mercantilizadora, concentradora de riqueza, especulativa, depredadora con los seres humanos, los pueblos y la naturaleza), para llegar a otro sistema económico “soberano”, que supere las injusticias y desigualdades (Senplades, 2007). De esta manera se recogen los planteamientos críticos de los movimientos sociales con el neoliberalismo, a la vez que se justifica la construcción del nuevo modelo desarrollista.

De Sousa va más allá y plantea que el socialismo del Buen Vivir combina las dos transiciones: la del capitalismo al socialismo y del colonialismo a descolonización (De Sousa, 2010a: 149); mientras para Borón, el *sumak kawsay* provee el marco conceptual y valorativo para construir una alternativa poscapitalista (Borón, 2012b).

3.3.3 Tratamiento de algunos conceptos básicos

En el caso del neodesarrollismo es complejo identificar las claves conceptuales desde las cuales se reinterpreta el Buen Vivir, pues en su característico pragmatismo, los discursos que aluden al *sumak kawsay* o *suma qamaña*, en la práctica están orientados a apoyar políticas heterodoxas que contradicen la ética y la filosofía indígena. No obstante, en este apartado se identifican algunas de las cuestiones más relevantes sobre el enfoque adoptado a la hora de considerar las relaciones con la naturaleza, la perspectiva comunitaria y el tema de la territorialidad y la plurinacionalidad.

a. Consideración de la naturaleza

Aunque el punto de partida del discurso del “socialismo del Buen Vivir” es la referencia al pensamiento indígena de respeto y de la armonía en las relaciones del ser humano con la naturaleza, e incluso se acoge el término de *Pachamama* (Madre Tierra) y se alude a la necesidad de realizar un giro biocéntrico, el enfoque de los contenidos programáticos de los gobiernos es antropocéntrico. Así, desde una interpretación centrada en el ser humano, a la naturaleza se le subordina a la búsqueda de la calidad de vida, mediante un sistema económico que promueve la igualdad vía la redistribución de los beneficios del desarrollo. Así se plantea que el centro del desarrollo es el ser humano y el Buen Vivir se convierte un objetivo a alcanzar y que permitirá la concreción del “bien-estar” de la población (Larrea, 2008; Ramírez, R., 2010 y 2012; García Linera, 2015).

En este contexto, la búsqueda del Buen Vivir-Vivir Bien se centra en la búsqueda de la felicidad del ser humano y el desarrollo de sus capacidades individuales; con lo cual, aunque se mencione

a la naturaleza y a la sociedad, el enfoque dista de la consideración de vincularidad de los pueblos indígenas y tampoco corresponde con las interpretaciones de la ecología profunda. Por el contrario, consolida la visión mercantilista de la vida que cuestionaban los movimientos sociales, en especial indígenas y ecologistas, que apoyan a estos gobiernos que supuestamente apuestan por la búsqueda de alternativas a los modelos desarrollistas y depredadores de naturaleza.

Así, aunque en los enunciados del Buen Vivir-Vivir Bien ancestral se hable de la profunda relación con la naturaleza, en la práctica se observan distancias en cuanto a la concreción del desarrollo y la interpretación de dicha relación. En el caso boliviano las contradicciones conceptuales son claras pues –desde el planteamiento de los principios, valores y fines del Estado–, en la Constitución de 2009 se introduce la idea de impulsar la industrialización de la naturaleza, como parte de las estrategias de fortalecimiento y desarrollo de la base productiva del país, aunque luego se matice con el enfoque de la conservación del medio ambiente²⁰. Esto quizás sea una de las “tensiones creativas de la revolución” a las que alude el vicepresidente García Linera (García Linera, 2011).

Sin embargo las tensiones no solo parecen ser creativas sino también conceptuales, pues en la interpretación del “socialismo comunitario del Vivir Bien”, el vicepresidente se remite a los planteamientos de los manuscritos de Marx que, en el contexto de la industrialización de la sociedad en el siglo XIX, hablan de la necesidad de “humanizar la naturaleza y naturalizar el ser humano” (García Linera, 2011: 28), en un enfoque válido pero que no corresponde a la visión ancestral de los pueblos y naciones originarias. De igual manera, la tensiones entre el desarrollismo y el enfoque del Vivir Bien se observan en la Ley Marco de la Madre Tierra (2012), con conceptos antropocéntricos y un sesgo productivista²¹ –como la persistencia del enfoque de explotación de los “recursos naturales”–, que profundizan las críticas en torno a la visión extractivista del socialismo comunitario (Ribera, 2012).

²⁰ El artículo 9, numeral 6 plantea: “Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras”.

²¹ Por ejemplo, en el artículo 18 se define que: “El Estado Plurinacional de Bolivia creará condiciones para que la distribución de la riqueza generada por los sectores estratégicos de la economía, basados en el aprovechamiento y transformación de los recursos naturales renovables y no renovables” (Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, 15 de octubre de 2012, p. 26).

Por su parte en el discurso del gobierno en Ecuador, se alude a los avances en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza reconocidos en la Constitución y se anuncia la búsqueda de la sostenibilidad ambiental en las estrategias de desarrollo del país. Desde los planteamientos del desarrollo humano, se reconoce la dependencia de la economía respecto de la naturaleza y admite que esta forma parte de una “sistema mayor, el ecosistema, soporte de la vida como proveedor de recursos y sumidero de deshechos” (Falconí, 2005; citado en Senplades, 2013), pero aclarando que es imposible “mantener incólume el patrimonio natural” por el uso de energía y materiales de distintas (Senplades, 2013).

No obstante, en otro giro pragmático, el “gobierno nacional se plantea usar el extractivismo para salir del extractivismo” o “sembrar petróleo” para llegar a una etapa pospetrolera”, como parte de los planteamientos pragmáticos de una izquierda que apuesta por el desarrollismo para construir el “socialismo del Buen Vivir” (Senplades, 2013: 82). Así, para la transición de la matriz productiva se mantienen las actividades de extracción minera (aunque “con impactos mitigados”), como soporte para la construcción del modelo de sustitución de importaciones y la consolidación de la soberanía energética (Senplades, 2013: 323).

b. Consideración de las relaciones comunitarias

En el caso de la conceptualización sobre las relaciones comunitarias, es aún más complejo identificar los planteamientos articulados al Buen Vivir-Vivir Bien pues, además de las referencias a los postulados indígenas sobre la comunidad (*ayllu*), en sus discursos los gobiernos de Bolivia y Ecuador incorporan algunos planteamientos del socialismo, de la economía crítica e incluso de la crítica al desarrollo convencional. A esta mixtura conceptual se añaden las adaptaciones de la tecnocracia que ha generado sus propias interpretaciones, como las del biosocialismo republicano (Ramírez, R., 2012), las cuales además han variado en el tiempo según las circunstancias e intereses pragmáticos del régimen²².

No obstante lo anterior, se puede decir que la propuesta socialista del siglo XXI que interpreta al Buen Vivir en Ecuador construye una idea de comunidad política y económica, como el espacio social de expresión de la felicidad y también de satisfacción de las necesidades humanas (Senplades, 2009; Larrea, 2010; Ramírez, R., 2012). Desde esta perspectiva, propone el fomento de valores como la igualdad, la inclusión y la cohesión social, para auspiciar el

²² Por ejemplo, René Ramírez (2012) pasa de incluir la Iniciativa de conservación de los recursos naturales del Yasuni (en 2010), como parte de la transición hacia otro modelo basado en el Buen Vivir a justificar el extractivismo del petróleo para llegar al cambio de matriz productiva y energética.

“espíritu cooperativo y solidario del ser humano” y lograr la construcción de una “comunidad política no estratificada” (Senplades, 2013).

En el caso del “socialismo comunitario” en Bolivia, como una interpretación del vicepresidente García Linera para referirse al Vivir Bien, se acude a la idea marxista de la “comunidad universal” y al mismo tiempo incorpora el concepto del *ayllu* “planetario”, para hablar de la “comunitarización universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza”, como aporte del país para el mundo (García Linera, 2015: 3).

Según García Linera, en Bolivia se construye un socialismo comunitario que es otro tipo de capitalismo²³, que mantiene la producción industrial, a la tecnología y al mercado, junto con las estructuras comunitarias y agrarias tradicionales que perviven en la sociedad (García Linera, 2010). Así, para el vicepresidente lo comunitario es parte del proyecto de la izquierda histórica y del comunitarismo marxista, aunque en otra “tensión creativa de la revolución” esta visión es difiere de los planteamientos del canciller David Choquehuanca, quien se alinea con los postulados de la vida comunitaria indígena de la nación *aymara*, a la cual pertenece.

Respecto al socialismo del Buen Vivir ecuatoriano, se enfatiza en la construcción de una transición hacia otro modelo que requiere el cambio de la matriz productiva y energética, en el que se deben proteger los sectores generadores e intensivos en trabajo y empleo, así como las iniciativas asociativas, de la economía social y solidaria. Dicho modelo apunta a la disminución de la “dependencia de los bienes primarios para sostener la economía”, mediante las estrategias neodesarrollistas de la sustitución selectiva de importaciones, la inversión pública estratégica (bajo el supuesto que apoya a iniciativas de la economía social, solidaria y comunitaria), transferencia tecnológica, formación de capacidades humanas, el impulso al sector turístico y el “fortalecimiento de condiciones adecuadas para el ecoturismo comunitario”(Senplades, 2013: 96).

Todo lo anterior sustentado en un Estado que fomenta la democratización de los medios de producción, como condición “para auspiciar la igualdad y la cohesión desde una perspectiva de desarrollo territorial integral, que fomente un sistema económico social y solidario”. En este

²³ Según Ospina, en Bolivia el socialismo comunitario es un capitalismo bueno que evoca a la socialdemocracia europea que a mediados del siglo XX abandona las pretensiones anticapitalistas, mientras en Ecuador se construye un capitalismo paternal “nacido de la acción de líderes esclarecidos y cristianos que velan por el bien común” (Ospina, 2011).

contexto, se alude a la economía popular y solidaria (cooperativas, asociativas y comunitarias), aunque se asume que estas iniciativas existen y que el papel del Estado es más regulatorio que promotor (Senplades 2013: 144).

Las interpretaciones socialistas de estos gobiernos apuntan a la definición del Buen Vivir basado en la “construcción de un nuevo modo de acumulación y re-distribución”, que elimina la desigualdad y la exclusión (Ramírez, R., 2012: 36) y retoman los enunciados sobre la necesaria construcción de economías populares y solidarias, que combinen distintos tipos de propiedad y que potencien las capacidades productivas territoriales. Bajo este enfoque, se plantea la necesidad de recuperar el papel del Estado y la reconstrucción de lo público, como proceso necesario para superar la fase neoliberal e iniciar una transición posneoliberal; pero con un régimen mixto en el que convivan distintas formas de propiedad.

Con el enfoque del papel redistributivo del Estado, bajo el argumento de la búsqueda de la cohesión social, y basándose en el extractivismo para la “transición”, ambos gobiernos distribuyen bonos como programas focalizados para mejorar las condiciones de vida de la población más vulnerable; así en Ecuador se distribuyen Bonos de Desarrollo Humano (en 2015 era un subsidio de 50 dólares, cuando el salario mínimo es de 655,20 dólares) y en Bolivia los Bonos de Dignidad (renta para adultos mayores), Juana Azurduy (para madres prenatales o con hijos de hasta 1 año) y Juancito Pinto (incentivo escolar).

En este contexto, los gobiernos progresistas de Bolivia y Ecuador se otorgan la representación de los procesos revolucionarios que permiten los cambios constitucionales que sientan las bases para la construcción de otro modelo de país, cuyo horizonte es el socialismo, aunque con el realismo que permita reconocer la complejidad de los procesos de transición (García Linera, 2011; Senplades, 2013).

c. Consideraciones del territorio y la plurinacionalidad

La visión del territorio se caracteriza por el enfoque técnico y su tratamiento desde la planificación de desarrollo, en el caso ecuatoriano basado en las capacidades de los ecosistemas y bajo enunciados de mitigación de impactos ambientales de las actividades productivas (Senplades, 2013); mientras que en Bolivia se relaciona con la visión clásica del ordenamiento territorial, bajo los criterios del impulso a la industrialización de la naturaleza (Bolivia, G. O., 2007). De esta manera, se le despoja de la visión de sacralidad y de pertenencia a la que hacen referencia los planteamientos del Buen Vivir-Vivir Bien ancestral.

Así, en el seminario organizado por el Senplades sobre el socialismo y el *sumak kawsay*, Pedro Páez asume el territorio como el espacio en el que se construye la nueva arquitectura financiera regional, “como herramienta del cambio y del Buen Vivir”, en donde se juega la construcción de otras lógicas productivas y de construcción de la soberanía (Páez, 2010: 197). Desde esta perspectiva se entiende la integración territorial regional, bajo el discurso contrahegemónico y de recuperación de la soberanía (energética y alimentaria, etcétera), siendo el territorio y la región el núcleo articulador del neodesarrollismo que permite alcanzar el Buen Vivir o el Vivir Bien.

Por su parte, para García Linera el territorio es el espacio en disputa entre el capitalismo y el nuevo modelo poscapitalista:

Socialismo es el campo de batalla dentro de cada territorio nacional entre una civilización dominante, el capitalismo aún vigente, aún dominante, pero decadente, enfrentado contra la nueva civilización comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo (García Linera, 2015: 69).

En este contexto en Bolivia se asumen los Complejos Productivos Territoriales como los espacios de aplicación de las clásicas políticas de desarrollo integrado, rural y agropecuario, que se articulan al urbano para lograr el Vivir Bien de las comunidades (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 142). Mientras que en Ecuador el lenguaje de la planificación es más cauteloso y correcto respecto al “desarrollo” para el Buen Vivir, aunque en la práctica se asumen las estrategias de integración regional de la Iiirsa; así como la economía neoextractivista basada en la identificación de proyectos e intervenciones territoriales estratégicas (Senplades, 2013).

Bajo este marco, el socialismo del Buen Vivir del Estado es el principal agente administrador de los recursos naturales, que –bajo un discurso que enfatiza en el ejercicio de la soberanía económica, política y energética, como alternativa a la globalización neoliberal y por tanto del posneoliberalismo– se convierte en antítesis de la autodeterminación de los pueblos, pues termina anteponiendo los intereses de la explotación de los llamados sectores estratégicos (hidrocarburos, minería, hidroeléctricas y carreteras, etcétera), de los derechos constitucionales de los indígenas y de las comunidades locales, sobre sus territorios. En Ecuador incluso se ha llegado a negar la existencia de los *Tagaeris* y *Taromenanis*, pueblos no contactados y en aislamiento voluntario, en el territorio del Yasuní para facilitar la incorporación de su territorio en la dinámica extractivista petrolera (a través de rondas petroleras).

De la misma manera que se construye el discurso del Buen Vivir armónico con la naturaleza –desde una interpretación occidental, socialista, liberal y neomarxista–, en el caso de la plurinacionalidad se enuncian los preceptos constitucionales y la lucha histórica de los pueblos indígenas por su descolonización, para posteriormente reafirmar los postulados del Estado Nacional Republicano. Así se despoja al Buen Vivir de su contenido crítico y se le captura para convertirlo en un discurso que asume el nacionalismo (populista), como la estrategia de unidad y lucha contra la exclusión y la desigualdad; y además se le institucionaliza desde la organización de la participación social, bajo el argumento de la construcción de una democracia plural, plurinacional e intercultural, y para alcanzar el pluralismo jurídico y político (Senplades, 2009-2013: 25).

Más allá de las conceptualizaciones e interpretaciones de la plurinacionalidad e interculturalidad, la ruptura de los gobiernos con el movimiento indígena es evidente y deja claro que no ha sido posible la construcción de propuestas incluyentes que logren la unidad en la diversidad. Por el contrario, en Bolivia la Cidob y la Conamaq se distancian del gobierno de Evo Morales desde 2011, cuando se concreta el giro neodesarrollista, con la construcción de la carretera del Tipnis y con la puesta en marcha de megaproyectos que vulneran a los territorios indígenas de la Amazonia y de los Andes. Cabe señalar que estas organizaciones están divididas entre las “orgánicas”, como se les define a las que continúan con una dirigencia independiente del gobierno, y las “funcionales”, que cuentan con financiación y el reconocimiento oficial.

En el caso ecuatoriano, es evidente la ruptura del movimiento indígena representado en la Conaie, la Ecuarrunari, el pueblo de Sarayaku y parte de la Confeniae. En ambos casos, tanto en Bolivia como en Ecuador, se acusa a los gobiernos de la “usurpación” del *sumak kawsay* y la apropiación del *suma qamaña* (Kowii, 2014; Oviedo, 2011; Ribera, 2012).

3.3.4 Principales autores del neodesarrollismo y el Buen Vivir

La mayor parte de los autores que han aportado análisis y propuestas sobre el Buen Vivir desde una perspectiva neodesarrollista insisten en el discurso anticapitalista y enfatizan en el fortalecimiento del papel redistribuidor del Estado, en la recuperación de conceptos como los bienes comunes y en la resistencia a la globalización (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014). La mayor parte son socialistas estatistas –afines a los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Venezuela–, que han construido un discurso propio, con propuestas de transición entre el capitalismo y el socialismo del siglo XXI.

Tabla 3.8 Autores del neodesarrollismo y el socialismo del Buen Vivir

Autor	Publicación
Álvaro García Linera , boliviano. Sociólogo, académico y político de izquierda, marxista clásico, actual vicepresidente de Bolivia.	<i>Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio</i> (2011); <i>Nación y mestizaje</i> (2013); <i>Socialismo comunitario del Vivir Bien</i> (2014); <i>Socialismo comunitario. Un horizonte de época</i> (2015).
Fander Falconi , ecuatoriano. Economista, académico vinculado a la Flacso y político ideólogo de la “Revolución Ciudadana”, fue Secretario Nacional de Senplades y ministro de Relaciones Exteriores.	<i>Economía y desarrollo sostenible: matrimonio feliz, o, ¿divorcio anunciado?: el caso de Ecuador</i> (2002); <i>Asedios a lo imposible: propuestas económicas en construcción</i> (coautoría con A. Acosta, 2005).
René Ramírez , ecuatoriano. Economista, fundador y miembro de Alianza País (Comisión de Formación Política), vinculado a la Flacso, trabajó en Senplades y la Secretaría de Educación Nacional.	<i>Un nuevo pacto de convivencia para el Ecuador: vivir como iguales, queriendo vivir juntos</i> (2009); <i>La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir</i> (2010); <i>La felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador</i> (2011).
Pabel Muñoz , ecuatoriano. Sociólogo, académico, exsecretario de Senplades y viceministro de Inclusión Económica Social.	<i>¿Cómo caminamos al socialismo del Buen Vivir?: cinco años de Revolución Ciudadana desde el Plan Nacional del Buen Vivir</i> (2012).
Ricardo Patiño , ecuatoriano. Economista y político, ideólogo del gobierno de Rafael Correa. Ha sido ministro de Economía y Canciller.	<i>Diferencias entre el socialismo del siglo XX y el socialismo del siglo XXI: la democracia participativa y el nuevo sujeto revolucionario</i> (2010).
Ana María Larrea , ecuatoriana. Antropóloga exasesora en la Asamblea Constituyente, vinculada a la Clacso y a Senplades, integra Alianza País (Comisión de Formación Política).	<i>Ecuador en busca del Sumak Kawsay, y la Plurinacionalidad: iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay nuestra constitución: nuestro futuro</i> (2008); <i>La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico</i> (2010); <i>El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución ecuatoriana</i> (2011).
Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades). Institución que administra y coordina el Sistema Nacional Descentralizado de Planificación Participativa.	<i>Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: construyendo un Estado Plurinacional e intercultural</i> (2009); <i>Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay</i> (2010); <i>El socialismo del Buen Vivir - Plan Nacional 2013-2017</i> (2013).

Fuente: elaboración propia con base en las páginas web de Senplades, Alianza País y Vicepresidencia de Bolivia.

Como se observa en la Tabla 3.8, se encuentran autores que aportan a la interpretación socialista y neodesarrollista del Buen Vivir, desde construcción de las propuestas y políticas de los Estados. Entre ellos se tienen el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2014 y 2015), histórico militante de la izquierda del país; y Katu Arkonada (2010 y 2012), el asesor del Viceministerio de Planificación Estratégica, con sus análisis sobre la transición en Bolivia.

En el caso de Ecuador están los trabajos de los técnicos de Senplades, que además son miembros o fundadores de Alianza País, partido del presidente Correa, como Fander Falconí (2002 y 2005), Ana María Larrea (2008, 2010 y 2011), Ricardo Patiño (2010), René Ramírez (2008, 2010, 2012) y Pabel Muñoz (2012). En este sentido se destaca el papel de la Senplades, como un “*think thank*” del partido de gobierno e instancia impulsora del socialismo del *sumak kawsay*, con seminarios y encuentros en los que han participado intelectuales como Atilio Borón, Martha Harnecker, Boaventura De Sousa o François Houtart.

En la confluencia de búsqueda de alternativas desde el socialismo del siglo XXI, de interpretaciones conceptuales y de reacomodos políticos, se tienen textos de intelectuales de tendencias tan diversas como François Houtart, referente del movimiento altermundista, con textos sobre el Buen Vivir como objetivo y camino para otro modelo (2010) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad (2011). Además de los aportes de Atilio Borón, sobre la búsqueda de la nueva izquierda de la vida en plenitud (2011) y la De Sousa Santos, sobre el socialismo del Buen Vivir (2010).

Por otro lado, existen casos como el del actual asambleísta Carlos Viteri, que del indianismo –y de la conceptualización de *sumak kawsay*, como opción de vida distinta a la visión del desarrollo en un trabajo para el Banco Interamericano de Desarrollo–, pasa a ser asambleísta del partido del correísmo que impulsa el “socialismo del Buen Vivir”; aunque esto le signifique el rechazo del pueblo de Sarayaku del cual es originario más no representante. También se encuentran los casos contrarios, como el de Fernando Huanacuni quien se retira de la Cancillería de Bolivia (en 2014), después de ejercer el cargo de Director General Ceremonial; así como otros detractores de los gobiernos progresistas que se retiran de sus cargos para pasar a la oposición y crítica desde el indigenismo o desde el posdesarrollo.

3.3.5 Síntesis sobre el Buen Vivir “neodesarrollista”

El Socialismo del Nuevo Milenio solo puede ser democrático, comunitario y del vivir bien. Este es el Horizonte de Época de la sociedad mundial. Y es este socialismo democrático comunitario del Vivir Bien la única esperanza real para una regeneración de los pueblos y de la propia naturaleza (García Linera, 2015: 5 y 6).

Como ha quedado expuesto, existen diversas interpretaciones del Buen Vivir-Vivir Bien desde los gobiernos progresistas, como el socialismo comunitario (García Linera, 2015), el socialismo del *sumak kawsay* (Senplades, 2013) y el biosocialismo republicano (Ramírez, R., 2012); cada uno de los cuales a su vez ofrece distintos matices discursivos, que van desde la lectura marxista hasta las capacidades humanas de Nussbaum y Amartya Sen, pasando por referencias a los pueblos indígenas que “enlazan” las interpretaciones del socialismo del nuevo milenio, como un mantra de difícil comprensión.

No obstante lo anterior, cabe señalar que el “socialismo del Buen Vivir” no cuestiona al desarrollo ni su base en el crecimiento económico, sino que sitúa el problema en el reparto democrático de sus beneficios para superar la desigualdad, la injusticia social y mejorar la calidad de vida de la ciudadanía (Senplades, 2013; Ramírez, R., 2012). Aunque en el Plan del Buen Vivir ecuatoriano se propone una moratoria para el concepto del desarrollo y se realiza

una revisión sobre el origen colonial del mismo, e incluso se recogen algunas ideas feministas de la economía de los cuidados, finalmente se asume un “modelo de desarrollo basado en el Buen Vivir” (Senplades, 2009: 20), que recupere las “capacidades estatales de planificación del desarrollo, de regulación y control de los sectores estratégicos de la economía y de distribución y redistribución de la riqueza social” (Senplades, 2009: 50).

Desde esta perspectiva se propone un nuevo enfoque posneoliberal y neodesarrollista, donde el mercado deja de ser el motor del desarrollo, para pasar a ser un factor de interacción con el Estado, la sociedad y la naturaleza (Larrea, 2008). Además se plantea el desarrollo como necesario para la realización del Buen Vivir, pues sus beneficios se centran en el ser humano, como lo señala Larrea.

El desarrollo es concebido como una interacción de distintos subsistemas (social, económico, político, cultural, ambiental), que garantizan la realización del “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay*) y cuyos beneficios se centran en el ser humano (Larrea, 2008: 1).

Así el Buen Vivir se convierte en un enfoque del desarrollo orientado a la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, a través de la redistribución del “poder económico y social” (Borón, 2012b). A esta interpretación se suma el giro conceptual de René Ramírez, quien cuestiona el enfoque del bienestar y propone su “re-significación” al del “bien-estar”, de manera que se incluya la visión esencial del “ser como parte fundamental de la vida”, en una reflexión que se sustenta en la mala traducción del verbo “*to be*”, pero no del ser estando del mundo indígena; y por supuesto, tampoco cuestiona el modelo de desarrollo que genera ese ideal de “bien estar” (Ramírez, F., 2008, 387, citado en Senplades, 2009: 18).

Para René Ramírez, el Buen Vivir es la “base de información” que provee la Constitución de 2008 para sustentar un enfoque del desarrollo que supera la mera visión del tener, para ampliarlo “al ‘ser’, ‘estar’, ‘hacer’ y ‘sentir’: en el vivir bien, en el vivir a plenitud”. Este giro interpretativo se justifica bajo la idea de que se trata de un concepto complejo y en resignificación; por lo que el autor lo define como una versión renovada del enfoque de satisfacción de necesidades básicas y de calidad de vida:

Podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *sumak kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *sumak kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos-colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios,

las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano-colectivo, universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro) (Ramírez, R., 2012: 20 y 21).

Por otro lado, se entiende “...por desarrollo el florecimiento del ser humano en la sociedad y la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y en armonía con la naturaleza...” (Ramírez, R., 2010: 128); con una interpretación que acoge la conceptualización de las capacidades humanas, para la construcción del socialismo del Buen Vivir que busca el “bien común y la felicidad individual, alejados de la acumulación y el consumo excesivos” (Senplades, 2013: 24). Además el Buen Vivir “promueve la búsqueda comunitaria y sustentable de la felicidad colectiva”, así como la mejora de la calidad de vida (Senplades, 2013: 23).

René Ramírez introduce en su interpretación del Buen Vivir el “Biosocialismo Republicano”, que se sustenta en la garantía de los derechos de la naturaleza, a través de una “ética biocéntrica”; de la eliminación de la desigualdad y exclusión, así como la reivindicación de valores liberales como la “libertad positiva no dominada”. Todo ello en un contexto de realización de la vida cívica “republicana”, a la par que se construye un Estado y una sociedad “plurinacional, intercultural y no patriarcal” (Ramírez, R., 2012: 27).

En Bolivia directamente se habla de un desarrollo construido “desde una lógica plurinacional de convivencia civilizatoria”, basado en el Vivir Bien como una “expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas, más allá del ámbito de lo material y económico” (Gaceta Oficial, 2007: 8). A partir de esta conceptualización, que mezcla ideas del pensamiento andino amazónico –como el enfoque holístico, de convivencia con la naturaleza, la complementariedad, etcétera–, con las del desarrollo convencional, se realiza una interpretación técnica del Vivir Bien como un horizonte al que llegar a través del desarrollo convencional, pero con una transición hacia un modelo socialista comunitario y redistributivo.

Este enfoque neodesarrollista del Vivir Bien se recoge con claridad en la introducción del Plan de Desarrollo de Bolivia, en la que pese a aludir sobre la necesidad de desmontar el modelo primario exportador, se anuncia una redistribución de la riqueza generada por la industrialización de la naturaleza y la soberanía de la propiedad.

La construcción de un nuevo modelo de desarrollo, de producción y acumulación interna de riqueza, basado en la soberanía de la propiedad y en la industrialización de los recursos naturales para su exportación y uso interno, a la par, debe traducirse en la redistribución de la riqueza nacional obtenida en beneficio de los sectores

sociales tradicionalmente excluidos del acceso a los medios productivos y al empleo digno, adecuadamente remunerado y estable, mediante la ampliación y diversificación del aparato productivo en una matriz, la recuperación del mercado interno y la redefinición de nuestro relacionamiento con los mercados internacionales, siempre en beneficio del país (Bolivia, G. O., 2007).

A pesar del reconocimiento de su origen ancestral andino amazónico y de su carácter poscolonial, el Vivir Bien no solo queda relegado a ser una meta de futuro, sino que se le articula con algunos de los puntos de la crítica indígena y del posdesarrollo al desarrollo. Además, al incluirse el carácter redistributivo del Estado se justifica la generación de riqueza vía exportación de materias primas, y peor aún, se invisibilizan las luchas de los movimientos sociales y de los pueblos originarios, por ejemplo, contra la industrialización y mercantilización de la naturaleza.

Conclusiones

El *sumak kawsay-suma qamaña* representa antes que nada un paradigma indígena que, además de expresar una filosofía de vida, constituye una crítica al desarrollo occidental como un modelo universal, homogeneizante y excluyente que se impone sobre sus culturas y territorios. En este sentido, el Buen Vivir-Vivir Bien es una propuesta de la resistencia indígena, que pretende ser una alternativa al desarrollo, para la recuperación de las comunidades humanas y naturales; y de mitigación de problemas como el cambio climático.

Desde esta perspectiva, el *sumak kawsay-suma qamaña* se destaca por su diferencia epistemológica respecto al pensamiento racional y positivista moderno, el cual cuestiona y critica por su carácter colonial y reduccionista. Por ello, interpretar y conceptualizar el Buen Vivir indígena requiere el esfuerzo por descolonizar el pensamiento, de manera que se puedan comprender los planteamientos relacionales (holísticos), sistémicos, comunitarios y de convivencia que lo conforman, así como el carácter de otredad de esta filosofía de vida.

En Occidente también existen corrientes del pensamiento crítico que coinciden con el Buen Vivir-Vivir Bien indígena en los cuestionamientos al desarrollo; tanto por su carácter excluyente de los otros (subdesarrollados), como por sus reiterativos fracasos en logro del bienestar de la humanidad y, por ende, por sus efectos en el maldesarrollo. En esta línea confluyen el mundo indígena y el Occidente crítico que, desde el posdesarrollo y la decolonialidad, buscan alternativas para superar los impactos negativos del desarrollo sobre el planeta y la sociedad; entre los que se encuentran diversas corrientes como el ecofeminismo, el decrecimiento y la ecología profunda, etcétera. Así mismo, el Buen Vivir indígena coincide con la crítica al modelo neoliberal, con la que se identifican los movimientos sociales y otras corrientes que apoyan los procesos emancipatorios de finales del siglo XX en Latinoamérica y que han sido relevantes en los cambios de los gobiernos que conforman una izquierda renovada en la región.

En este contexto, puede afirmarse que el Buen Vivir se ha insertado en los debates sobre el desarrollo y es considerado un paradigma alternativo para el posdesarrollo, aunque en algunas de sus interpretaciones se corre el riesgo de despojarlo de aspectos esenciales de la propuesta indígena originaria, como por ejemplo su carácter espiritual, de sensibilidad e inclusión de la emocionalidad, al analizarlo desde la razón pura y otros parámetros que justamente cuestiona el paradigma indígena. Por eso, aunque en algunos discursos contemporáneos se incorpore el Buen Vivir y se reconozca su origen en las propuestas de los pueblos originarios, en la práctica

buena parte de los intérpretes lo conceptualizan desde los referentes occidentales del positivismo cartesiano e incluso lo descalifican por sus planteamientos espirituales, al considerarlos “*New Age*”, o por la ausencia de indicadores objetivos (económicos) y la referencia a indicadores subjetivos.

Así mismo la diversidad de interpretaciones del Buen Vivir generan verdaderos laberintos conceptuales (Vanhulst, 2015), collages y debates (Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2014); complejizando su comprensión y, peor aún, corriendo el riesgo de desvirtuar sus contenidos, al despojarlo de su episteme ancestral para “racionalizarlo”, negando su otredad, y por tanto, colonizándolo.

Tal es el caso de la interpretación del socialismo del Buen Vivir que, a pesar de tener un origen común en cuanto a la emergencia de la protesta y la renovación de los discursos de la nueva izquierda, tiene grandes divergencias y contradicciones con los principios ancestrales indígenas, como por ejemplo en la relación con la naturaleza y la definición de la comunidad, entre muchas otras. Desde el socialismo del siglo XXI se elabora una interpretación del Buen Vivir como una propuesta poscapitalista y posneoliberal, que requiere una transición que justifica el neodesarrollismo; con lo cual, además de descontextualizar aquella filosofía de vida, se mezclan conceptos inexistentes en el mundo andino (ejemplo, desarrollo) y se intenta colonizar al Buen Vivir con enfoques eurocéntricos, que lo desvirtúan al terminar centrados en el ser humano, siendo una propuesta más para mejorar su calidad de vida, desde una reinterpretación occidental del bienestar, alejada de la naturaleza y dependiente de un Estado redistributivo.

En este sentido, la “nueva izquierda” de los gobiernos progresistas repite la historia de negación de la otredad de los pueblos indígenas campesinos, al interpretarlos desconociendo sus epistemologías y querer asimilarlos a la condición de “masa”, como en el caso de Ecuador, donde desde el discurso del poder se interpela al movimiento indígena a “ganar en las urnas”, como única forma de exigibilidad de los derechos ya ganados en la Constitución. De manera que existe una apropiación del Buen Vivir indígena y de las luchas de los movimientos sociales que interpelan las políticas neoliberales de finales del siglo XX y hacen posibles los cambios políticos de la primera década del siglo XXI.

En síntesis, se pueden ubicar distintas corrientes de interpretación del Buen Vivir, que varían desde las más apegadas a las tradiciones andinas (indianismo, pachamamismo), las

posdesarrollistas en las que confluyen búsquedas de alternativas al crecimiento económico para el cambio de paradigma, hasta las que visten el término para justificar el neodesarrollismo.

Llama la atención que en la mayoría de interpretaciones del Buen Vivir, desaparecen los análisis desde la espiritualidad, la plurinacionalidad, la visión holística y la autodeterminación, pues no se realiza una deconstrucción del pensamiento colonial occidental, para una real emancipación o descolonización epistemológica. Por el contrario, la reinterpretación del Buen Vivir se efectúa desde la tradición antropocéntrica que, a pesar de reconocer la necesidad del giro biocéntrico y de incorporar a la naturaleza en sus visiones, sigue ubicando al ser humano en el centro de sus propuestas. Es decir, no hay un cambio en el punto de partida que permita otro de llegada. Esto quizás explica las confusiones en torno al Buen Vivir que ponen en riesgo su validez y, sobre todo, la capacidad de generación de alternativas en un contexto cada vez más crítico para los pueblos indígenas, campesinos, mujeres y mundos en resistencia, que están amenazados por el *boom* de las materias primas del siglo XXI.

Por ello existen riesgos para el Buen Vivir, como su absorción en los discursos oficiales, tanto de la nueva izquierda como del desarrollo, que intentan asimilarlo para ocultar o justificar las agendas de despojo que persisten en la región. Así, en la incorporación del Buen Vivir a los discursos de los gobiernos progresistas neodesarrollistas, no solo se le sustrae de sus fundamentos epistémicos, sino que se le considera inviable para la administración (única instancia redistribuidora de la riqueza); a partir de lo cual se descalifican las luchas de los movimientos sociales y de las organizaciones indígenas (por ejemplo, como ecologistas infantiles). De esta manera se configura un complejo panorama político, pues el Buen Vivir puede considerarse una experiencia “fallida”; lo que significa un retroceso en relación con los enormes avances logrados hasta 2009 en la región y un fuerte golpe para procesos de resistencia concretos desde el mundo indígena andino amazónico.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en el Buen Vivir no hay recetas únicas, lo que puede complicar su definición, pues nos hemos acostumbrado a las fórmulas del desarrollo y el progreso, que trazan una ruta a seguir (Plan Marshall y Consenso de Washington, entre otros). Quizás esto explica que para la conceptualización del Buen Vivir se acuda a su opuesto (mal vivir) para la definición.

En términos del debate sobre el desarrollo, no es sencillo establecer los límites entre los autores que se posicionan en el posdesarrollo, respecto a los que proponen búsquedas alternativas

dentro del mismo (el desarrollo). Tampoco es fácil trazar una línea divisoria entre la intelectualidad que respalda los planteamientos emancipadores y contra hegemónicos de los discursos neodesarrollistas, respecto a los críticos de los impactos del neoextractivismo que llevan a cabo (ejemplo, el altermundista François Houtard y Boaventura de Sosa). Desde esta perspectiva surge un nuevo factor en los debates conceptuales en torno al papel de los gobiernos progresistas en el desarrollo en Latinoamérica, y es la división e incluso la polarización entre los diversos planteamientos de los autores del pensamiento crítico que se posicionan a favor o como críticos de dichos proyectos políticos y económicos.

De otro lado, en las construcciones académicas se avanza en la inserción del Buen Vivir como nuevo referente, aunque existe distancia con los procesos locales (urbanos, campesinos y neocampesinos) que, en ámbitos del norte y del sur, construyen un nuevo paradigma, con experiencias, tales como la creación de las cooperativas integrales²⁴ y de monedas sociales²⁵; la revitalización de iniciativas de permacultura, bioconstrucción y agroecología, etcétera; las iniciativas en Transición²⁶, el repoblamiento de pueblos que habían sido abandonados, bancos del tiempo y muchos otros procesos surgidos como respuesta a las crisis. En el caso europeo muchas de estas propuestas han sido visibilizadas o impulsadas por movimientos sociales, como el 15M en España, en un fenómeno similar al vivido en Suramérica durante la crisis posneoliberal.

En este marco cabe señalar la reclamación por parte de diversos autores de nuevos marcos interpretativos como las nuevas ciencias (cuánticas) o la construcción de una postacademia,

²⁴ Un ejemplo relevante de estas iniciativas es la Cooperativa Integral Catalana, que surge en 2010 en el contexto de la construcción de alternativas a la crisis del sistema y como herramienta alternativa de construcción de “contrapoder desde la base”, de manera que se sustenta en la autoorganización y la democracia directa. En tanto cooperativa, practica la autogestión económica y política basada en la participación igualitaria de sus miembros, y se define integral, porque articula los elementos básicos de una economía (producción, consumo, financiación y moneda propia) y todos los sectores de actividad necesarios para vivir (alimentación, vivienda, salud, educación, energía, transporte). Es una propuesta de transición hacia otro modelo de vida, basado en la organización asamblearia, desde abajo y el trabajo en red; tienen una moneda propia (denominada “Eco”, un sistema sanitario autogestionado, una red educativa y una oficina de vivienda, entre otros [www.integralces.net].

²⁵ Son monedas alternativas al dinero que funcionan en el ámbito local y son sistemas de intercambio de productos, servicios o conocimientos y por tanto reconocen recursos poco valorados por la economía formal como el trabajo doméstico, los cuidados o el reciclaje de bienes. En España para 2013 se identificaron setenta monedas sociales, entre ellas se destacan el “Puma” en Sevilla o la asociada a la Cooperativa Integral Catalana, con 1200 usuarios [www.deotramanera.co/ayudar/economicamente-dinero/monedas-sociales-que-son-como-funcionan].

²⁶ El Movimiento de Transición es una respuesta colectiva y organizada de personas que responden a los desafíos de las crisis mundiales (pico del petróleo, el cambio climático y la crisis económica), con iniciativas en sus comunidades (barrios, pueblos, vecindarios, ciudades, etcétera) para aumentar la capacidad de supervivencia y bienestar. Se organizan en sistemas asamblearios y autogestionados; realizan encuentros estatales y regional europeo para compartir experiencias [www.movimientotransicion.pbworks.com].

como lo plantea Magdalena León, que permita asumir otros referentes conceptuales e incorpore propuestas sentipensantes y de investigación-acción-participación, que faciliten la formulación de propuestas decoloniales acordes con los retos paradigmáticos que plantea el siglo XXI. No obstante, también existen avances aún no suficientemente visibilizados para la comprensión del Buen Vivir, como los trabajos que plantean aproximaciones a las ciencias holísticas y cuánticas, como el de Elbers (2013) y Medina (2006), que intentan superar los límites del pensamiento cartesiano que aún rigen a la ciencia y la academia formal.