

EL *SUMAK KAWSAY* ANDINO COMO RESISTENCIA SOCIOPOLÍTICA Y COMO DESAFÍO EPISTÉMICO

*THE ANDEAN SUMAK KAWSAY AS SOCIOPOLITICAL RESISTANCE AND AS AN EPISTEMIC
CHALLENGE*

Eleder Piñeiro Aguiar* ; Jorge Polo Blanco**

* **Universidade da Coruña**; ** **Escuela Superior Politécnica del Litoral**;
elederpa1983@gmail.com; polo@espol.edu.ec

Historia editorial

Recibido: 30-06-2020
Aceptado: 06-05-2021
Publicado: 06-10-2021

Palabras clave

Buen Vivir; Desarrollo
comunitario; Ecuador;
Grupo étnico; *Sumak
Kawsay*

Keywords

Buen Vivir; Community
development; Ecuador;
Ethnic group; *Sumak
Kawsay*

Resumen

Desde comienzos del siglo XXI, pero principalmente a partir de 2006, en la República del Ecuador se dejó sentir a nivel sociopolítico una significativa influencia indígena, que se manifestó en textos constitucionales, planes estatales de desarrollo y políticas públicas. Analizaremos ciertos insumos que han ofrecido los pueblos originarios en el país andino y que han supuesto elementos de resistencia frente a la hegemonía neoliberal y al desarrollismo extractivista. En concreto, examinaremos cómo se han ido construyendo discursos y prácticas en torno al Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) y cómo se articula semejante proceso con lógicas más globales de avanzada del indigenismo en la región latinoamericana. Comprobaremos qué significa, política y epistémicamente, la apuesta que el Ecuador ha hecho por dotar al país de derechos de la naturaleza y por definirse, por primera vez en su historia, como plurinacional y pluriétnico.

Abstract

Since the beginning of the 21st century, but mainly as of 2006, in the Republic of Ecuador a significant indigenous influence was felt at the socio-political level, which was manifested in constitutional texts, state development plans and public policies. We will analyze certain inputs that the indigenous peoples have offered in the Andean country and that have represented elements of resistance against neoliberal hegemony and extractive developmentalism. Specifically, we will examine how discourses and practices have been built around Good Living (*Sumak Kawsay*) and how such process is articulated with more advanced global logics of indigenism in the Latin American region. We will verify what it means, politically and epistemically, the commitment that Ecuador has made to endow the country with the rights of nature and to define itself, for the first time in its history, as plurinational and multiethnic.

Piñeiro Aguiar, Eleder & Polo Blanco, Jorge (2021). El *Sumak Kawsay* andino como resistencia sociopolítica y como desafío epistémico. *Athenea Digital*, 21(3), e2967. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2967>

El *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) como discurso contrahegemónico

El Buen Vivir, tal y como fue teorizado por la intelectualidad indígena (y no indígena), resultó ser una construcción discursiva que, partiendo de algunos elementos referidos a los modos de vida de las nacionalidades y comunidades indígenas (principalmente andinos, pero también amazónicos), buscó propuestas alternativas al desarrollismo occidental (Ruiseco, 2009). Se buscaba propiciar algún tipo de restitución de la “comunidad” entre naturaleza y seres humanos (Hidalgo et al., 2014; Maldonado, 2014; Yam-

para, 2011). El Buen Vivir ha sido un discurso axiológico y político al mismo tiempo, dado que trató de erigir los fundamentos de una nueva “ética” y de un nuevo orden socioeconómico (Guzmán y Polo Blanco, 2017). Planteó, de igual modo, un proyecto transformador que pretendía fundamentarse en una epistemología distinta que, por decirlo sucintamente, promoviese valores como la igualdad, la equidad, la reciprocidad, la no-competitividad y la solidaridad, todo ello dentro de un marco de crecimiento económico sustentable que, en sus versiones más radicalmente biocéntricas —esto es, alejadas del “antropocentrismo occidental”— contemplaba incluso la concesión de derechos intrínsecos a la naturaleza. Esto último quedó plasmado en la Constitución de Montecristi, vigente en la República del Ecuador desde 2008. Desde tales coordenadas, se concebía la participación de los seres humanos en un conjunto vital de carácter cósmico, no organizado ontológicamente por la escisión cultura/naturaleza, típicamente occidental (Descola, 2005/2012). Porque lo que se pretende, desde esa concepción de la vida, es estar instalado en una íntima “relacionalidad” —o armonía— con la naturaleza.

Fernando Huanacuni (2010, p. 7) ha remarcado lo incorrecto de establecer alguna suerte de equivalencia entre el *Sumak Kawsay* del ámbito kichwa (en Ecuador) o el *Sumaq Qamaña* en el ámbito aymara (en Bolivia), y el bienestar “occidental” (las comillas son necesarias, dado el de este término en contraposición a “lo indígena”). Colocar como equivalentes dichos términos sería un reduccionismo y no reflejaría toda la complejidad que el término tiene para los mencionados pueblos “originarios”. Los vocablos *sumak* y *sumaq* podrían traducirse como “plenitud”, “sublime”, “excelente”, “magnífico”, “hermoso”. *Kawsay* y *qamaña*, por su parte, podrían equivaler a “vivir”, “convivir”, “estar siendo”, “ser estando” o, sencillamente, “vida”. Esa vida en plenitud no significaría vivir “mejor”, dado que esto último conllevaría una graduación jerárquica, algo que nos avocaría a juegos de suma cero, a competencias y a rivalidades. El “Vivir Bien” andino estaría mal avenido con la competitividad, el lujo, la opulencia o el derroche consumista (Huanacuna, 2010, p. 22).

Es cierto que algunos autores han sostenido que la noción de Buen Vivir no es más que un neologismo ideológico construido *ad hoc*, resultando muy difícil encontrar alusiones a esa idea o noción en la abundantísima literatura etnográfica disponible sobre comunidades andinas anterior al cambio de milenio. La literatura política surgida en torno al *Sumak Kawsay*, tejida en torno a una proliferación de “discursos pachamamistas”, carecería de una contextualización adecuada, y por ende no se hallaría fundamentada en información empírica rigurosa (Viola, 2014). Por otro lado, se ha de considerar que en muchas ocasiones el indigenismo y el “discurso indianista antimodernidad” se han retroalimentado con los procesos de globalización, que promueven ese turismo de occidentales ávidos de primitivismo; “blancos” que se muestran impacientes

por experimentar esa adrenalina mística que creen hallar en el “contacto” con una presunta alteridad cultural (Gascón, 2009). Algo que, paradójicamente, también sirve para que las comunidades indígenas sobrevivan, así sea pagando el precio de una irreversible aculturación (Ullán de la Rosa, 2000); diversas fórmulas de turismo indigenista o “turismo comunitario” que, definitivamente, conllevan una cierta mercantilización de la propia identidad cultural (Comaroff y Comaroff, 2011). Sin olvidar una paradoja recurrente: el discurso indigenista no ha sido encabezado en demasiadas ocasiones por los propios indígenas, sino por las élites criollas (Quijano, 1995).

Pero, más allá de estas críticas, lo cierto es que esta noción ha sido pragmáticamente movilizadora. Además de su eventual preexistencia histórica y etnográfica, lo determinante es que la noción Buen Vivir se fue convirtiendo en un verdadero catalizador político que, finalmente, fue incluso capaz de poner en pie una cierta contrahegemonía. Es más, podemos aseverar que el Buen Vivir llegó a convertirse en política de Estado, no solo porque atravesaba todo el corpus del nuevo texto constitucional ecuatoriano, algo valioso e inédito en sí mismo, sino porque en cierto modo (aunque con notables limitaciones y contradicciones) llegó a constituirse en una suerte de brújula que podía o pretendía orientar algunas de las más decisivas políticas públicas (Manosalvas, 2014). Sin olvidar que esa dimensión política, como ya hemos señalado, hallaba su razón de ser en ciertos elementos éticos extraídos de la propia cosmovisión o *modus vivendi* de los pueblos indígenas (Molina, 2015, p. 145).

Asumiendo que no existe un consenso cerrado a la hora de establecer una definición de qué es, qué implica y qué significa el *Sumak Kawsay* indígena, lo cierto es que se evidencia un conflicto entre la cosmovisión indígena y los patrones nacionales-estatales-capitalistas. Genealógicamente, el Buen Vivir emerge en el altiplano boliviano como respuesta a un “desmantelamiento de lógicas comunitarias” (Huertas y Urquidí, 2015, p. 86). Los pueblos originarios, en ese contexto, se hallaban enfrentados al gobierno nacional y a poderes internacionales, interesados en introducirles ideas exógenas. Gobiernos y transnacionales, blandiendo como arma arrojadiza las nociones de “progreso” y “desarrollo”, acusaban a estos pueblos de mostrar un recalcitrante carácter ineficiente, arcaico y antiutilitario. Frente a esto, diversas resistencias indígenas expusieron sus identidades, cosmovisiones y derechos en torno al *ayllu*: organizaciones basadas en la reciprocidad, la complementariedad, las relaciones de parentesco y la búsqueda de una vida armónica. Ahí entraría en juego la “casa cósmica andina” (Yampara, 2011, p. 241), una cohabitación armoniosa entre lo humano, lo espiritual y la naturaleza.

Catherine Walsh (2009, p. 14), al referirse a la introducción político-estatal de estas cosmovisiones indígenas señalaba que “este período, probablemente más que cual-

quier otro, se distingue por los procesos de repensar y refundar el Estado, la sociedad y el país, dejando atrás el modelo neoliberal y haciendo que las diferencias étnicas, culturales y coloniales se visibilicen y guíen el debate”. Se habría dado, así, un doble proceso de cambio: desde la unicidad a la pluralidad y, al mismo tiempo, desde la monoculturalidad a la pluriculturalidad. Dicha transformación habría sido uno de los aspectos más significativos y relevantes de aquel proceso constituyente ecuatoriano que cristalizó en la mencionada Constitución de Montecristi (2008), toda vez que se pusieron “sobre el tapete cuestiones referidas al carácter racista, racializado y excluyente de las sociedades actuales” (Walsh, 2009, p. 14). La transformación jurídico-política que supuso la aprobación de la mencionada Constitución, y la subsiguiente implementación del “Plan Nacional del Buen Vivir”, supuso en los planos normativo e ideológico una crítica al modelo social y civilizatorio de la modernidad eurocéntrica capitalista. Todo ello ejecutado con el aporte indígena y sus reivindicaciones históricas, con la promoción de nuevos derechos y cosmovisiones alternativas; y, finalmente, con la configuración de un Estado verdaderamente plurinacional y pluricultural que trataba de recuperar el papel redistribuidor del Estado frente a las incansables ofensivas neoliberales (Peña y Lillo y Polo Blanco, 2018).

Este proceso constituyente supuso un momento de efervescencia enmarcado en esa “primavera política” que se vivió en algunas naciones de América Latina. Un momento disruptivo de revoluciones políticas y “epistemológicas” construidas (principalmente en Ecuador y Bolivia) desde la visión de los pueblos originarios; procesos cimentados en historias milenarias y en presentes participativos, que buscaban una alternativa civilizatoria de largo alcance, superando hasta cierto punto la visión monocultural criollo-mestiza. Los nuevos textos constitucionales, tanto en Ecuador como en Bolivia, tuvieron mucha trascendencia histórica, por sus contenidos radicalmente innovadores y por el hecho crucial (cargado de simbolismo) de que algunas de sus orientaciones provenían de aquellos pueblos “originarios” que habían sido obliterados de forma sistemática. Asimismo, es de destacar que el Buen Vivir, que David Cortez (2011) ha denominado “herramienta movilizadora”, se presenta teleológicamente por cuanto es una meta a cumplir por el conjunto de la población, algo que se manifiesta en la constante referencia a su concepción constructivista (Piñeiro, 2016, p. 56) a lo largo de los planes de desarrollo del país (SENPLADES, 2013). Boaventura de Sousa Santos (2012) se refirió a los procesos de Bolivia y Ecuador (iniciados a mediados de los 2000) como “constitucionalismo transformador”. Pero lo que subyace a esta propuesta es algo todavía más profundo, a saber, una crítica a todas las crisis y contradicciones provenientes de un capitalismo hiperconsumista, individualista y explotador, lo que para Fernando Huanacuni (2010, p. 6) supone “una crisis de vida” ante la que diferen-

tes comunidades campesinas e indígenas han presentan propuestas alternativas, siendo el Buen Vivir del mundo andino una de ellas.

Debe comprenderse el profundo carácter crítico que conlleva hablar en términos de Buen Vivir, como contrapuesto a otros modelos de desarrollo, lo cual engarza con otras corrientes teóricas críticas occidentales y no occidentales. Pero lo más destacable es que dicha propuesta crítica se haga desde sectores históricamente invisibilizados y subalternizados provenientes principalmente de áreas rurales, de comunidades no citadinas y, sobre todo, del mundo indígena. El simbolismo de la propuesta sea quizá su primer logro, puesto que con ella han adquirido un carácter protagónico actores sociales que, desde hacía siglos, permanecían silenciosamente marginados en un rincón de la Historia. Rompiendo con su mutismo secular (aunque, bien es cierto, este mutismo jamás fue absoluto), estas comunidades humanas se transformaron en sujetos colectivos políticamente activos. El Buen Vivir, como discurso movilizador, insufló dignidad en estos grupos por demasiado tiempo ignorados; un discurso desde el cual ofrecer, como mínimo, resistencia y resiliencia. Pero todo ello, además, cristalizó en conquistas positivas, logrando introducir en la Constitución aspectos como el derecho al agua, la soberanía alimenticia, la vivienda, la salud, la educación, la energía, el ambiente saludable y los derechos de la naturaleza, entre otros (Gudynas y Acosta, 2011, p. 107).

En contra de lo que pensaba John Holloway (2002, p. 33), parece que sí es crucial la cuestión de *quién* detenta el poder, más allá de las quimeras poéticas de un mundo despojado de *todo* poder. Modificar el “sentido común de época”, por usar términos de Antonio Gramsci, resultará crucial a la hora de cortocircuitar la “normalidad” atornillada en la subjetividad de los dominados. Porque cualquier régimen de poder (incluidos el neoliberalismo y el neocolonialismo) nos introduce siempre en una determinada visión del mundo, entendiendo por tal un conglomerado más o menos articulado de imágenes, nociones, metáforas y valores desde los cuales sentimos y pensamos la realidad. El pensador italiano nos hablaba de la necesidad perentoria de incidir en el “sentido común”, o en el “sentir popular”, como prerequisite de todo proceso político que pretendiera transformar lo existente. Impactar en ese horizonte es crucial, si es que se desea dar una batalla contrahegemónica mínimamente exitosa. La “reforma intelectual y moral” (Gramsci, 1999, pp. 117-120), resultará un prerequisite casi ineludible de todo proyecto político transformador que pretenda tener algún éxito. Pues bien, a nuestro modo de ver, el Buen Vivir andino ha supuesto un ejemplo perfecto de contrahegemonía en este sentido gramsciano, toda vez que resultó ser un discurso capaz de incidir de manera transformadora en el “sentido común de época” de ese Ecuador de inicios del siglo XXI.

Confrontando las ideas de “modernización” y “desarrollo”

La construcción de los Estados iberoamericanos, monoculturales hasta la médula, presuponía la existencia de un componente atávico refractario al progreso, una rémora cultural que obstaculizaba de manera persistente los impulsos modernizadores: el mundo indígena. Pero, por otro lado, los análisis de tipo marxista-leninista y maoísta que proliferaron a partir de los años sesenta del siglo XX, vinculados al surgimiento de movimientos guerrilleros insurgentes, también participaron de ese imaginario de colonialidad. ¿Por qué? Porque desde dichos movimientos se categorizó o clasificó a los pueblos indígenas como “campesinos pobres”, un discurso que también ignoraba y oscurecía su componente étnico específico; además, eran tratados en muchas ocasiones como elementos “reaccionarios” e incluso “contrarrevolucionarios” (Bonfil Batalla, 1977). Las aspiraciones de estos pueblos debían ser formuladas en el lenguaje economista de la lucha de clases; y es por ello que tenían que ser clasificados como “campesinos pobres”, pero jamás debían vehicular su lucha a través de una vindicación comunitaria que aludiese a su identidad étnica o “nacional”. También aquí su idiosincrasia quedaba completamente subsumida en una exterioridad asimiladora. El marxismo, por ende, estaba operando con esquemas ostensiblemente “modernizadores” y eurocéntricos (Lander, 2006, pp. 232-233; Polo Blanco, 2018a).

Es digna de recordarse la excepcionalidad de José Carlos Mariátegui (1928/1994), que siempre reconoció la especificidad irreductible de la “cuestión amerindia”. Las “reivindicaciones étnicas” no podían quedar arrinconadas o recubiertas por la lucha de clases. Ciertos marxismos (atravesados por la filosofía hegeliana de la historia) carecían de los instrumentos teóricos necesarios para aprehender en su especificidad la realidad histórico-cultural de los llamados “pueblos originarios”. Las consecuencias políticas de lo anterior se manifestarían en una radical incompreensión, por parte de muchos comunistas europeos, de la especificidad no subsumible del “problema” indígena. El colombiano Orlando Fals Borda (2007), precisamente con la intención de huir de aquellos esquemas eurocéntricos, ha puesto en juego su noción de “socialismo raizal”, explorado así las vías que puedan conducir a un “socialismo nuestro” que enraíce en otros *ethos* culturales no europeos o no occidentales.

Desde el mundo andino se han planteado vías de impugnación contrahegemónica sustancialmente diferentes a las realizadas por el pensamiento crítico occidental. “Lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial” (Sousa Santos, 2012, p. 14). La población afrodescendiente construyó sus pro-

pías impugnaciones, desde luego. La revolución negra de los esclavos haitianos (James, 1938/2003; Trouillot, 1995) conllevaba unas ideas humanistas más profundas y radicales que las evidenciadas en las revoluciones europeas burguesas, por cuanto ampliaba el concepto de ciudadanía y de libertad, atravesando incluso el concepto de raza, para mostrar la complicidad de los ideales pretendidamente ilustrados con el régimen esclavista. Allí, en aquella isla caribeña sublevada y ensangrentada a partir de 1791, quedó escenificada toda la tragedia política de la modernidad. Las excepciones micro, si bien no siempre se hallan todo lo conectadas que deberían, sí pueden marcar hitos o promover quiebras significativas (abriendo líneas de fuga) en las tendencias estructurales y homogeneizadoras del “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011).

No reconocer lo diverso tiene que ver, en el plano ideológico-social, con construir un pensamiento monolítico; en un plano estatal-nacional, con asimilar la soberanía a la unidad; y en un plano ontológico-epistémico, con una organización colonial y pretendidamente universal del mundo. En conjunto, de lo que trata el no reconocimiento de la diversidad es de naturalizar múltiples relaciones de subalternidad, desigualdad, subordinación y discriminación. Y ese no reconocimiento, entre otros factores, se produce por la imposibilidad de pensar en alternativas socioeconómicas, dándose por sentado que el modelo capitalista neoliberal es el único viable o que los postulados de la economía ortodoxa responden al orden natural de las cosas (Peabody et al., 1977). Desnaturalizar ese supuesto orden es una de las tareas que se propuso el mencionado Plan Nacional del Buen Vivir en el Ecuador, durante los mandatos del presidente Correa, por cuanto no se debía caer en el chantaje de una determinada idea de progreso (Acosta, 2015, p. 26). Tampoco debía admitirse un estadio evolutivo presuntamente definitivo e inmejorable, en el que se hubiera llegado al “fin de la historia” (Fukuyama, 1995), dadas las repercusiones que el orden actual de las cosas conlleva para millones de personas: migrantes empobrecidos, desplazados o expulsados de las matrices hegemónicas del sistema. Al fin y al cabo, “lo que se observa en el mundo es un “*mal desarrollo*” generalizado, existente inclusive en los países considerados como desarrollados” (Gudynas y Acosta, 2013, p. 103).

Además de todo lo mencionado, hemos de contemplar asimismo el plano ético e ideológico, como veremos. Lo que tampoco podemos ignorar es que este proceso andino tiene como horizonte trayectorias más largas a nivel geopolítico, centradas *grosso modo* en las últimas siete décadas y en torno al apoyo o desafección de la idea de progreso. Dicho término proviene de un discurso del presidente estadounidense Harry S. Truman, en 1949, quien confirmaba la idea de mundos asimétricos y jerarquizados en escalas de poder (no solo económicas, si bien principalmente) (1949/s. f.). Desde enton-

ces, la idea de “desarrollo/progreso” ha seguido marcando las agendas globales, las intervenciones en países, las búsquedas de materias primas y energías o la sustracción de recursos humanos y naturales (De la Cuadra, 2015, p. 7). El “discurso del desarrollo”, como bien señaló Arturo Escobar (2007), se apoderó en la posguerra mundial de los imaginarios políticos occidentales (europeos y norteamericanos), pero también de los imaginarios operantes en todas aquellas naciones (neo)colonizadas que, de tal modo, asumían acríticamente buena parte de las definiciones y los diagnósticos que sobre ellas construían las potencias industriales. Se desplegó y enseñoreó una racionalidad desarrollista que fue esencialmente etnocéntrica y tecnocrática. El “desarrollo” se convirtió, finalmente, en un fetiche y en un poderoso régimen de representación que contribuyó a transmutar a dos tercios de la humanidad en “Tercer Mundo”; y operó, igualmente, como un cuerpo discursivo capaz de componer estrategias de acción macroeconómica destinadas a la estricta aplicación de determinados ajustes que transformarían (“modernizarían”) dichos países en un sentido muy determinado y, ciertamente, nunca desfavorable a los intereses de las grandes potencias occidentales.

El Buen Vivir, en ese sentido, ha pretendido ser una contrarréplica a esas ideas hegemónicas de progreso y desarrollo (Acosta, 2011; Dávalos, 2011). Su inserción en la Constitución ecuatoriana sugiere el diseño de una ciudadanía que subvierta una secular situación que otorgaba a las poblaciones originarias y afroamericanas el papel de “salvajes”, “primitivos” o “bárbaros” (Polo Blanco, 2018b). Desde las coordenadas del Buen Vivir se han sugerido también formas diferentes y diversas de pensar las relaciones de poder, nuevas maneras de abordar las problemáticas de la identidad-alteridad al interior de un territorio y, en definitiva, ha pretendido generar una inédita conciencia ciudadana que pueda ir zafándose de ciertos elementos de racialización y colonialidad. Y lo cierto es que desde tal marco han surgido formas inéditas de entender la identidad de pueblos, nacionalidades, minorías, poblaciones y sujetos, más en consonancia con el respeto a la diversidad y avanzando por la senda de la interculturalidad (en el terreno educativo, por ejemplo), quebrando la homogeneización cultural (y administrativo-estatal) o superando el monismo jurídico. La Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce explícitamente el “pluralismo jurídico” y el derecho de las comunidades indígenas a tener sus propias formas de aplicación de justicia, en algunos supuestos (Salgado, 2002).

El Buen Vivir entroncaría en cierto modo con los presupuestos de la Teoría de la Dependencia (Dos Santos, 1978), incluso con propuestas “occidentales” que sostienen modelos económicos basados en “la gente primero” (Sen y Kliksberg, 2007). Algunos de los nombres que se le han ido dando al “desarrollo”, y que sirven tanto para mostrar las críticas que se han venido desplegando contra dicho concepto (pero reafirmando, en realidad, la vigencia del mismo, pues solamente lo matizan o edulcoran), son las si-

güentes: “desarrollo humano” (Delval, 1994), “desarrollo sostenible” (Xercavins, 2005), “desarrollo participativo” (Geilfus, 2002), “desarrollo con identidad” (Deruyttere, 2001), “etnodesarrollo” (Palenzuela, 2009), “desarrollo comunitario” (Gutiérrez, 2013), “desarrollo local” (Vázquez Barquero, 1988) y algunos otros. Todos ellos, empero, no ponen en cuestión la esencia misma del concepto “desarrollo”; no lo impugnan holísticamente. En ese sentido, también el Buen Vivir reconoce que el desarrollo y progreso de unos países se produjo gracias al subdesarrollo y al atraso de otros.

Es por ello que el reforzamiento del Estado y la recuperación de soberanía están en el eje central de los enunciados del *Sumak Kawsay*. No se despreocupa, en ese sentido, de las cuestiones geopolíticas y geoeconómicas. Muy entrelazados al discurso del Buen Vivir aparecen los conceptos de raza, género, clase y etnia. Pero también se trata, en último término, de en una reivindicación permanente de los elementos culturales de poblaciones históricamente denostadas o invisibilizadas. En ese sentido, la idea de mestizaje quizás no resulta del todo suficiente, puesto que más bien ha continuado reproduciéndose lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ha analizado como una “matriz colonial” del mestizaje, asentada en el expolio y en la dominación de los pueblos afros e indígenas, siendo el concepto (idea-imaginario) de raza el axioma fundamental. Porque “es evidente que la historia del capitalismo está intensamente racializada y generizada” (Harvey, 2014, p. 23). Es por ello que la crítica realizada desde poblaciones originarias pretende romper con dicha colonialidad del ser, del saber y del poder (Quijano, 2000, p. 342), huyendo de un entendimiento folclorizado del mestizaje.

Sea como fuere, la sola circunstancia de que el Buen Vivir haya sabido colocar en la mesa del debate político dichas cuestiones ya ha de ser considerado un avance real en la superación de las matrices de blanqueamiento/blanquitud que, desde la época colonial, han troquelado los imaginarios hegemónicos en esta región del mundo.

Una mirada alternativa desde los movimientos indígenas

El mundo indígena andino, se ha de reconocer, fue capaz de lanzar una cierta impugnación de los modelos de desarrollo impuestos desde las potencias centrales del “sistema-mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2003). Con su discurso y con su praxis supieron impulsar y dar dirección, siquiera sea parcialmente, a ciertos procesos sociopolíticos de signo emancipador. Ya en 1922 se había publicado *El indio ecuatoriano*, de Pío Jaramillo Alvarado, obra en la que se fundamentaba la construcción del indigenismo ecuatoriano y en la que se ofrecía una imagen del “indio” vindicando su papel activo en la construcción nacional, de manera similar a lo realizado en México, en fechas si-

milares (Botero, 2013, p. 8), por antropólogos como Manuel Gamio o por el filósofo José Vasconcelos en su ensayo *La raza cósmica*. La “asimilación” del “indio” por medio del sistema educativo, y el tema de la propiedad de las tierras, fueron los principales problemas analizados desde el indigenismo ecuatoriano. En el terreno de la literatura, el quiteño Jorge Icaza había publicado en 1934 la novela *Huasi-pungo*, una durísima y descarnada descripción de la terrible situación de sometimiento experimentada por las comunidades indígenas en los latifundios ecuatorianos. La falta de integración en lo nacional, que atravesó durante décadas las políticas públicas que afectaban a los pueblos originarios en el Ecuador, en cierto sentido continuaron hasta épocas recientes.

Desde los años ochenta del siglo pasado, las crecientes protestas y movilizaciones indígenas pusieron de relieve un conjunto de jerarquías, desigualdades y discriminaciones de grandes capas de la población que, por sus características étnicas o “nacionales”, habían sido relegadas a un segundo plano. Dichas características específicas y diferenciales se hacían sentir en el plano del idioma, pero también en el de su espiritualidad, en sus costumbres y tradiciones. Esa identidad propia también fue valorizada mediante protestas y demandas; mediante luchas por recursos y por “derechos colectivos”. Debemos retrotraernos al año 1989, fecha en la que la Organización Internacional del Trabajo crea el famoso artículo 169 sobre los Derechos de los Pueblos Originarios (un artículo crucial que, casi treinta años después, la Constitución ecuatoriana de 2008 subscribe); a las marchas zapatistas de 1994, en donde se internacionaliza la protesta indígena y se viraliza a nivel global, gracias al uso de las nuevas tecnologías; al año 2007, cuando se crea la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En este proceso, sin embargo, una de las falencias más flagrantes que ha mostrado la academia ecuatoriana fue la de no trabajar más sistemáticamente con teorizaciones propias, puesto que en demasiadas ocasiones se asumieron conceptualizaciones indigenistas foráneas.

En el Ecuador existen (o son reconocidas) 14 nacionalidades de pueblos originarios, y en torno a un millón y medio de ciudadanos que se reconocen como indígenas. En este contexto, importantes conflictos y tensiones han marcado la agenda política, siendo el mundo indígena un nuevo y relevante actor, consolidado desde hace casi cuarenta años, con diferentes aperturas y cerrazones a la negociación, y no con toda la homogeneidad interna que cabría esperar. En el caso ecuatoriano, “durante el gobierno de Rafael Correa se ha pasado de una mutua aceptación y defensa a un rechazo y condena del otro” (León Trujillo, 2010, p. 14). De hecho, desde diferentes medios indígenas se lanzó la acusación de traición, con respecto a las promesas previas a la toma del poder por parte de Rafael Correa (cuyo mandato fue de 2007 a 2017). Debe recordarse que el movimiento indígena se había integrado en la candidatura de Alianza País. La

réplica oficialista consistió en señalar que el movimiento indígena era títere de partidos de la derecha. León Trujillo (2010) ha expuesto sucintamente los procesos de incorporación indígena al mapa político en las últimas décadas, desde las reivindicaciones por la igualdad hasta las más actuales de reconocimiento por la diferencia.

Desde los años noventa del pasado siglo, diversos partidos de todo el espectro habían venido incorporando líderes y propuestas indígenas en sus programas, algo que muestra la histórica inclusión diferencial de los pueblos originarios en las agendas políticas nacionales. Organizaciones como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) aumentaron la presencia indígena en el ámbito estatal, cristalizando en partido político *Pachakutik*. Previo a esto, ya en 1990, la CONAIE propuso un cambio en el primer artículo de la constitución para que el Ecuador se declarase pluricultural. Dicho partido y la Confederación apoyaron el programa transformador de Rafael Correa en 2006, acumulando desde entonces tanto tensiones como acuerdos. Porque hubo simbolismo indígena y visibilidad real, es verdad, pero también folklorización, esencialismo y denostación. Se paliaron discriminaciones históricas, pero también hubo criminalización de líderes indígenas y paternalismo estatal (Santillana, 2015). En la actualidad, los niveles de pobreza y desatención estatal en áreas rurales y hacia poblaciones afro, montubias e indígenas siguen siendo mucho más altos que en regiones urbanas y en poblaciones blancas y/o mestizas (Vera y Llanos-Escobar, 2016). Pero, a pesar de todas esas limitaciones conflictuales, lo cierto es que la asunción del Buen Vivir por parte de un partido-movimiento que terminó alcanzado el gobierno ha sido uno de los mayores logros del indigenismo políticamente organizado.

La violencia estatal contra el movimiento indígena nunca desapareció del todo. Ya en 1974, en el proceso de otras protestas indígenas por la tenencia de tierras que llevaron al Estado ecuatoriano a elaborar una nueva Ley de Reforma Agraria, se produjo la muerte de un líder étnico (Botero, 2010, p. 1). O en el año del quinto centenario de la Conquista, cuando cientos de indígenas peregrinaron desde el Amazonas hacia Quito, en protesta por las injerencias petroleras en la región (Ortiz, 2002). Además, tras el terrible terremoto acaecido el 16 de abril, en la provincia amazónica de Morona-Santiago se produjeron violentas protestas indígenas contra la extracción minera, que desembocaron en el asesinato tanto de líderes indígenas como de policías (Meléndez y Moncagatta, 2017, p. 416). En este caso, se evidenció crudamente una contradicción entre los proclamados derechos colectivos de las naciones indígenas y las políticas neoextractivistas de las que no pudo zafarse el gobierno de Correa, a pesar de otorgar derechos intrínsecos a la naturaleza en el texto constitucional. En el Ecuador existen al menos doscientos dirigentes comunitarios enjuiciados, muchos de ellos con cargos de terro-

rismo o de sabotaje, por luchar en la defensa del territorio. No se puede ser un gobierno cuyos delineamientos estratégicos pretenden fundamentarse en el Buen Vivir y, al mismo tiempo, enviar a prisión a los que defienden en la práctica, precisamente, el Buen Vivir. Es una flagrante contradicción (Sousa Santos, 2012, pp. 34-35).

Por otra parte, que el Buen Vivir recaiga, en cuanto a su propuesta de construcción, en comunidades *quechuas* y *aymaras* de Bolivia y Ecuador no significa que dichas comunidades sean las únicas que tengan la exclusividad de estas propuestas. Mapuches, guaraníes, multitud de pueblos amazónicos o aborígenes australianos, entre muchos otros, tienen modos de vivir y pensar que podrían estar muy cercanos a estas propuestas. Y es que “el Buen Vivir no es patrimonio de ningún grupo o sector social en particular” (De la Cuadra, 2015, p. 8). Desde tales coordenadas se recalca la necesidad de reconocer que históricamente el mundo indígena ha resistido (solo hasta cierto punto) a la modernidad capitalista, no dejándose fagocitar totalmente por ella; y lo ha hecho de diversas maneras, más o menos violentas. Porque si la categoría de democracia está en constante construcción, también lo está la categoría de ciudadano/a. Por lo tanto, invisibilizar, “blanquear” (Echeverría, 2007, 2010) o “asimilar” al indio —que han sido procesos y tácticas de los que se ha servido el capital a la hora de obtener más “rendimiento” de los cuerpos y de la naturaleza— han sido procedimientos criticados desde todos esos *otros* paradigmas ontológicos, epistemológicos y políticos propuestos desde las comunidades originarias andinas.

Aun con todo ello, diversos pueblos y grupos étnicos han conseguido dar continuidad a ritos, mitos, tradiciones, formas culturales, cosmovisiones e identidades propias, siendo quizá uno de los hitos la continuidad a la justicia indígena al interior de las comunidades, pero también en conexión con los Estados envolventes. “La justicia indígena, al contrario de la plurinacionalidad, no es un proyecto, algo por construir, una novedad. Es una realidad que, reconocida o no por el Estado, ha formado y forma parte de la vida de las comunidades” (Sousa Santos, 2012, p. 16). Tener derecho al propio derecho, en suma, ha sido también uno de los elementos combativos del mundo indígena (Stavenhagen, 2010). Pero el debate no está tanto entre modernidad y tradición, pues además de que toda tradición (incluida la de la modernidad) es constantemente reinventada (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002), lo cierto es que toda modernidad corre paralela a otras posibles. “Lo indígena” y “lo occidental”, permítasenos usar estas categorías hipostasiadas, tienen mecanismos diferentes de adaptación al cambio, los cuales en ocasiones interactúan y no necesariamente siempre de manera conflictiva. La justicia indígena no opta por un castigo individual, sino que se centra en el equilibrio y en la recuperación de la armonía colectiva.

Considerando cuáles podrían ser los principales aportes del modelo social del Buen Vivir, debiera mencionarse su concepto de comunidad y su relación con la “convivialidad”, definida por Boaventura de Sousa Santos (2011) como “un tipo de encuentro cultural y político basado en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida” (Grijalva, 2012, p. 71). Las cosmovisiones indígenas no destruyen la individualidad; más bien la incluyen de manera holística en el interior de la colectividad, buscando una situación de equilibrio entre el individuo y lo común. Ello implica comprender que todo está unido, integrado y es complementario. En la comunidad, no solo nos encontramos con una serie de individuos y estructuras-instituciones, sino que dicha comunidad es una unidad vital que debe ser vista de manera holística, y no solo como un territorio de convivencia de individuos yuxtapuestos. La relación y la interacción son claves para entender el equilibrio, la armonía y el respeto por la norma comunal. Tal comunitarismo permite un trabajo más local y localizado, en donde los aspectos económicos y político-sociales no se diluyen. La convivialidad y la complementariedad son claves para organizar lo político y lo económico en el mundo indígena. Todo lo cual permitiría avanzar hacia la “recuperación” de cierta soberanía (Sousa Santos, 2012, p. 30).

Dentro de esto, se percibe la naturaleza como un “ente vital” capaz de sentir, conocer y actuar, algo que colisiona con la visión que históricamente la modernidad occidental ha tenido de ella. Frente al mecanismo de subsunción de todas las formas de trabajo en el capital, emergen otras formas de reciprocidad tales como las planteadas en el marco del *Sumak Kawsay* andino, en donde la cooperación horizontal, la complementariedad y la solidaridad constituyen la base de las relaciones sociales, cósmicas, naturales e incluso económicas.

Seres humanos, naturaleza y deidades conforman el *ayllu*, un grupo de parientes unidos más allá del linaje humano o parentesco de sangre. Aprender a criar y dejarse criar con respeto, empatía, reciprocidad y en goce son principios y prácticas primordiales en los Andes. (Gonzales, 2014, p. 128)

El núcleo del asunto reside en el hecho de que en la cosmovisión indígena el dualismo, lo teleológico y la historia lineal (ligada a las ideas de desarrollo y progreso) son contrarrestadas por un pensamiento-praxis que engloba en un carácter holístico las relaciones de las personas con el medio, la naturaleza y el mundo espiritual. Esto implica, entre otros aspectos, eliminar la visión expropiadora de la naturaleza, no contemplándola ya como un elemento externo, para proponer una lógica de empatía y comunión con ella; no verla como un objeto sobre el cual intervenir de manera ilimitadamente depredadora, sino como un lugar y un ser en el que vivir y *con* el que vivir.

El Buen Vivir es una alternativa orientada a tratar de rehacer la vida socioambiental a partir de la solidaridad humana y con la naturaleza, no solo en la actividad económica y productiva, sino en todas las dimensiones de la existencia social: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, la subjetividad y la naturaleza. (Marañón, 2014, p. 41)

El extractivismo no es solamente una práctica económica; es también una epistemología, una forma de entender el mundo (Grosfoguel, 2016). Convertir un hábitat en territorio/paisaje, reduciéndolo a “recurso natural”, va contra las lógicas indígenas, por cuanto éstas entienden a la tierra no solo como un lugar y un contexto para vivir, sino como un ente vivo con el que se está en comunión. Es decir, “para los indígenas, el territorio no es algo delimitado y menos sin vida, todo en su seno porta y hace posible la vida, todo se degrada y se transforma en ella y es mediante los mitos y los rituales que la tierra como territorio está siempre presente” (Molina, 2015, p. 148). La idea de reciprocidad con la madre naturaleza y de los seres entre sí es central en todo esto, pero “no se trata de idealizar o ideologizar la reciprocidad, pues es importante considerar que algunas formas de reciprocidad vertical conducen a la alienación y dependencia” (López Córdova, 2014, p. 105).

La antropología ha prestado especial atención a este concepto, recalcando el triple carácter obligatorio de dar, recibir y devolver, considerando el carácter de “hecho social total” del don, así como la energía espiritual de la naturaleza y de las cosas, las cuales debían ser devueltas (Godbout y Caillé, 1992/1997). Lo importante de la reciprocidad son las personas, y no los objetos; ellas se relacionan con base en la confianza y a la solidaridad, creando vínculos que son reforzados por el intercambio y por la redistribución, no por la ostentación y el consumo conspicuo. La tensión y la dislocación surgen cuando los intercambios del mercado interfieren con los valores de la reciprocidad, puesto que mientras la reciprocidad es una relación entre personas, el mercado es algo abstracto e impersonal. Es por esto que la propuesta del Buen Vivir critica dicho sistema de mercado, enfatizando la relacionalidad de la reciprocidad. “El sistema de intercambio lleva a la competencia y la acumulación privada, a la dominación y explotación entre los hombres y con la naturaleza, así como a la ruptura de los lazos sociales” (López Córdova, 2014, p. 112). Los detentadores del discurso del Buen Vivir han pretendido, con mayor o menor éxito, ser adversarios de los modelos socioeconómicos fundamentados en el individualismo posesivo y competitivo; adversarios de la racionalidad del *homo oeconomicus* (León, M., 2009 y 2010).

Conclusiones

El Buen Vivir, es cierto, no constituye una alteridad absoluta con respecto a la “racionalidad occidental”. De hecho, interioriza dialógicamente algunos de los elementos más valiosamente emancipadores de dicha racionalidad. Pretende realizar una conjugación inédita, esto es:

Trata de articular dos herencias culturales, expresadas en una nueva *racionalidad liberadora y solidaria*: por un lado, la *razón histórica de la modernidad*, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar, y por otro, la *razón «india» prehispánica*, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo. (Marañón, 2014, p. 11, cursivas del original)

En lo que a la parte pluriétnica del modelo se refiere, la inclusión del Buen Vivir como política estatal reivindica el papel de la interculturalidad y, por ende, una aproximación tanto política como epistémica al entendimiento integrador de la diversidad sociocultural y económica de los pueblos. Esto rompería con las categorías monolíticas de la modernidad occidental, en tanto que la unidad en torno a una soberanía, un territorio, una cultura y una población se irían difuminando en aras del reconocimiento de una pluralidad; y ello bajo los criterios de simetría, igualdad y equidad. La “mirada occidentalizada” y colonizada de un buen número de ecuatorianos, con respecto al mundo indígena, podría empezar de tal modo a deconstruirse (Botero, 2013, p. 2).

El discurso del Buen Vivir contribuyó significativamente a quebrar, al menos en el plano ideológico, el secular proceso de “blanqueamiento” y homogeneización cultural. Lo emancipatorio del proyecto estriba en su carácter dialógico con la alteridad, y la puesta en juego de intereses colectivos más amplios que los basados en el crecimiento cortoplacista. Algunos de sus promulgadores consideran que el concepto de *Sumak Kawsay* contribuye al entendimiento de lo que es el “Bien Común de la Humanidad” (Houtart, 2011). Reconocer las diversas composiciones étnicas en un territorio, y su aporte a la política común, es uno de los principales avances. Interviene en prácticas racistas/racializadas y genera nuevas formas de entender la ciudadanía desde puntos de vista más plurales y heterogéneos. Tratando de no caer en esencialismos “buensalvajistas” (precaución no siempre adoptada por parte de estos teóricos y activistas), lo cierto es que desde el universo ideológico del Buen Vivir se construyó una subjetividad parcialmente decolonizada, o al menos esa fue la pretensión.

Por otra parte, y a pesar de las críticas que se pueden realizar por sus enormes complicaciones de implementación, que conllevarían la necesidad no solamente de cambios jurídicos, económicos y administrativos, sino un giro radical de las mentalidades y de los valores. El Buen Vivir, al menos conceptualmente, se perfila como una

versión que supera los desarrollos “alternativos” e intenta ser una “alternativa al desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 109). No somos, en este sentido, tan optimistas como aquellos que puedan afirmar que el Buen Vivir rompe con los paradigmas coloniales, a raíz de su inclusión constitucional. La aplicación de políticas que caminen hacia el ecologismo, la interculturalidad, el reconocimiento, la lucha contra las matrices coloniales y el respeto de los seres vivos (humanos y no humanos) en armonía con su entorno, todo ello, es un terreno complejo que requiere mucho tiempo. No ha pasado todavía una generación que pueda percibir los cambios deseados, ni es lapso de tiempo suficiente para cambiar inercias seculares, llevando a la práctica concreta esos “deber ser” del Buen vivir que figuran en algunos planes de desarrollo y en el marco constitucional. Quizás el Buen Vivir no sea, a la postre, más que una lógica diferente para pensar en modelos civilizatorios distintos y alternativos. Y, en cualquier caso, a través de él han resurgido con fuerza el mundo indígena y las reivindicaciones históricas de todos esos pueblos originarios que fueron invisibilizados —aunque nunca acallados del todo— por el progreso modernizador occidental.

Referencias

- Acosta, Alberto (2011). El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar. En Gabriela Weber (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (pp. 61-82). Centro de Investigaciones Ciudad, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador.
- Acosta, Alberto (2015). Las ciencias sociales en el laberinto de la economía. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14 (41), 21-42. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000200002>
- Bonfil Batalla, Guillermo (1977). Sobre la liberación del indio. *Nueva Antropología*, 8, 95-102.
- Botero, Luis Fernando (2010). El conflicto como drama y ritual. Reflexiones sobre las luchas agrarias en Chimborazo, Ecuador. *Gaceta de Antropología*, 26(1), 1-8.
- Botero, Luis Fernando (2013). Ecuador siglos XIX y XX. República, “construcción” del indio e imágenes contestadas. *Gaceta de Antropología*, 29(1), 1-23.
- Comaroff, John L. & Comaroff, Jean (2011). *Etnicidad* S. A. Katz.
- Cortez, David (2011). La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador. *Aportes Andinos*, 28, 1-23.
- Dávalos, Pablo (2011). La necesidad de un nuevo paradigma en la economía. ¿Puede la noción de Sumak Kawsay ser la alternativa? *Polémika*, 6, 32-46.
- De la Cuadra, Fernando (2015). Buen Vivir: ¿una auténtica alternativa post-capitalista? *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), 7-19. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000100001>

- De Sousa Santos, Boaventura (2011). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Abya Yala.
- De Sousa Santos, Boaventura (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En Boaventura de Sousa Santos & Agustín Grijalva (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 13-50). Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Deruyttere, Anne (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*. Inter-American Development Bank.
- Descola, Philippe (2005/2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Delval, Juan (1994). *El desarrollo humano*. Siglo XXI.
- Dos Santos, Theotonio (1978). *Imperialismo y dependencia*. Era.
- Echeverría, Bolívar (2007). Imágenes de la blanquitud. En Bolívar Echeverría, Diego Lizarazo & Pablo Lazo (Autores), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 15-50). Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fals Borda, Orlando (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*. Ediciones Cepa y Desde Abajo.
- Fukuyama, Francis (1995). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta de Agostini.
- Gascón, Jordi (2009). *El turismo en la cooperación internacional. De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Icaria.
- Geilfus, Frans (2002). *80 herramientas para el desarrollo participativo*. IICA.
- Godbout, Jacques & Caillé, Alain (1992/1997). *El espíritu del don*. Siglo Veintiuno.
- Gonzales, Tirso (2014). *Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes*. En Boris Marañón (Coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 121-139). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel. Vol. 5*. Era.
- Grijalva, Agustín (2012). Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador. En Boaventura de Sousa Santos & Agustín Grijalva, (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 51-78). Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Grosfoguel, Ramón (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy. Transmodernity, Decolonial thinking and Global Coloniality. *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1), 1-38.
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Gudynas, Eduardo & Acosta, Alberto (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. En Mariano Rojas (Coord.), *La medición del progreso y del bienestar*.

- Propuestas desde América Latina* (pp. 103-110). Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Gutiérrez, Javier (2013). Desarrollo comunitario. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 3, 206-212.
- Guzmán, Guillermo & Polo Blanco, Jorge (2017). La construcción discursiva del *Sumak Kawsay* ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del Buen Vivir. *Análisis Político*, 89, 76-90.
<https://doi.org/10.15446/anpol.v30n89.66218>
- Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN, Traficantes de Sueños.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (1983/2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El Viejo Topo.
- Houtart, François (2011). El concepto de *sumak kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*, 84, 57-76.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huertas Fuscaldó, Bruna Muriel & Urquidí, Vivian (2015). O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), 81-99.
- Hidalgo, Antonio Luis; Arias, Alexander & Ávila, Javier (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*. En Antonio Luis Hidalgo, Alejandro Guillén García y Nancy Rosario Deleg Guazha (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 29-73). CIM, FIUCUHU, Pydlos.
- James, Cyril Lionel Robert (1938/2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Turner.
- Lander, Edgardo (2006). Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. En Atilio Borón, Javier Amadeo & Sabrina González (Comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 209-243). CLACSO.
- León, Magdalena (2009). Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida. En Alberto Acosta & Esperanza Martínez (Comp.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (pp. 63-74). Abya-Yala.
- León, Magdalena (2010). El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo. En Irene León (Coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (pp. 105-124). FEDAEPS.
- León Trujillo, Jorge (2010). Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 37, 13-23.
<https://doi.org/10.17141/iconos.37.2010.415>
- López Córdova, Dania (2014). La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal. En

- Boris Marañón (Coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 99-120). UNAM.
- Maldonado, Luis (2014). El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. En Antonio Luis Hidalgo, Alejandro Guillén García & Nancy Rosario Deleg Guazha (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 195-210). CIM, FIUCUHU, Pydlos.
- Manosalvas, Margarita (2014). Buen vivir o Sumak Kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 49, 101-121. <https://doi.org/10.17141/iconos.49.2014.1273>
- Marañón, Boris (2014). Introducción. En Boris Marañón (Coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 9-18). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mariátegui, José Carlos (1928/1994). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.
- Meléndez, Carlos & Moncagatta, Paolo (2017). Ecuador. Una década de correísmo. *Revista de ciencia política*, 37(2), 413-448. <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2017000200413>
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Molina, Víctor Alonso (2015). Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), 143-163.
- Ortiz, Pablo (2002). Explotación petrolera y pueblos indígenas en el centro de la Amazonía ecuatoriana, provincia de Pastaza. En Mario Melo, Pablo Ortiz & Víctor López (Coord.), *Petróleo, ambiente y derechos en la Amazonía Centro Sur* (pp. 19-44). CDES, OPIP, IACYT-A.
- Palenzuela, Pablo (2009). Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 33, 127-140. <https://doi.org/10.17141/iconos.33.2009.317>
- Peabody, Gerald; Behr, Ted; Garlin, Victor; Morris, Jeff; Rohel, Richard; Sweezy, Paul M.; Weeks, John & Zweig, Michel (1977). *Paradigmas radicales en economía*. Anagrama.
- Peña y Lillo, Julio & Polo Blanco, Jorge (Coord.) (2018). *El Estado en disputa. Frente a la contraofensiva neoliberal en América Latina*. CIESPAL.
- Piñero, Eleder (2016). Conceptualizando el buen vivir: entre la felicidad y la crítica. *Yachana. Revista científica*, 5(1), 54-64. <https://doi.org/10.1234/yach.v5i1.281>
- Polo Blanco, Jorge (2018a). Decolonizar el marxismo. Algunas observaciones críticas en torno a un pensamiento que apenas pudo dejar de ser eurocéntrico. *Thémata. Revista de Filosofía*, 57, 191-210. <https://doi.org/10.12795/themata.2018.i57.11>
- Polo Blanco, Jorge (2018b). Colonialidad múltiple en América Latina. Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. *Latin American Research Review*, 53(1), 111-125. <http://doi.org/10.25222/larr.243>

- Quijano, Aníbal (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios Latinoamericanos*, 2(3), 3-19.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, 6(2), 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Ruiseco, Gisela (2009). Sobre la vigencia del desarrollismo: la necesidad de un giro conceptual. *Athenea Digital*, 16, 125-135.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n16.671>
- Salgado, Judith (Comp.) (2002). *Justicia indígena. Aportes para un debate*. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Santillana, Alejandra (2015). Reseña del libro *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador*, de Salvador Schavelzon, Quito, Abya Yala-CLACSO, 2015. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 5, (2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1494>
- Sen, Amartya & Kliksberg, Bernardo (2007). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Deusto.
- SENPLADES (2013). *Plan Nacional de Desarrollo/Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Autor.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios. El debate necesario*. CTA Ediciones y CLACSO.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the past. Power and the production of history*. Beacon Press.
- Truman, Harry S. (1949/s. f.). *Inaugural Address*.
<https://www.bartleby.com/124/pres53.html>
- Ullán de la Rosa, Francisco Javier (2000). Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización. *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 291-336.
- Vázquez Barquero, Antonio (1988). *Desarrollo local. Una estrategia de creación de empleo*. Pirámide.
- Vera, Sofía & Llanos-Escobar, Santiago (2016). Ecuador. La democracia después de nueve años de la Revolución Ciudadana de Rafael Correa. *Revista de ciencia política (Santiago)*, 36(1), 145-175. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2016000100007>
- Viola, Andreu (2014). Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55-72. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1209>
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.
- Xercavins, Josep (2005). *Desarrollo sostenible*. Edicions UPC.
- Yampara, Simón (2011). Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos*, 18, 1-22.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)