

El Vivir Bien-Buen Vivir: una alternativa intercultural

(Living well, living well: an intercultural alternative)

Edwin Cruz Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia

ecruzr@unal.edu.co

Resumen

El Vivir Bien-Buen Vivir plantea la necesidad de un cambio drástico en el modo de vida dominante, que permita construir relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza, como una alternativa frente a la actual crisis ambiental. Mientras el discurso del desarrollo, fundado en la idea de crecimiento económico, producción y consumo ilimitados, tiene un carácter colonial y antropocéntrico, el Vivir Bien-Buen Vivir replantea la concepción de vida buena basada en esos supuestos y apuesta por un modo de vida intercultural que rompe con la concepción dualista y antropocéntrica de la naturaleza. Para desarrollar este argumento, en primer lugar, se reconstruyen las concepciones del desarrollo y del VBBV. En la segunda parte se estudia el carácter intercultural del VBBV y sus implicaciones sobre la relación entre seres humanos y naturaleza.

Palabras clave: Vivir Bien, Buen Vivir, desarrollo, interculturalidad, crisis ambiental.

Abstract

The living well- good living, living propose the necessity for a drastic change in the dominant lifestyle, that permits to build relationships of coexistence and complementarity between human beings , among them and nature, as an alternative to the current environmental crisis. While the development discourse, founded on the idea of economic growth, production and unlimited uptake, has a colonial character and anthropocentric, the living well- good living rethinks the concept of good life based on these assumptions and commitment to an intercultural lifestyle that breaks with the dualistic and anthropocentric view of nature. To develop this argument, first of all, the conceptions of development and VBBV are reconstructed. Second, the intercultural character VBBV is studied and its implications on the relationship between humans and nature.

Keywords: : living well, good living, development, intercultural, environmental crisis

I. Introducción

La humanidad enfrenta una crisis ambiental y civilizatoria inédita en su historia. Como han argumentado extensamente distintos autores (Sempere, 2009; Lovelock, 2011), el calentamiento global debido a las crecientes emisiones de dióxido de carbono y la huella ecológica que ha dejado el desarrollo, principalmente sustentado en el consumo de energía proveniente de la explotación de minerales fósiles, han alterado radicalmente los ciclos naturales de la biósfera, superando sus límites objetivos en términos de la pérdida de biodiversidad, el cambio climático y la modificación del ciclo del nitrógeno, todo lo cual ha llegado a amenazar en relativamente poco tiempo las posibilidades de la vida en el planeta. En consecuencia, el campo de discusión está atravesado por encontrar alternativas a aquello que Brand y Wissen (2013), denominan el “modo de vida imperial” basado en el crecimiento económico, la producción y el consumo sin límites: un estilo de vida o un imaginario cultural insostenible, fundado en el discurso del desarrollo, arraigado en la cotidianidad y practicado por la mayoría de la población en los países del norte global y, de manera creciente, por las capas medias y altas en el sur.

El Vivir Bien, o Suma Qamaña en aymara, y el Buen Vivir, o Suma Kawsay en kichwa y quechua (en adelante VBBV), cosmovisión reconocida como una alternativa de vida frente al paradigma del desarrollo en las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), plantea la necesidad de un cambio drástico en el modo de vida dominante, que permita construir relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza. Mientras el discurso del desarrollo, fundado en la idea de crecimiento económico, producción y consumo ilimitados, tiene un carácter colonial y antropocéntrico, el VBBV replantea la concepción de vida buena basada en esos supuestos y apuesta por un modo de vida intercultural que rompa con la concepción dualista y antropocéntrica de la naturaleza.

Para desarrollar este argumento, en primer lugar, se reconstruyen las concepciones del desarrollo y del VBBV. En la segunda parte se estudia el carácter intercultural del VBBV y sus implicaciones sobre la relación entre seres humanos y naturaleza.

2. Un campo en disputa

El VBBV hace parte de un campo en disputa sobre los modos de vida contemporáneos en el cual su principal antagonista es el discurso del desarrollo. Para apreciar sus diferencias en términos normativos, es decir, del horizonte de sentido o el proyecto que persiguen, es conveniente reconstruir los contenidos de ambas concepciones.

El término “desarrollo” se caracteriza por presentar una extraordinaria polisemia (Tortosa, 2011, p. 118). No obstante, en todas sus acepciones están fundadas en la idea de que el crecimiento económico, como factor necesario para promover el desarrollo, es infinito. Este supuesto no se pone en cuestión, razón por la cual la cuestión del desarrollo se debate en ¿quién debe ser el promotor del desarrollo?, el Estado o el mercado (Gudynas y Acosta, 2011a: 72; Sen, 1998). Con todo, si bien el crecimiento es factor necesario para el desarrollo, no es suficiente y no implica necesariamente que el desarrollo se consiga (Acosta, 2012, 177). La crisis ambiental que ha llegado a amenazar la vida en el planeta tiene como causa el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados, aunados a la injusta distribución de recursos a favor de una minoría privilegiada (Casas, 2011, 331).

El vínculo con el crecimiento está en la raíz misma de la idea de desarrollo. Como afirma Gudynas (2011a), el desarrollo es un significante que proviene del campo de la biología evolutiva del siglo XIX, donde se usaba para aludir a procesos vitales y de crecimiento de distintas especies. En el siglo XX, y una vez proyectado a la vida social, el desarrollo pasó a designar la idea de un progreso lineal necesario y deseable hacia situaciones cada vez mejores. No obstante, como puede colegirse de las concepciones elaboradas en las seminales obras de Rostow (1961) o A. Lewis (1958), ambas categorías se confundieron: crecimiento económico y desarrollo se asumieron como equivalentes. Como consecuencia, se erigió una representación del mundo basada en la dicotomía desarrollo/subdesarrollo, en la cual se ubicaban jerárquicamente los países que no habían transitado el necesario camino hacia el desarrollo.

En la segunda mitad del siglo XX, las alternativas para lograr el desarrollo se bifurcaron en distintas escuelas de pensamiento y programas políticos. En América Latina, por ejemplo, durante el siglo XX surgieron los enfoques estructuralista, la teoría de la dependencia y, más adelante, el neoestructuralismo (Madoery, 2012). A nivel global se introdujo el desarrollo sostenible, el desarrollo a escala humana, el desarrollo humano y el ecodesarrollo, entre otros (Elizalde, 2009; Unceta, 2009). No obstante, y aunque algunos de esos enfoques trataran de apartarse de la sinonimia entre desarrollo y crecimiento económico, en todos los casos se suponía un buen desempeño económico medido en términos del

Producto Interno Bruto (PIB), creado después de la crisis de 1929 justamente para tener un patrón de comparación del desarrollo o en ciertos casos, del Producto Nacional Bruto (PNB) (Gabbert, 2013).

Tal vez, el enfoque que más se esforzó por evitar la reducción del desarrollo al crecimiento económico fue el de desarrollo humano, concebido durante los años noventa por el Nobel de economía Amartya Sen. El economista indio cuestionó la idea de ponderar el desarrollo en términos del crecimiento económico o de otros indicadores de utilidad económica. Al contrario, argumentó la necesidad de comprenderlo como el creciente ensanchamiento de las oportunidades de las personas para desarrollar sus capacidades. Por tanto, para el desarrollo humano se establecieron como criterios de medida aspectos como el acceso a la educación y la salud, e incluso la equidad de género, entre otros. En síntesis, para Sen (2000,), el crecimiento económico es solo un medio para conseguir la libertad y ésta se constituye en el fin del desarrollo, entendido como la eliminación de diversas formas de “falta de libertad” y la correspondiente ampliación de las oportunidades. Para Sen (2000) el desarrollo se concibe de la siguiente manera:

Como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutan los individuos. El hecho de que centremos la atención en las libertades humanas contrasta con las visiones más estrictas del desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social. El crecimiento del PNB o de las rentas personales puede ser, desde luego, un medio muy importante para expandir las libertades de que disfrutan los miembros de la sociedad. Pero las libertades también dependen de otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, los servicios de educación y de atención médica), así como de los derechos políticos y humanos (entre ellos, la libertad para participar en debates y escrutinios públicos). p. 19 [destacado en el original]

Sin embargo, ninguna de las perspectivas alternativas cuestionó de raíz, como sostiene Acosta (2012): “la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico”(p.42). Si bien el desarrollo humano de Sen rompió con la sinonimia entre crecimiento y desarrollo e introdujo la discusión sobre el desarrollo de las capacidades (Oriol, 2006). Por lo tanto, no se apartó de otros pilares del discurso del desarrollo, como la concepción lineal y evolutiva de la historia, el antropocentrismo o la visión instrumental de la naturaleza, entre otros. “Ninguno de estos enfoques se planteó como una alternativa a la concepción de vida buena basada en el crecimiento, que enfatiza aspectos económicos, el mito del progreso lineal y de consumo sin límite (Gudynas, 2011, b p. 2).

Por lo anterior, más que a un enfoque preciso, la crítica del VBBV y su erección como una alternativa al desarrollo, se dirige al discurso del desarrollo o su “régimen de representación”, que articula prácticas y significaciones, pensamiento y acción, como la forma de vida dominante en occidente desde mediados del siglo XX (Escobar, 2007). En otras palabras, como afirma Gudynas:

Las ideas convencionales acerca del desarrollo lo entienden como un continuado progreso que se desenvuelve en varios planos, todos vinculados entre sí, como el crecimiento económico, el avance de la ciencia y la tecnología, o una construcción política y cultural a imagen de los países industrializados. El desarrollo es, por lo tanto, un conjunto de conceptos, sus institucionalidades y prácticas. (Gudynas, 2013, p. 190)

El VBBV, por su parte, ha sido construido con aportes conceptuales desde perspectivas indígenas, pero también desde el punto de vista de teóricos mestizos. Para los intelectuales indígenas, el VBBV es una cosmovisión cuyas prácticas aún están presentes en las comunidades indígenas que si bien, proviene de la memoria larga, pues se remite a la época precolonial, hoy se actualiza para dar respuesta a la crisis ambiental y civilizatoria (Simbaña, 2011). No obstante, en concordancia con la diversidad del mundo indígena, el VBBV es diverso. Así, si bien incorpora saberes invisibilizados, cuestiona la dominación cultural y el colonialismo, y se propone construir nuevas relaciones entre seres humanos y entre estos y la naturaleza, tiene distintas y problemáticas traducciones (Medina, 2011).

El VBBV no se restringe a las cosmologías andinas, también está presente en las formas de pensamiento amazónicas y de otros pueblos, así que no puede hablarse de un VBBV homogéneo sino diverso como es el mundo indígena (Gudynas, 2011). Según el intelectual aymara Yampara (2012), el Vivir Bien es una traducción aproximada del vocablo aymara Suma Qamaña, pero no expresa todo lo que este último designa. En Guaraní existe la expresión ñandereko, que también se ha traducido como una forma de buena vida, como “nuestro proceder” y que implica también relaciones de reciprocidad entre las personas y entre ellas y la Madre Tierra (Albó, 2011). En kichwa se acepta que la traducción de Sumak Kawsay es Buen Vivir (Gudynas y Acosta, 2011a). De acuerdo con el dirigente indígena ecuatoriano Macas (2010), el Sumak Kawsay sería mejor traducido de la siguiente forma:

El Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior. (p. 14)

Por su parte, el intelectual aymara Choquehuanca (2010): “concibe el Suma Qamaña como el camino del equilibrio, camino que nos permita la armonía entre las personas, pero fundamentalmente la armonía entre el hombre y la naturaleza” (p.10). Una idea central en esta concepción, profundamente arraigada en la cosmovisión y la forma de vida aymara, es la de convivencia y complementariedad. Para encontrar el camino del equilibrio, las relaciones entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, deben ser de complementariedad, lo que implica que la relación sea mutuamente beneficiosa y basada en el respeto. Una relación de complementariedad es distinta a las relaciones utilitarias, donde lo determinante es el fin que se persigue con la relación, y a las relaciones de subordinación, donde una de las partes de la relación domina a la otra y extrae beneficios de ello. El mismo Choquehuanca (2010) sostiene: “Todos nos necesitamos a todos. Fundamentada en el complementarnos, en el bien común, el apoyo mutuo organizado, la comunidad y la vida comunal desarrollan sus capacidades sin destruir al hombre y la naturaleza” (p.8). Por eso, Choquehuanca (2010) distingue el Vivir Bien, traducción aproximada del Suma Qamaña aymara, del vivir mejor propio de las concepciones de progreso y de desarrollo que predominan en el mundo occidental:

Mentir, robar, atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita vivir mejor, pero eso no es Vivir Bien. Al contrario, Vivir Bien significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharnos del vecino, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor que el otro. Porque para el vivir mejor, frente al prójimo, se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo. El Vivir Bien está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche, está reñido con el consumismo. (p.8)

Esto quiere decir que, el Vivir Bien no se reduce al progreso o al desarrollo y, por lo tanto, no plantea como horizonte de sentido deseable el crecimiento económico o el consumo sin límite que con frecuencia se asimilan al paradigma del desarrollo. De hecho, y de acuerdo con Macas (2010), lo que busca el Buen Vivir es ir más allá de las concepciones que ven el crecimiento económico como base necesaria de una sociedad desarrollada y del bienestar o la vida buena. En consecuencia, el rechazo del vivir mejor significa que no se aspira a vivir mejor que antes en el presente o a vivir mejor en el futuro, sino a vivir bien en el presente, pues no existe una concepción lineal y progresiva de la historia. Además, no se aspira a vivir mejor que los demás, pues ello se traduce en competencia, egoísmo, individualismo, utilitarismo y explotación del otro (Puente, 2011).

Por su parte, los autores mestizos, que se han articulado al proyecto del VBBV, concuerdan en que este no es un modelo acabado, una serie de recetas como puede ser el desarrollo, sino una propuesta en permanente construcción (Bonilla, 2012). De ahí que autores como Acosta o Albó, prefieran hablar de “buenos convivires”, para resaltar el carácter diverso, polisémico e intercultural del proyecto.

El VBBV no significa una mejor forma de producción, crecimiento económico o consumo, ni siquiera mejorando los mecanismos de distribución, sino una alternativa al paradigma del desarrollo cuya apuesta básica es construir la “armonía entre sí y con la naturaleza”, una “oportunidad” para construir colectivamente una nueva forma de vida que responda a la crisis civilizatoria y ambiental contemporánea (Acosta, 2012). Pretende combatir la pobreza y la desigualdad, pero su concepción de la pobreza, y de lo que es necesario hacer para salir de ella, no se reduce a la carencia de bienes materiales, sino involucra la convivencia y complementariedad entre seres humanos, y entre éstos y la naturaleza, e incluso la dimensión espiritual arraigada en distintas culturas, tampoco implica una noción lineal del tipo desarrollo/subdesarrollo, definida en función de criterios de escasez y la primacía de los bienes materiales. Por el contrario, estos quedan subordinados “a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social” (Escobar, 2012, 46). Por lo tanto, se cuestiona la idea de bienestar sustentada en la posesión de bienes materiales y el nivel de ingreso económico (Gudynas, 2011).

Si bien, esta perspectiva recupera las cosmovisiones de las comunidades indígenas en que se fundan las relaciones entre seres humanos y entre estos y la naturaleza, no pretende un retorno a un pasado mitificado, tampoco supone que todas las culturas indígenas han convivido de forma respetuosa con el medio ambiente, pues históricamente hay casos de profundas modificaciones al mismo y en el diverso mundo indígena hay distintas posiciones frente al problema, unas más respetuosas, otras más proclives a la manipulación (Gudynas, 2010). Además, el VBBV pretende construir una forma alternativa de vida que no niega o rechaza las ventajas tecnológicas del mundo moderno, que son en sí mismas producto del aporte de distintas culturas (Acosta, 2012):

El Sumak Kawsay no es una teoría acabada, y se puede concebir como un nuevo escenario de discusiones sobre economía, política, justicia, cultura, etc. Queda claro que la idea no es intentar reproducir tal cual las prácticas de los pueblos ancestrales, pues en muchos casos (e.g los grandes centros urbanos), es muy difícil. Se trata más bien de inspirarse de (sic) los grandes principios del Sumak Kawsay para establecer un nuevo paradigma adaptado a la realidad social, económica y política del país (Acosta, Martínez y Sacher, 2013: 310).

Este punto de vista concuerda con la reconstrucción que hacen algunos intelectuales indígenas. Como sostiene Gudynas (2011c), el VBBV no es la mejor forma de vida, vale decir, no es un vivir mejor o cada vez mejor, pues ello implica que habrá una “peor” forma de vida. Según Albó (2011), el vivir mejor es rechazado también porque el “suma” aymara, y el “sumak” kichwa y quechua, ya expresan “el mayor grado posible”.

Además, allende las distintas posiciones, existen unos consensos mínimos, como el cuestionamiento al paradigma del desarrollo que incluso en sus enfoques más moderados supone un crecimiento económico ilimitado, el cuestionamiento del progreso como un avance lineal sobre la historia y como la subordinación de la naturaleza a las necesidades y deseos de los seres humanos (antropocentrismo), e incluso la crítica al modelo de modernidad dominante. Así, el VBBV apuesta por una forma de convivencia y complementariedad, entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza, que no ponga en riesgo la viabilidad de la biósfera. Como sostiene Acosta (2012):

Recuérdese que lo que se busca es una convivencia sin miseria, sin discriminación, con un mínimo de cosas necesarias y sin tener a estas como meta final. La ausencia de miseria y pobreza, como objetivo fundacional de una nueva sociedad, implica, por lo demás, la ausencia de la opulencia causante de dicha miseria. Lo que hay que combatir es la excesiva concentración de riqueza. (p.204)

3. El horizonte intercultural

El VBBV tiene un carácter profundamente intercultural, pues es una construcción que recoge aportes de distintas culturas y apuesta por la convivencia entre seres humanos y el diálogo entre grupos culturales en condiciones de igualdad (Cruz, 2013). Si bien es una actualización de las cosmologías indígenas andinas, en esa reconstrucción participan perspectivas provenientes de distintos grupos culturales (Acosta, 2012). En contraste, el paradigma del desarrollo es monocultural e, incluso, colonial. El desarrollo es una forma particular de concebir la vida, una idea de vida buena, que se presenta y se impone históricamente como si fuese universal, necesaria y deseable para todo el mundo. En otros términos, es un producto propio del devenir de la cultura europea occidental que se impone a otras culturas, a partir de prácticas coloniales (Quijano, 2007). Por ello, los discursos del desarrollo, desde la alocución de Harry Trumann, (citado por Escobar, 2007) el 20 de enero de 1949, hicieron invariablemente énfasis en el hecho de que todas las sociedades deberían transitar por las mismas etapas para llegar a ser desarrolladas. En síntesis, el discurso del desarrollo es una actualización de la dicotomía civilización/barbarie con la que se leyó la diferencia cultural en el siglo XIX.

Este, “ser desarrolladas” implica abandonar patrones culturales propios, excluirlos si se quiere, para abrazar el patrón de vida occidental dominante, la democracia liberal en lo político, la economía de “libre” mercado en lo económico y la ética de la eficiencia, la productividad y el consumo ilimitado basada en la racionalidad instrumental (Hinkelammert, 2002). Se asume de esa forma que las expresiones culturales de las culturas “subdesarrolladas” o situadas en la “periferia del mundo”, son inferiores o no tienen nada que decir frente al bienestar de la humanidad.

Ésta es una de las características nodales del colonialismo: impedir que las culturas distintas, los “otros”, construyan y reivindiquen una imagen de sí mismos, una identidad, y se vean obligados a abrazar una identidad ajena o extraña (Zapata, 1997). El desarrollo desconoce y excluye al “otro”, no sólo lo domina sino que prácticamente suprime la diversidad inherente al conjunto de otredades y las uniformiza de acuerdo al patrón de vida dominante. En fin, es una forma de vida que, como se ha visto, no sólo excluye otras formas de ser y de pensar arraigadas en las distintas culturas, sino que es inviable dada la crisis ambiental por la que atraviesa el mundo.

En claro contraste, las cosmologías indígenas en que se funda el VBBV no sostienen una visión lineal de la historia (Escobar, 2012). Existen, principalmente, dos razones para afirmar el carácter intercultural y descolonizador del VBBV. En primer lugar, se trata de un saber de la “periferia” del mundo, producido

en el seno de culturas subalternas, que cuestiona de raíz y combate aquello que ha dado en llamarse colonialismo intelectual (Tortosa, 2012). Así, el VBBV cuestiona la más antigua idea de progreso que, para algunos autores, nació en 1492 con el origen del colonialismo (Acosta, 2012). De acuerdo con Gudynas (2009), de esa forma rompe con la pretensión de validez universal y excluyente del saber eurocéntrico para reivindicar saberes locales que propugnan por una relación distinta, no utilitaria, entre los seres humanos y la naturaleza.

El VBBV se constituye en el marco de lo que Boaventura de Souza Santos (2010) denomina “ecología de saberes”, que apuesta en términos generales por la complementariedad entre distintas formas de conocimiento:

El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular...La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. (p.44)

Esta idea también se sustenta en el hecho de que, de acuerdo con Escobar (2010), los conocimientos “modérmicos” presentan numerosas limitaciones para proyectar alternativas frente a la crisis ambiental y civilizatoria contemporánea o si se quiere, tal crisis, que articula distintos problemas modernos, no tiene necesariamente soluciones modernas. La ciencia no necesariamente debe ser el único conocimiento con legitimidad para pronunciarse sobre esos problemas (Lovelock, 2011). Es ello lo que hace necesario reivindicarlo, Escobar denomina los conocimientos “pachamámicos”, que pueden brindar alternativas, como el VBBV, pero siempre en ese proceso de ecología de saberes.

Pero su carácter descolonizador no se agota en la reivindicación de los saberes invisibilizados, sino que se proyecta más allá, pues el horizonte normativo basado en la convivencia y la complementariedad entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, implica también la supresión de las relaciones de dominación y opresión de género, etnia o raza y clase. El VBBV rompe con el patrón de dominación basado en la “colonialidad del poder”, es decir, el conjunto de dispositivos, discursos y prácticas que jerarquizan la sociedad tomando como criterio la raza (Quijano, 2011: 77; Cortéz, 2009: 3). Además, propugna no sólo por dejar el antropocentrismo para virar hacia un bio-sociocentrismo o cosmocentrismo, sino también por enterrar el androcentrismo que relegó a las mujeres a sujetos pasivos y dominados, vistos como parte de la naturaleza (Prada, 2011: 235; Vega, 2011: 260).

La segunda razón es que, como antes se afirmaba, el VBBV es una construcción polisémica e intercultural, que se alimenta de los aportes de los diversos significados insertos en las cosmovisiones de los pueblos y naciones indígenas, pero también de los saberes acumulados en la cultura occidental. Así, a diferencia del colonialismo inserto en el discurso del desarrollo, no establece una jerarquía entre los saberes y tradiciones de las distintas culturas y no excluye sino al contrario, intenta poner en diálogo e incluir. “El VBBV sólo puede entenderse desde una perspectiva intercultural, dado que los líderes indígenas que lo reivindican retoman elementos de la cultura occidental y también los intelectuales occidentales articulan a él elementos de las culturas indígenas” (Caudillo, 2012 p 345).

Por consiguiente, a diferencia del desarrollo, el VBBV no se presenta como un universal a priori cuyo destino fuera imponerse sobre las concepciones de vida buena acendradas en otras culturas, sino más bien como un universal a posteriori, pues pretende encontrar equivalencias entre el VBBV y las concepciones de vida buena acendradas en otras culturas a partir del diálogo. Por ejemplo, Walsh (2009), establece interesantes equivalencias entre el “bienestar colectivo” de las comunidades afroecuatorianas y

el VBBV, que empiezan por la visión holística de la realidad y su rechazo al antropocentrismo y la concepción instrumental de la naturaleza propias del concepto de desarrollo occidental. En forma similar, Albó (2011) pregunta:

¿No hay también mucho del suma qamaña, por ejemplo, en el saludo hebraico y bíblico shalom, que significa paz en sus diversas acepciones tanto individuales como colectivas e internacionales, y también bien estar y retorno al equilibrio, a la justicia y la igualdad integral? ¿No encontramos también principios semejantes en muchas otras religiones orientales?.. (pp 140-141)

Como afirma Huanacuni (2010) un intelectual indígena:

Todos los pueblos en su cosmovisión contemplan aspectos comunes sobre el Vivir Bien que podemos sintetizar en: Vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto. (: p.32)

De esa forma, el VBBV enfatiza la necesidad del diálogo intercultural como elemento necesario para construir alternativas de vida viables en el mundo contemporáneo. Se trata de “una propuesta como opción de vida para todos, no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad” (Macas, 2010, p.16). Si bien se alimenta de las cosmovisiones indígenas ancestrales, no se plantea como un proyecto sólo para los indios ni como un retorno al pasado, sino como un proyecto para la humanidad y una alternativa a la crisis de la civilización capitalista., A este respecto, la dirigente indígena ecuatoriana Chancoso (2010), enfatiza la necesidad de traducción entre las distintas culturas:

...podría ser llamado una utopía porque lo que reclama y propone es la lucha constante por la igualdad: La propuesta del Sumak Kawsay es incluyente, tiene en cuenta a mujeres, niños, ancianos, indios, afros, mestizos, es para toda la sociedad. Más bien pueden traducirla desde su idioma y desde su cultura. Esta palabra no es sólo para indígenas porque está en nuestro idioma, miremos más bien la interpretación que cada uno le puede dar en el marco del cambio para alcanzar el buen vivir (p. 6)

En fin, el buen vivir rescata saberes y filosofías de las culturas indígenas, pero también incorpora saberes occidentales, tales como las conceptualizaciones del feminismo y las posturas éticas que defienden otro tipo de relación entre seres humanos y naturaleza como la “ecología profunda” (Gudynas y Acosta, 2011a: 74; Gudynas y Acosta, 2011b: 80).

El carácter intercultural del VBBV permite además realizar una reformulación de la visión hegemónica existente sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza. El paradigma del desarrollo, incluso en sus más avanzadas formulaciones, está fundado en una perspectiva dual de la relación entre el ser humano y la naturaleza, en la distinción entre naturaleza y cultura, y sobre todo, en el antropocentrismo cartesiano que ve a la naturaleza como una despensa propiedad del ser humano y al servicio de sus necesidades y deseos (Zaffaroni, 2011: 37; Acosta, 2011: 321). Incluso los modelos más heterodoxos del desarrollo, como el “desarrollo a escala humana”, asumen un carácter antropocéntrico. Esa perspectiva partía de una perspectiva progresista que abandonaba la cuantificación de objetos como criterio de medida del desarrollo, para centrarse en el incremento de la calidad de vida de las personas, que a su vez estaba determinado por las posibilidades que tuvieran para satisfacer sus necesidades. No obstante, según Max-Neff, Elizalde y Hopenhayn (1986) “El desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Este es el postulado básico del desarrollo a escala humana” (p.25).

En cambio, al apostar por el horizonte intercultural, el VBBV propugna por una visión holística de la relación entre el ser humano, la naturaleza, la cultura y el sistema económico, pues se entiende que hay culturas no occidentales, particularmente las culturas indígenas andinas, que no establecen distinciones entre esas esferas y, por consiguiente, tal división no puede establecerse como algo universal. En consecuencia, esta perspectiva rompe la relación instrumental de los seres humanos con la naturaleza.

Como es bien sabido, el antropocentrismo se erige como perspectiva dominante durante la modernidad, a partir del siglo XV. El proceso de cambio cultural en Europa afianzó esa mentalidad que ubicó al ser humano como algo externo a la naturaleza: la humanidad y el cultivo del espíritu, la cultura, se definieron en contraposición a la naturaleza (Acosta, 2012, p. 29). Las filosofías de F. Bacon y R. Descartes abandonaron la perspectiva organicista predominante en la edad media, donde la naturaleza era una suerte de ser viviente, siendo los seres humanos parte importante de ella (Gudynas, 2010, pp.268-269). La industrialización y la consolidación del capitalismo profundizaron esta visión, lo cual llevó a ver a la naturaleza como una fuente inagotable de recursos de todo tipo que estaban al servicio, para extraerlos y manipularlos, del soberano ser humano. Tal perspectiva se articuló bien con el carácter colonial del discurso desarrollista para hacer de las “periferias” del sistema mundo capitalista los proveedores principales de naturaleza, de bienes primarios (Acosta, 2011 pp.323-324). El desarrollo de unos pocos significaba el subdesarrollo de la mayoría. Incluso, actualmente el modelo de acumulación basado en la extracción de materias primas es visto como evidencia de la persistencia del colonialismo desarrollista (Gudynas, 2013, p. 190).

En todo caso la perspectiva antropocéntrica asume que el proceso de civilización, modernización y progreso van aparejados al dominio de la naturaleza, como sostiene el intelectual indígena ecuatoriano Simbaña (2011):

El fundamento capital de la filosofía occidental es concebir al ser humano como entidad separada de la naturaleza: una sociedad es más civilizada mientras más alejada está del mundo natural; tener cualquier percepción o relación con la naturaleza como vínculo activo era prueba de su barbarismo. La naturaleza es concebida como contraposición a lo civilizado, a lo humano, a la razón, por lo tanto hay que controlarla y someterla como mero objeto de dominio y máxima fuente de riqueza. Fuera de la órbita occidental, incluso dentro de ella, otros pueblos tuvieron y tienen otras concepciones. Para ellos, alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tiene que estar ligado a la naturaleza, porque no es posible entenderse fuera de ella: sociedad y naturaleza son una totalidad. Por lo tanto, concebirse “parte de” no es sinónimo de barbarie, al contrario. Este es el caso de los pueblos originarios de América; para estos pueblos Abya Ayala no era un continente rico en recursos naturales, sino una “tierra de abundante vida”; la naturaleza no era un recurso, sino la Pachamama, la “madre” de todo lo existente. (p. 222).

Como puede verse, en contraste con el antropocentrismo del discurso desarrollista, el VBBV apuesta por superar el dualismo entre ser humano y naturaleza, por recomponer la relación de convivencia y complementariedad. “Ello implica transitar de la visión antropocéntrica a una visión “socio-biocéntrica”, que privilegie no la supervivencia y el bienestar de una especie determinada –como el ser humano–, sino de la vida en su conjunto” (Acosta, 2012, p.88). Así mismo, supone abandonar la valoración de todo lo existente en función de la utilidad para los seres humanos, e incluso insertar en el concepto de bienestar y de buena vida la cuestión de la felicidad, los afectos y la espiritualidad (Gudynas, 2011, c: p.244).

Esta perspectiva puede fundarse en las lo que Gudynas (2009), denomina: “ontologías relacionales” que anidan en las cosmovisiones indígenas y que se caracterizan porque superan el dualismo sociedad/naturaleza, humano/no humano, e incluso animado/no animado o vivo/inerte, pues en ellas las relaciones priman sobre los elementos en sí mismos” (p.88). En el mismo sentido, Estermann (1998) explica:

La lógica de la complementariedad de la filosofía andina como una forma de pensar que rompe con el principio de identidad propio de la racionalidad occidental. Así, algo puede ser al mismo tiempo su contrario: “los complementos en sentido andino no son posiciones abstractas y logomórficas, sino experiencias parciales de la realidad. Y tampoco son antagónicas en un sentido de irreconciliación racional; se requieren mutuamente, no como motor dinámico para elevarse a otro nivel, sino para complementarse en el mismo nivel. (p. 130).

Más aún, de acuerdo con Oviedo (2012), en la tradición andina no existe la idea de cosas, objetos o elementos inanimados, se considera que todo tiene vida. Al respecto, la dirigente indígena ecuatoriana Pacari (2009) explica:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano [...] en el mundo de los pueblos indígenas La Tierra no es sino allpa-mama que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de allpa-mama? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. (pp.33-34)

En el mismo sentido, en la cosmovisión aymara, las personas sólo se conciben como individuos en la medida en que establecen relaciones con los otros seres en el marco de una comunidad. Por consiguiente, la convivencia y la complementariedad por la que apuesta el VBBV comprenden el entorno, los animales, plantas y la Pacha Mama: Por eso, de acuerdo con Albó (2011), afirma: “Cuando se brinda entre amigos, por ejemplo, nunca se olvida compartir el traguito también con la Madre Tierra y con los achachilas o cerros-antepasados protectores de toda la comunidad” (p.136). Como sostiene el intelectual indígena boliviano Choquehuanca (2010):

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos. (p. 10)

En igual sentido pueden interpretarse las palabras del intelectual aymara Mamani (2010):

...hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, achachilas-abuichas. Los achachilas-abuichas son las montañas elevadas, o las montañas debajo del agua como ch'ua achachila-abuicha. Los muertos están

cohabitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su ayllu-marka (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, jaki, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas. (Mamani, 2011, 69)

Esto se traduce prácticamente en una perspectiva distinta para relacionarse con la naturaleza que, más allá de la perspectiva instrumental, donde aparece subordinada a los deseos y necesidades de los seres humanos, adopta un valor en sí misma, en forma independiente de los intereses y juicios subjetivos. Por ejemplo, el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Ecuador se traduce en que “las plantas, animales, ecosistemas o paisajes tienen valores que son propios e independientes de los fines, percepciones o valoraciones humanas” (Gudynas, 2011c, p.242). La reformulación de la relación entre los seres humanos y la naturaleza no puede entenderse al margen del diálogo entre culturas, pues se parte de que las éstas pueden establecer diversas relaciones con su entorno ecológico, y éstas no se reducen a la relación instrumental que prima en la cultura occidental. Por ejemplo, como afirma el intelectual aymara Yampara (2012):

Hay muchos que desde el antropocentrismo fijan al mundo de la gente como el más importante, con poder de dominio de la naturaleza por su racionalidad e inteligencia. Eso cultiva la cultura occidental y para eso hacen ciencia y tecnología. En cambio en los Andes, la gente tiene que saber vivir y convivir con los diversos mundos: el mundo de las deidades, el mundo de la tierra, el mundo vegetal, el mundo animal, son tan importantes al igual que el mundo de la gente. No la más ni menos importante, sino que es un miembro más dentro de la convivencia de los diversos mundos. Aquí la cultura convivencial de la vida en los Andes. (p.78)

4. Conclusiones

El VBBV constituye una utopía, en el sentido de un horizonte deseable y posible, para dar salida a la crisis ambiental del mundo contemporáneo. Aunque no existe una traducción precisa de los términos con que es designado en aymara, quechua y kichwa, e incluso se pueden presentar diferencias en medio de la disputa por dotarlo de significado, el VBBV persigue la convivencia y la complementariedad entre seres humanos, y entre éstos y la naturaleza, Pacha Mama o Madre Tierra. En contraste con el carácter colonial, antropocéntrico y eficientista del discurso desarrollista, fundado en el crecimiento, la producción y el consumo ilimitados, el VBBV apuesta por un modo de vida intercultural y holístico, por la convivencia y la complementariedad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza.

Frente al carácter colonial del desarrollo, el VBBV reivindica una perspectiva intercultural, que no pretende erigirse en un universal abstracto, sino dialogar con otras tradiciones a fines de forjar una ecología de saberes que pueda dar respuestas frente a la mencionada crisis. Mientras el discurso del desarrollo está sustentado en una visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza, el VBBV apuesta por una perspectiva holista que transforma radicalmente la relación entre seres humanos y naturaleza.

De esa forma, los criterios para evaluar la buena vida no se reducen a la utilidad, el crecimiento económico, el dominio de la naturaleza o la acumulación de bienes materiales, sino que apelan a la consecución de la armonía con la comunidad y con el medio ambiente, lo cual implica abandonar el supuesto avance lineal de la historia, que aplazaba infinitamente la buena vida, para construirla en el presente.

, Para finalizar, el VBBV es una utopía que supone un cambio del modo de vida dominante que pasa por reconstruir el sistema económico, cuyo funcionamiento debe subordinarse a las leyes de la naturaleza porque son las que fijan sus condiciones de posibilidad, y a las necesidades más que a las preferencias moldeadas por el mercado y la publicidad.

En fin, el VBBV es una utopía que supone un cambio del modo de vida dominante que pasa por reconstruir el sistema económico, cuyo funcionamiento debe subordinarse a las leyes de la naturaleza porque son las que fijan sus condiciones de posibilidad, y a las necesidades más que a las preferencias moldeadas por el mercado y la publicidad.

5. Referencias

Acosta A. Martínez E. y Sacher W. (2013). Salir del extractivismo: una condición para el Sumak Kawsay. Propuestas sobre petróleo, minería y energía en Ecuador. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comp.) Alternativas al capitalismo del siglo XXI. (pp). Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.

Acosta, A. (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia. En Acosta, A. y Martínez, E. (comp.) La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política. (pp). Quito: Abya Yala.

Acosta, A. (2012). Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos. Quito-Ecuador: Abya Yala.

Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?. (pp. 133-144) La Paz: CIDES-UMSA.

Bonilla, A. (2012). Del extractivismo al Sumak Qawsay. En Velardi, N. y Zeisser, M. (comp.) Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Brand, U. y Wissen, M. (2013). Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuación de las relaciones sociedad-naturaleza en el capitalismo. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comp.) Alternativas al capitalismo del siglo XXI. (pp. 445-470) Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.

Casas, M. (2011). Una mirada económica hacia el Vivir Bien. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista? (pp) La Paz: CIDES-UMSA.

Caudillo, G. (fecha, 2012). El Buen Vivir: un dialogo intercultural. En Ra-Ximhai. 8(2). (pp. 345-364)
Chancoso, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En América Latina en Movimiento ALAI. (453), 6-9. Recuperado de <http://alainet.org/publica/alai453w.pdf>

Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. En América Latina en Movimiento. (452), 8-13. Recuperado de <http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>

Cortéz, D. (Fecha, 2009). Genealogía del Buen Vivir en la Nueva Constitución Ecuatoriana. En el 8º. International Congress for Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today. Ewha Womans University. Congreso llevado a cabo en Seoul, Corea del Sur.

Cruz, E. (2013) *Pensar la interculturalidad. Una invitación desde Abya-Yala/América*. Quito, Ecuador. Abya-Yala.

Elizalde, A. (2009). ¿Que desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas. En *Revista de Educación*, Volumen, (Número Extraordinario), 53-75. Recuperado de http://www.revistaeducacion.mec.es/re2009/re2009_03.pdf

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela. Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Escobar, A. (2010). ¿Pachamámicos versus modernos?. En *Tabula Rasa*, (15), 265-273. Recuperado en <http://www.revistatabularasa.org/numero-15/13escobar.pdf>

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. En *Revista de Antropología Social*, (21), pp. 23-62.

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito, Ecuador. Abya Yala.

Gabbert, K. (2013). Hay que dejar de crecer. Acerca del postcrecimiento. En Lang M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. (pp). Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.

Gudynas, E. (2009a). Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en América Latina. En *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (19), pp. 53-62.

Gudynas, E. (2009b). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. En *Revista Obets*, (4), pp. 49-53.

Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En Montenegro, L. (ed.). *Cultura y naturaleza*. pp. 267-292. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis.

Gudynas, E. (2011a). Ambiente, sustentabilidad y desarrollo. En Reyes, J. y Castro, E. (eds.). *Contornos educativos de la sustentabilidad*. pp. 109-144. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara.

Gudynas, E. (2011b). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. En *América Latina en Movimiento*, (462), pp. 1-20. Recuperado de <http://www.uv.mx/personal/jmercon/files/2011/08/alai462-Buen-vivir-y-Gudynas.pdf>

Gudynas, E. (2011c). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 231-246) La Paz: CIDES-UMSA-Plural.

Gudynas, E. (2013). Postextractivismo y alternativas al desarrollo desde la sociedad civil. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. (pp. 189-221). Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.

- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011a). El buen vivir más allá del desarrollo. En *Qué Hacer*, (181), pp. 70-81.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011b). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. En *Utopía y praxis latinoamericana*, (16) 53, pp.71-83.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Huanacuni, F. (2010a). *Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI
- Huanacuni, F. (2010b). Paradigma occidental y paradigma originario. En *América Latina en Movimiento*, (452), pp. 17-22. Recuperado de <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/HuanacuniParadigmaOccidentalIndigena2010.pdf>
- Lovelock, J. (2011). *La tierra se agota*. Bogotá:Planeta.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. En *América Latina en Movimiento*, (452), pp. 14-16. Recuperado de <http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>
- Madoery, O. (2012). El desarrollo como categoría política. En *Crítica y Emancipación*, 7 (4), pp. 59-83.
- Max-Neff, M. Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana una opción para el futuro*. Santiago de Chile: Development Dialogue.
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). La Paz: CIDES-UMSA.
- Oriol, J. (2006). Teoría y práctica del desarrollo. Cambios en las variables de la ecuación del desarrollo en los últimos 50 años. En *Reforma y Democracia*, (36). Recuperado de <http://old.clad.org/portal/publicaciones-del-clad/revista-clad-reforma-democracia/articulos/036-octubre-2006/0054500>
- Oviedo Freire, A. (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay. En Guillén, A. y Phelan, M. (Ed.) *Construyendo el Buen vivir*. (pp. 49-82) Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Pacari, N. (2009) *Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas*. En Acosta, A. y Esperanza, M. (comp.) *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. (pp. 31-42) Quito : Abya Yala
- Prada, R. (2011). El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. (pp. 227-256) Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo
- Puente, R. (2011). “Vivir Bien” y descolonización. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 345-364). La Paz: CIDES-UMSA.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 93-126) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Siglo del Hombre Editores.

Quijano, A. (2011). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. En *Ecuador Debate*, (84), pp. 77-87.

Rostow, W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico*. Mexico D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Santos, B. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina*. Lima, Perú: ILDIS.

Sempere, J. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona, España: Crítica.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona, España: Planeta.

Sen, A. (1998). Las teorías del desarrollo a comienzos del siglo XXI. En *Cuadernos de Economía*, 29. Bogotá.

Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. (pp. 219-226) Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

Tortosa, J. (2011). Cambios de época en la lógica del desarrollo. En *Ecuador Debate*, (84), pp. 117-134.

Tortosa, J. (2012). *Sumak Kawsay, Buen Vivir, ¿alternativa al desarrollo*. Recuperado de http://www.universitatdelapau.org/files/23-41201-document/sumak_kawsay_sant_cugat.pdf

Unceta, K. (2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. En *Carta Latinoamericana*, (7). Recuperado de <http://www.cartalatinoamericana.com/numeros/CartaLatinoAmericana07Unceta09.pdf>

Vega, E. (2011). Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. (pp. 257-263) Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Yampara, S. (2012). Suma Qamaña, lo que se maneja como Buen Vivir. En Velardi, N. y Zeisser, M. (comps.) *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. (pp. 65-86) Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Zaffaroni, E. (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. (pp. 25-137) Quito: Abya Yala.

Zapata, M (1997). *La rebelión de los genes*. Bogotá, Colombia: Altamir.