

# El Vivir Bien-Buen Vivir y la crítica del desarrollo

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ\*

Recibido: 1 de marzo de 2014 – Aprobado: 30 de abril de 2014



## RESUMEN

El Vivir Bien-Buen Vivir se presenta como un modo de vida distinto al desarrollo, y como una opción para enfrentar la crisis ambiental y civilizatoria del mundo contemporáneo. Este artículo realiza una reconstrucción de los principales contenidos normativos de este proyecto, resaltando su crítica al discurso del desarrollo. En primer lugar, se reconstruyen los significados que se le han dado a este proyecto desde la perspectiva de los intelectuales indígenas y mestizos, a fin de comparar sus alcances normativos con el discurso del desarrollo. En segundo término, se reconstruyen las críticas que, desde el contexto andino, se plantean al carácter colonial y antropocéntrico, así como a la ética de la eficiencia y el carácter capitalista del desarrollo.

**Palabras clave:** Vivir Bien, Buen Vivir, Desarrollo, Colonialismo, Interculturalidad.



## ABSTRACT

The andean cosmology of Vivir Bien-Buen Vivir is presented as a different way of life and development, as an option to address environmental and civilizational crisis of the contemporary world. This article makes a reconstruction of the main contents of this draft regulatory highlighting his critique of development discourse. First, the meanings have been given this project from the perspective of indigenous and mestizo intellectuals, in order to compare their achievements with policy development discourse is reconstructed. Second, the criticism from the Andean context posed to colonial and anthropocentric nature are reconstructed, and the efficiency and ethics of the capitalist character of development.

**Key words:** Vivir Bien, Buen Vivir, Development, Colonialism, Interculturality.

---

\* Político y Especialista en Análisis de Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia. Candidato a Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales e integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: [ecruzr@unal.edu.co](mailto:ecruzr@unal.edu.co)

## INTRODUCCIÓN

Las reformas constitucionales en Bolivia (2009) y Ecuador (2008) introdujeron una perspectiva vanguardista en lo que con anterioridad se denominaba el “modelo de desarrollo”, pues reconocieron y se esforzaron por ser coherentes con los postulados del Vivir Bien –*Suma Qamaña*– y del Buen Vivir –*Sumak Kawsay*–. Ambos conceptos fueron reconstruidos con base en las cosmovisiones de diversos pueblos y naciones o nacionalidades indígenas, y articulados a los proyectos políticos de los movimientos indígenas durante las últimas dos décadas. Constituyen proyectos en construcción, es decir, están sujetos a una disputa entre distintos actores por dotarlos de significado (Bonilla, 2012, p. 58). Sin embargo, parece haber un consenso cuando se trata de comparar esas cosmovisiones con el discurso de desarrollo, pues se presentan no como una forma de “desarrollo alternativo”, sino como una “alternativa al desarrollo” (Acosta, 2012, p. 68; Acosta, Martínez & Sacher, 2013, p. 309).

El desarrollo, erigido en la segunda mitad del siglo XX como modo de vida hegemónico, sustentado en el constante crecimiento económico, en una visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza y en el ilimitado consumo, es insostenible en un planeta amenazado por la crisis ambiental (Lovelock, 2011), en el que se extraen más materias primas de la naturaleza y se produce más contaminación que en cualquier otro momento (Martínez, 2011, p. 8). La biósfera ha tocado varios límites objetivos que trastocan su funcionamiento estable, como la pérdida de biodiversidad, el cambio climático, la modificación del ciclo del nitrógeno, entre otros (Dietz, 2013, p. 473). La producción y el consumo ilimitados amenazan las posibilidades de la vida en la Tierra, sumen a la población en la desigualdad, y vulneran los derechos humanos y la democracia, configurando una forma de “malvivir” (Lander, 2013; Tortosa, 2011b). Así, no es posible, –ni deseable–, que los otrora denominados países “en vías de desarrollo” aspiren a los niveles de vida, productividad y consumo de los países desarrollados, pues ello haría inviable la supervivencia de la biósfera (Acosta, 2012, p. 43); se necesitarían por lo menos seis planetas como la Tierra para llevar a cabo esa aventura (Puente, 2011, p. 358). En consecuencia, es necesario cambiar el modo de vida dominante para hacerlo compatible con la permanencia de la vida en el planeta.

En estas condiciones, el Vivir Bien–Buen Vivir (en adelante VBBV) se presenta como un modo de vida distinto, y como una opción para la supervivencia. Este artículo realiza una reconstrucción de los principales contenidos normativos de este proyecto, resaltando su crítica al discurso del desarrollo. 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, el VBBV apuesta por un modo de vida intercultural, holístico y poscapitalista, basado en una ética de la suficiencia más que de la eficiencia.

Para desarrollar este argumento, en primer lugar se reconstruyen los significados que se le han dado a este proyecto desde la perspectiva de los intelectuales indígenas y mestizos, a fin de comparar sus alcances normativos con el discurso del desarrollo. En segundo término, se reconstruyen las críticas que, desde el contexto andino, se plantean al carácter colonial y antropocéntrico, así como a la ética de la eficiencia y el carácter capitalista del desarrollo.

## EL CAMPO DE DISPUTA POR LOS SIGNIFICADOS

Los conceptos de uso político se caracterizan por su polisemia. Como lo ha sugerido Laclau (1995), la lucha política tiene por objeto dotar esos términos de significado. Podría decirse que tanto el VBBV como el concepto de desarrollo, hacen parte de un campo en disputa sobre los modos de vida contemporáneos. De acuerdo con Prada (2011, p. 227), el VBBV surgió por la preocupación que desde fines de los años noventa tenían sectores indígenas por traducir a sus lenguas categorías como las de desarrollo y progreso, pero, como advierte el autor, estas palabras no encontraron “en ninguna lengua indígena equivalencias que reflejaran ese sentido occidental de crecimiento alrededor de la posesión de bienes materiales”. De ahí la polisemia que lo caracteriza.

### El Vivir Bien-Buen Vivir

Para apreciar los significados que se han conferido al VBBV, conviene distinguir las perspectivas de los intelectuales indígenas andinos, y aquella reivindicada por los mestizos articulados a ese proyecto.

Para los intelectuales indígenas, el VBBV es una cosmovisión cuyas prácticas aún están presentes en sus comunidades, que si bien proviene de la memoria larga, pues se remite a la época pre-colonial, hoy se actualiza para dar respuesta a la crisis ambiental y civilizatoria (Simbaña, 2011, p. 219). 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 éstos y la naturaleza, tiene distintas y problemáticas traducciones (Medina, 2011, p. 39).

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, 2011b, pp. 13-14). Según el intelectual Aymara Simón Yampara (2012, p. 65), el Vivir Bien es una traducción aproximada del vocablo Aymara *Suma Qamaña*, pero no expresa todo lo que éste 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, p. 138). En *Kichwa* se acepta que la traducción de *Sumak Kawsay* es Buen Vivir (Gudynas y Acosta, 2011a, p. 71). Empero, de acuerdo con el dirigente indígena ecuatoriano Luís Macas, el *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” (Macas, 2010, p. 14) [destacado del texto original].

Por su parte, el intelectual Aymara David Choquehuanca concibe el *Suma Qamaña* como el “camino del equilibrio, camino que nos permite la armonía entre las personas, pero fundamentalmente la armonía entre el hombre y la naturaleza” (Choquehuanca, 2010, 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 éstos 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, p. 8) 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”

Por eso, Choquehuanca 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” (Choquehuanca, 2010, 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, p. 15), 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, p. 362).

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, p. 61). De ahí que autores como Acosta o Albó, prefieran hablar de “buenos convivires” (Acosta, 2012, p. 80; Albó, 2011, p. 138), 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, p. 15). 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, p. 46). Por lo tanto, se cuestiona la idea de bienestar sustentada en la posesión de bienes materiales y el nivel de ingreso económico (Gudynas, 2011b, p. 2).

Si bien esta perspectiva recupera las cosmovisiones de las comunidades indígenas que se fundan en las relaciones entre seres humanos y entre éstos y la naturaleza, no pretende un retorno a un pasado mitificado, tampoco supone que todas las culturas indígenas hayan convivido de forma respetuosa con el medio ambiente, ya que 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, p. 282-283). 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, p. 80):

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, p. 310).

Este punto de vista concuerda con la reconstrucción que hacen algunos intelectuales indígenas. Como sostiene Gudynas (2011c, p. 233), 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, p. 135), 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 éstos y la naturaleza, que no ponga en riesgo la viabilidad de la biósfera. Como sostiene Acosta (2012: p. 204):

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.

### **El discurso del desarrollo**

El término “desarrollo”, en forma similar a las concepciones de VBBV tiene una extraordinaria polisemia (Tortosa, 2011, p. 118). Sin embargo, todas las formas de desarrollo están sustentadas en el mito del crecimiento económico infinito, y por eso las discusiones se centran, más bien, en si es el mercado o es el Estado el que debe ser su promotor (Gudynas y Acosta, 2011a, p. 72; Sen, 1998). Ello no significa que el crecimiento implique en sí mismo desarrollo (Acosta, 2012, p. 177), pues el deterioro ambiental que amenaza la supervivencia de la especie humana se ha hecho a costas de la asignación injusta de recursos y un consumo desmedido por parte de una minoría (Casas, 2011, p. 331).

Esa articulación entre desarrollo y crecimiento no es accidental, pues como bien recuerda Gudynas (2011a, p. 111), el término “desarrollo” fue tomado directamente del campo de la biología evolutiva decimonónica, donde designaba procesos de crecimiento de distintas especies, así como su trasegar por el ciclo vital. Trasplantado al campo social, el desarrollo denotó, ya en el siglo XX, la idea de un progreso lineal necesario y deseable hacia situaciones cada vez mejores. No obstante, el pilar de ese progreso desde un principio fue el crecimiento económico, hasta el punto que durante buena parte del siglo XX ambas categorías, desarrollo y crecimiento, se confundieron. Ello puede evidenciarse si se consideran las pioneras obras de A. Lewis (1958) o Rostow (1961). Como corolario, se estableció una relación de desigualdad o jerarquía entre las sociedades que iban más adelante en ese camino del progreso, o desarrolladas, y las que no, o subdesarrolladas.

Como es bien sabido, 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 estructuralistas, la teoría de la dependencia y, más adelante, el neo estructuralismo (Madoery, 2012). A nivel global se introdujo el desarrollo sostenible, el desarrollo a escala humana, el desarrollo humano y el eco desarrollo, entre otros (Elizalde, 2009; Unceta, 2009). Sin embargo, y aunque algunos de esos enfoques trataran de apartarse de la sinonimia entre desarrollo y crecimiento económico, en todos los casos se presuponía 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, p. 431).

Quizás 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. Para tal efecto, este economista cuestionó la idea de ponderar el desarrollo en términos del crecimiento económico, o de otros indicadores de utilidad económica. Por el contrario, argumentó la necesidad de comprenderlo como el creciente ensanchamiento de las oportunidades de las personas para desarrollar sus capacidades. En consecuencia, 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, p. 16), 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, el desarrollo se concibe:

como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaran 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 disfrutaran 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) (Sen, 2000, p. 19). [Destacado del autor].

No obstante, como arguye Acosta (2012: p. 42), ninguna de las perspectivas alternativas cuestionó de raíz “la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular, expresado en términos del crecimiento económico”. 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), 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 en aspectos económicos el mito del progreso lineal y de consumo sin límite (Gudynas, 2011b, p. 2).

Por todo ello, más que a un concepto 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, más que a una teoría o enfoque específico (Escobar, 2007, pp. 29-30). 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).

### **Alternativa frente a la crisis**

Con todo, el VBBV se inserta en la discusión sobre las alternativas frente a la crisis ambiental global, que se retrotraen al informe del Club de Roma de 1972, titulado: *Los límites al crecimiento*, el cual, aunque de forma tímida, puso en evidencia la insostenibilidad ecológica de los modelos de desarrollo sustentados en el crecimiento económico. Vale decir, el VBBV pretende responder a esa crisis de una manera radical abandonando el paradigma del desarrollo. Sin embargo, esta inquietud constituye realmente un campo de discusión en el que existen otras propuestas que buscan un desarrollo alternativo.

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, ha alterado radicalmente los ciclos naturales de la biósfera, llegando 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, pp. 446-447) 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 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.

Por lo tanto, el VBBV está presente en el campo que busca opciones para, como dice Sempere (2010, p. 8), “modificar radicalmente el metabolismo sacionatural”, esto es, hacer que la satisfacción de las necesidades humanas, que siempre requerirá recursos naturales de distinta índole, no amenace la preservación de la biósfera y, por ende, de la especie humana. Ello plantea la necesidad de un cambio cultural, que implica modificar las necesidades producto del devenir histórico de la

humanidad, pero también un cambio de naturaleza socioeconómica, que implicará obligatoriamente consumir menos recursos naturales y menos energía, producir menos desechos y emisiones, para mantener la huella ecológica de la humanidad en su conjunto, así como construir un sistema económico cuyas leyes se acoplen a las leyes del sistema ecológico o la biósfera.

Por lo anterior se ha empezado a hablar de “poscrecimiento”, “crecimiento estacionario”, “desacoplamiento” e, incluso, de decrecimiento (Sempere, 2010, 9; Dietz, 2013, pp. 474-475), pero también de lo que el Partido Verde Alemán denominó el *Green New Deal*, como posibilidades para responder a la crisis. Empero, a diferencia del VBBV, que se plantea como un estilo de vida sustancialmente distinto y alternativo al desarrollo, estas propuestas se proponen dar respuesta a la crisis ambiental y civilizatoria, de manera que se pueda “conservar el medio ambiente sin necesidad de cambiar el modo de vida” (Gabbert, 2013, p. 439).

Siguiendo a Gabbert (2013, pp. 439-440), el *Green New Deal* es una propuesta basada en la confianza en el desarrollo de tecnologías que puedan consumir menos recursos naturales y menos energía, y por consiguiente, menos desechos y emisiones de dióxido de carbono, a fin de establecer una separación entre el uso de esos recursos y el crecimiento económico. No obstante, esta propuesta, que también se conoce como Economía Verde, desde la Cumbre Rio+20 (1992), no cuestiona de fondo el estilo de vida basado en el discurso del desarrollo, sino confía en el adelanto tecnológico para hacerlo sostenible o, cuando menos, atenuar sus externalidades negativas. Por ello se ha objetado:

La crítica a esta propuesta sostiene que la tecnología –que fue el motor de la industrialización– solo fue posible porque se partió de reservas interminables de energía fósil. Sin embargo, está demostrado que cada tecnología más eficiente –que requiere menos energía para un mismo resultado– lleva a un aumento cuantitativo de la producción y, así también, del uso de energía, lo que se conoce como el efecto *Rebound*. Por ejemplo, producir autos que consumen cada vez menos energía es una estrategia muy eficaz para aumentar la venta de vehículos, que en su totalidad consumen más energías; por tanto, se necesitan más carreteras y se producen más emisiones (Gabbert, 2013, p. 439).

En contraste, el VBBV critica el optimismo científico exagerado, por los supuestos antropocéntricos en que se sustentan y la visión instrumental de la naturaleza, y si bien no rompe con la ciencia, reconoce sus limitaciones para responder a la crisis ambiental, así como la incertidumbre inherente a la situación (Gudynas, 2011c, p. 245). Frente a tales alternativas, el VBBV se configura como una forma de posdesarrollo (Gudynas y Acosta, 2011b, p. 75). Esta perspectiva, planteada por Arturo Escobar (2012, pp. 31-32), propugna primero, por desplazar

al desarrollo de la posición central en los debates y discursos públicos en los países “en desarrollo”; segundo, por sugerir que es posible el fin del desarrollo y encontrar alternativas al desarrollo; y tercero, por transformar la “economía política de la verdad”, el orden de los saberes legitimados para hablar sobre desarrollo, permitiendo la emergencia de saberes invisibilizados. Todo ello a fin de “transmitir el sentido de una época en que el desarrollo ya no sería un principio organizativo central de la vida social” (Escobar, 2012, p. 32).

En suma, pese a su polisemia, el VBBV tiene una perspectiva normativa más amplia que el desarrollo posdesarrollista, que implica construir relaciones de complementariedad entre seres humanos, y entre éstos y la naturaleza. Propugna por generar un modo de vida alternativo al desarrollo, que vaya más allá de la idea de crecimiento económico sin límites y por tanto insostenible, esto es, “superar la idea de progreso entendida como permanente acumulación de bienes materiales y tecnológicos” (Acosta, 2012, p. 33). Ello significa superar el antropocentrismo en que se sustenta el desarrollo, abandonando la visión instrumental de la naturaleza y reconociendo sus limitaciones objetivas; así como superar las desigualdades e inequidades, realizar la descolonización y la despatriarcalización, acabar con el racismo y hacer frente a la desigualdad social y la pobreza (Acosta, 2012, p. 22). Finalmente, también cuestiona la idea de bienestar reducido a un problema económico que puede resolverse por el mercado, y se inclina, en su lugar, por imaginar una calidad de vida no reducida al consumo ilimitado (Gudynas, 2011b, p. 2).

## **LOS HORIZONTES CRÍTICOS DEL VBBV**

La crítica del VBBV al discurso del desarrollo puede desglosarse principalmente en cuatro componentes: frente al carácter colonial del desarrollo, el VBBV se presenta como una alternativa descolonizadora e intercultural; ante el fundamento dualista y antropocéntrico del desarrollo, asume un basamento holístico y bio-sociocéntrico; mientras el desarrollo se sustenta en una ética de la eficiencia individual, el VBBV apuesta por una ética de la suficiencia comunitaria; y en contraste con la afinidad entre el desarrollo y el crecimiento económico ilimitado propio del capitalismo, el VBBV propugna por una sociedad poscapitalista.

### **Descolonización e interculturalidad**

El VBBV tiene un carácter profundamente intercultural, en la medida en que si bien es una actualización de las cosmologías indígenas andinas, en esa reconstrucción participan perspectivas provenientes

de distintos grupos culturales (Acosta, 2012, p. 28). 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, pp. 93-94). Por ello, los discursos del desarrollo, desde la alocución de Harry Trumann, 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 (Escobar, 2007, pp. 19-20). 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. 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.

Esta 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, p. 46). 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, p. 1). Así, el VBBV cuestiona la más antigua idea de progreso que, para algunos autores, nació en 1492 con el origen del colonialismo (Acosta, 2012, p. 49). De acuerdo con Gudynas (2009, p. 52), 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 (2010a, p. 44) 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”. Esta idea también se sustenta en el hecho de que, de acuerdo con Escobar (2010, p. 268), 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 reivindicar lo que 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 éstos 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, p. 77; Cortéz, 2009, p. 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, p. 235; Vega, 2011, p. 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 estas concepciones, a partir del diálogo. Por ejemplo, Walsh (2009, p. 216-223), 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, p. 140-141) 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 bienestar y retorno al equilibrio, a la justicia y la igualdad integral? ¿No encontramos también principios semejantes en muchas otras religiones orientales?” (Albó, 2011, pp. 140-141). Como afirma 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 (Huanacuni, 2010, 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. La dirigente indígena ecuatoriana, Blanca Chancoso, a este respecto 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 (Chancoso, 2010, 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, p. 74; Gudynas y Acosta, 2011b, p. 80).

### **Dualidad versus Complementariedad**

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 despena propiedad del ser humano y al servicio de sus necesidades y deseos (Zaffaroni, 2011, p. 37; Acosta, 2011, p. 321). Incluso los modelos más heterodoxos del desarrollo, como el “desarrollo a escala humana”, asumen un carácter antropocéntrico; si bien 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. Según Max-Neff, Elizalde y Hopenhayn (1986, p. 25), “El desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos”. Este es el postulado básico del “desarrollo a escala humana”.

En cambio, 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 y 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 del soberano ser humano, para extraerlos y manipularlos. 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 Floresmil Simbaña:

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 Yala 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 (Simbaña, 2011, 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, 2011b, p. 3; Gudynas, 2011c, p. 244). Esta perspectiva puede fundarse en lo que Gudynas (2009, p. 88) denomina “ontologías relacionales”, que anidan en las cosmovisiones indígenas y 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. En el mismo sentido, Estermann (1998, pp. 126-131) 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” (Estermann, 1998, p. 130). Más aún, de acuerdo con Oviedo (2012, p. 53), 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 Nina Pacari (2009, pp. 33-34) 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.

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, las plantas y la Pacha Mama; por eso, de acuerdo con Albó (2011, p. 136), “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”. Como sostiene el intelectual indígena boliviano David Choquehuanca:

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 (Choquehuanca, 2010, p. 10).

En el mismo sentido pueden interpretarse las palabras del intelectual Aymara Pablo Mamani:

...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'uaachachila-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, p. 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 distintas culturas 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 Simón Yampara:

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 (Yampara: 2012, p. 78).

### **Ética de la Suficiencia versus Ética de la Eficiencia**

El paradigma del desarrollo está fundado en una ética de la eficiencia individual, esto es, en un cálculo de costos y beneficios donde invariablemente los individuos, enfrentados a las fuerzas del libre mercado, buscan reducir sus costos y aumentar sus beneficios en la

menor cantidad de tiempo. El problema de esta ética es que no tiene en cuenta las externalidades o, en otros términos, las consecuencias de esa lógica racional más allá de la consecución de objetivos precisos de los individuos. Es lo que Hinkelammert (2002, pp. 11-43) denomina “la irracionalidad de lo racionalizado”, para aludir al hecho de que la ética del mercado no tiene en cuenta los “efectos indirectos de la acción directa”. Por ejemplo, y como se ha visto, a la hora de conseguir el crecimiento económico necesario para proveer en el corto plazo bienestar a los seres humanos, es fundamental que éstos participen como productores y consumidores en el mercado. Sin embargo, esta racionalidad no tiene en cuenta las consecuencias de las decisiones de esos individuos para el medio ambiente y la comunidad. Así, en el mediano y largo plazo se ha acabado por deteriorar la biósfera y poner en riesgo las posibilidades de la vida en el planeta. Como explica Hinkelammert (2002, p. 203):

Estos efectos indirectos dañinos se originan muchas veces de manera no intencional. Muchas veces no se sabe cuáles serán los efectos indirectos de determinadas acciones orientadas por el cálculo medio-fin. Pero también, ante efectos indirectos, que parecen relativamente insignificantes, se desconoce si su generalización puede convertirlos a futuro en amenazas globales. Talar un bosque no amenaza de por sí la producción del oxígeno en el mundo. Pero cuando ocurre la generalización de la tala de bosques aparece la amenaza global, a partir de la cual se produce la crisis global del medio ambiente.

En contraste, el VBBV se sustenta en una ética de la suficiencia que no implica abandonar la racionalidad de costos y beneficios ni el criterio de la eficiencia, pero sí subordinarlo a las consecuencias que puede generar en el mediano y largo plazos o, en otros términos, el funcionamiento del sistema económico debe subordinarse a las leyes de la naturaleza, pues ella fija sus condiciones de posibilidad (Acosta, 2012, pp. 112-113). Además, aunada a la perspectiva bio-cosmocéntrica, la ética de la suficiencia implica una transformación radical respecto a la ética dominante caracterizándose por suponer que solamente los seres humanos pueden articular valoraciones, que frecuentemente se expresan de forma utilitarista en términos de valores de cambio (Gudynas, 2011b, p. 14). Así, el fin a perseguir no es la eficiencia individual –la maximización de las utilidades individuales– ni el crecimiento económico o el bienestar en términos del modo de vida dominante en occidente, sino la convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre éstos y la naturaleza. De esa forma se rompe con la ética basada en instrumentalizar los otros, sean estos seres humanos u otras especies, concibiéndolos como medios para conseguir los fines individuales (Gudynas, 2011b, p. 15). Esta perspectiva tiene dos aristas: por una parte, se trata de limitar o eliminar la competencia entre seres humanos, como condición para el

establecimiento de relaciones de convivencia y complementariedad. Tal como dice Acosta (2012, p. 82): “El vivir mejor alienta la competencia, no la armonía”. En el mismo sentido, en ciertas cosmovisiones andinas existe una contradicción entre la lógica de la competencia, que necesariamente genera desigualdad al producir ganadores y perdedores e incluso violencia, y la lógica de la convivencia y la complementariedad. Al respecto afirma Luis Macas:

El crecimiento y el libre mercado han generado la competitividad, vivimos en una locura, todo es competitividad. En nuestras universidades enseñan esta forma de vida, si no es competitivo, no puede entrar al sistema, simplemente se queda. Esto se contrapone al concepto de complementariedad que existe en nosotros los pueblos originarios, un concepto y práctica que son milenarios. Es una sociedad de competidores, una sociedad de perdedores, de violencia y miseria (Macas, 2010, p. 16).

De ello se infiere, por otra parte, que la suficiencia implica que las relaciones de producción e intercambio se basen, preferiblemente, en la solidaridad y la cooperación, aspirando a la satisfacción de las necesidades de toda la comunidad, más que obedeciendo únicamente a la eficiencia individual. Como sintetiza Acosta:

El Buen Vivir no se sustenta en una ética del progreso ilimitado, entendido como la acumulación permanente de bienes, y que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguiente devastación social y ambiental. El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de vivir bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria (Acosta, 2012, p. 77).

El presidente Evo Morales afirma esta perspectiva:

Decimos Vivir Bien porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir. Debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. Vivir Bien es pensar no sólo en términos de ingreso per cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra (Morales, 2011, p. 10).

Avanzar hacia una sociedad basada en la ética de la suficiencia supone una transformación en el significado de la calidad de vida, que pasa por consumir cada vez menos y mejor, como forma de superar el consumismo y el productivismo (Acosta, 2012, p. 164). Es en este punto

donde más claramente se manifiesta la diferencia entre el VBBV y el vivir mejor arraigado en el paradigma del desarrollo. Como sostiene el intelectual indígena Fernando Huanacuni:

...bajo la lógica de Occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor... El vivir mejor significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; incita a la acumulación material e induce a la competencia... En la visión del Vivir Bien, la preocupación principal no es acumular. El estar en permanente armonía con todo nos invita a no consumir más de lo que el ecosistema puede soportar... el vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado (Huanacuni, 2010, p. 32)

En fin, el criterio de la suficiencia supone la modificación de las necesidades, de tal forma que su satisfacción no atente contra la supervivencia de la biósfera. La discusión sobre las necesidades es central, porque el criterio de suficiencia también supone que hay que encaminarse con el paradigma económico neoclásico, basado en preferencias individuales, hacia una economía basada en necesidades, tal como sugiere Sempere (2009, p. 66):

El supuesto de una economía donde mucha gente tiene ingresos por encima del nivel de subsistencia, y donde por tanto muchos actos de consumo adquieren unos márgenes de libertad de elección elevados entre bienes alternativos, es el que adopta la economía marginalista, desplazando el centro de interés de la esfera de la producción a la esfera del consumo y de las necesidades a las preferencias.

Más allá de la distinción que pueda existir entre las necesidades históricamente construidas y las preferencias, la diferencia crucial es que estas últimas pueden ser inducidas por el mercado y, por tanto, ser artificiales: "Los crecientes afanes de consumo han sido en gran medida inducidos por la publicidad comercial y por la presión de los empresarios a favor de más horas de trabajo (y más ingresos para los trabajadores), en lugar de más ocio" (Sempere, 2009, p. 57). Por lo tanto, no es la satisfacción de necesidades, en estricto sentido, lo que ha terminado por amenazar la supervivencia de la biósfera, sino la lógica autorreferente e irracional de un mercado basado en las preferencias (Gabbert, 2013, pp. 433-524; Acosta, 2012, p. 174).

A este respecto se han producido importantes reflexiones como la de Joaquim Sempere (2009, 2010). Su punto de partida es una perspectiva constructivista de las necesidades que cuestiona el supuesto, sostenido por Max-Neff, Elizalde y Hopenhayn (1986, p. 27), según el cual las necesidades humanas son universales y lo que cambia en el espacio

y en el tiempo es aquello que denominan los “satisfactores”. Para estos autores: “Las necesidades humanas fundamentales de un individuo que pertenece a una sociedad consumista son las mismas de aquel que pertenece a una sociedad ascética. Lo que cambia es la elección de cantidad y calidad de los satisfactores, y/o las posibilidades de tener acceso a los satisfactores requeridos” (Max-Neff, Elizalde y Hopenhayn, 1986, p. 27). Por consiguiente, el cambio cultural implica abandonar unos satisfactores, objetos, prácticas, relaciones necesarias para satisfacer necesidades, y reemplazarlos por otros.

En cambio para Sempere (2010, pp. 163-165), las necesidades no se agotan en la dimensión fisiológica, sino que también comprenden aquellas denominadas necesidades psicosociales y otras llamadas necesidades instrumentales. Las necesidades fisiológicas tienden a tener cierta universalidad, todos los seres humanos necesitan alimento, resguardo, descanso, etc., pero siempre son interdependientes con las necesidades psicosociales y las instrumentales. Las necesidades psicosociales están referidas al conjunto de relaciones sociales que se establecen para satisfacer las necesidades, seguridad, reconocimiento, pertenencia, así como a los cambios culturales que dan significado a las mismas. Por ejemplo, si bien los seres humanos pueden desplazarse sin usar zapatos, a partir de cierto momento en la historia éstos se convirtieron en una necesidad por, entre otras razones, cuestiones de estatus social, de forma que hoy es impensable que un ser humano ande sin zapatos. Las necesidades instrumentales, por su parte, se refieren a los medios que en sí mismos no satisfacen una necesidad, pero que son necesarios para manipular el medio ambiente con miras a satisfacerla. Comprenden las herramientas, las técnicas y la tecnología. Finalmente, están las necesidades asociadas al potencial. Como explica Sempere:

Necesidad, por un lado, es carencia: necesitamos lo que no tenemos. Sentimos la sed cuando nos falta agua. Pero también hay necesidades no asociadas con la falta de algo, sino con el potencial que somos capaces de desarrollar. En la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidad. La necesidad de participar es potencial de participación. La necesidad de afecto es potencial de afecto. Así, pues, además de las necesidades asociadas a la carencia, los seres humanos tenemos *necesidades asociadas al potencial* para realizaciones superiores de nuestro espíritu: autorrealización, autonomía, libertad, participación, amor. Sin ansia de superación, la especie humana no habría recorrido el largo itinerario que le ha llevado desde sus etapas más elementales a las más complejas (Sempere, 2010, p. 6).

Esta conceptualización sobre las necesidades tiene varias consecuencias para el VBBV. La principal es que permite entender que

las necesidades, en buena parte, son construcciones histórico-culturales, pues no se agotan en la dimensión fisiológica. Ello es importante porque supone que las necesidades pueden transformarse de la manera como se transforman los sistemas socio técnicos que se han desarrollado para satisfacerlas. Así, es posible transformar los sistemas socio técnicos que deterioran la biósfera (Sempere, 2010, p. 8). Otra consecuencia es que, dado que las necesidades no son universales, pues dependen del devenir histórico de las culturas, construir el VBBV, vale decir, modificar el sistema socio técnico dominante para que su funcionamiento no amenace la biósfera, supone implementar una geometría variable de acuerdo a las necesidades que se han creado en los distintos tipos de sociedad. En otras palabras, no existen fórmulas universales para llegar a la sociedad deseada, sino que los cambios dependerán de las necesidades históricamente producidas en cada cultura.

### **Una alternativa poscapitalista**

De acuerdo con Sempere (2010, p. 5), el capitalismo no puede funcionar sin la tendencia hacia el crecimiento económico ilimitado en que se sustenta el paradigma del desarrollo. Pero, al mismo tiempo, es esta tendencia la que amenaza la vida en el planeta. Por tanto, el capitalismo no es compatible con la sostenibilidad ecológica (Sempere, 2010, p. 9). Otra consecuencia lógica se sigue de este razonamiento: el VBBV es un proyecto poscapitalista, en la medida en que se basa en la construcción de un modelo de sociedad donde se abandone la idea de crecimiento, producción y consumo ilimitados, y rompe con las más perversas consecuencias del capitalismo: la cosificación de la naturaleza, la desnaturalización del ser humano, el individualismo y la competencia (Caudillo, 2012, p. 349). Así, no se trata sólo de una propuesta posdesarrollista sino también poscapitalista, que bien puede complementar las reflexiones que en la actualidad se hacen sobre el “socialismo del siglo XXI” en América Latina, las cuales se caracterizan por la ausencia de respuestas a la crisis ambiental (Harnecker, 2010; Borón, 2010). Como dice el presidente Evo Morales: “El “Vivir Bien” es un sistema que supera al capitalista, pero que además plantea un desafío que también pone en jaque algunos preceptos clásicos de la izquierda que en un ánimo desarrollista se planteaba el “dominio de la naturaleza por el ser humano” (Morales, 2011, p. 10).

De hecho, este es otro de los consensos mínimos que existen entre quienes se han comprometido en este proyecto, tanto mestizos como indígenas. Para Alberto Acosta (2012, p. 21), por ejemplo, el VBBV no es posible dentro del capitalismo, pues requiere, además del abandono del ideal de crecimiento, producción y consumo ilimitados, la vigencia de los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, así como una

redistribución radical de la riqueza, aspectos impensables dentro de un sistema de explotación del trabajo. También para Simbaña (2011, p. 220), el VBBV se inserta en el campo de propuestas alternativas para enfrentar el sistema capitalista. De ahí que el proyecto del VBBV pueda ser visto como un complemento para pensar el socialismo en la actualidad. Aquí nuevamente existe una perspectiva intercultural que pone en diálogo las perspectivas mestizas y occidentales. Como sostiene Houtart (2011, p. 6), el socialismo teorizado por Marx no sólo suponía una conciliación del ser humano con el ser humano, sino que ésta era al mismo tiempo una conciliación con la naturaleza: “La armonía entre los seres humanos y la Tierra estaba presente en el pensamiento de Marx y en su proyecto socialista. Es uno de los “olvidos” del socialismo histórico que debemos rescatar”. Por consiguiente, construir un socialismo del VBBV no implica solamente luchar por la emancipación del trabajo forzado y restituir el tiempo de trabajo excedente a los trabajadores, sino también defender la vida en contra de las formas de producción antropocéntricas que depredan y degradan el medio ambiente (Acosta, 2012, p. 23). Así mismo, algunos líderes indígenas, como el peruano Javier Lajo, articulan el VBBV con el socialismo originario de las culturas andinas:

...creemos que nuestro modelo de socialismo indígena es lo que faltaba para complementar y revitalizar las teorías de los modelos socialistas de la humanidad del Tercer Milenio, que será el sistema que redimirá a los pobres del mundo y salvará al planeta de la depredación capitalista...y para que el socialismo deje de ser una cuestión teórica solamente (Lajo, 2009, pp. 3-4).

En fin, el VBBV no sólo rompe con el capitalismo, sino también con los modelos antropocéntricos del socialismo (Acosta, 2012, p. 156; Casas, 2011, p. 339). De acuerdo con Santos (2010b, p. 6-7), existe una diferencia entre el socialismo del VBBV y el denominado “socialismo del siglo XXI”. Mientras este último implica una transición en el modo de producción, el socialismo del VBBV implica varias transiciones: del capitalismo al socialismo, pero también del colonialismo a la descolonización y del antropocentrismo al socio-biocentrismo:

Entonces, tenemos que desaprender y ver cómo se puede crear un futuro que tiene que recoger lo ancestral. La modernidad occidental nunca supo: el futuro siempre está adelante, nunca atrás. Nosotros estamos rescatando el pasado como forma de futuro, más respetuoso de la diversidad de este continente. Y ésta es la riqueza a mi juicio del Socialismo del Buen Vivir, que quizás es una expresión más linda que del Siglo XXI. Porque a veces cuando oigo hablar del socialismo del Siglo XXI, se parece mucho al Socialismo del siglo XX. Cuando hablamos del Socialismo del Buen Vivir no hay confusión posible, es otra cosa nueva que está surgiendo (Santos, 2010b, p. 7).

## CONCLUSIONES

Como se ha visto, pese a la lucha que existe en torno a su significación y al hecho de que se trate de una propuesta en construcción, el VBBV se ofrece como una alternativa al desarrollo y a la crisis ambiental y civilizatoria por la que atraviesa el mundo contemporáneo. Se trata de un proyecto, o una utopía, cuyos horizontes normativos son más amplios de los que se trazó desde mediados del siglo XX el discurso del desarrollo, basado en el criterio del crecimiento económico, la utilidad y la posesión de bienes materiales como sinónimos de bienestar.

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 holística que permita hacer realidad la convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre ellos y la 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 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. A diferencia del discurso del desarrollo, fundado en la racionalidad medio-fin y en una ética de la eficiencia individual, el VBBV se basa en una ética de la suficiencia comunitaria. Esto supone un cambio en el modo de vida para 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.

Por último, el VBBV es una apuesta posdesarrollista y poscapitalista, pues sus ideales de convivencia y complementariedad no pueden realizarse en la sociedad capitalista. Constituye una invitación a apostar por las alternativas políticas, en un momento donde las soluciones técnicas han evidenciado todos sus límites.

## REFERENCIAS

- ACOSTA A. MARTÍNEZ E. & 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. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- ACOSTA, A. (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia. En Acosta, A. & Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: AbyaYala.
- ACOSTA, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: AbyaYala.
- ALBÓ, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- BONILLA, A. (2012). Del extractivismo al Sumak Kawsay. En Velardi, N. & Zeisser, M. (comps.) *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- BORÓN, A. (2010). Socialismo del siglo XXI. Notas para una discusión. En Senplades (ed.) *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.
- BRAND, U. & 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. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- CASAS, M. (2011). Una mirada económica hacia el Vivir Bien. En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- CAUDILLO, F. & GLORIA, A. (2012). El Buen Vivir: un dialogo intercultural. En *Ra-Ximhai*. 8(2). México. Universidad Autónoma Indígena de México.
- CORTÉZ, D. (2009). Genealogía del Buen Vivir en la Nueva Constitución Ecuatoriana. En *Ponencia presentada en el VIII 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*. Seoul: Ewha Womans University.
- CHANCOSO, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En *América Latina en Movimiento ALAI, número 453 Alternativas Civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad*. Marzo 2010, Año XXIV, II Época, Quito, Ecuador.
- CHOQUEHUANCA, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. En *América Latina en Movimiento*, 452. Quito. Ecuador.

- DIETZ, K. (2013). Reacciones emancipatorias frente a la crisis. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- ELIZALDE, A. (2009). ¿Qué desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas. En *Revista de Educación, Número Extraordinario*.
- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- ESCOBAR, A. (2010). ¿Pachamámicos versus modernos? En *Tabula Rasa*, 15.
- ESCOBAR, A. (2012). *Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso*. En *Revista de Antropología Social*, 21.
- ESTERMANN, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito: AbyaYala.
- 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*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- GUDYNAS, E. (2009). Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en América Latina. En *Desenvolvimento e Meio Ambiente 19*. Universidad Federal Paraná.
- GUDYNAS, E. (2009). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. En *Revista Obets*, 4.
- GUDYNAS, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En Montenegro, L. (ed.). *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis.
- GUDYNAS, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. En *Tabula Rasa*, 13.
- GUDYNAS, E. (2011a). Ambiente, sustentabilidad y desarrollo. En Reyes, J. & Castro, E. (eds.). *Contornos educativos de la sustentabilidad*. México: Universidad de Guadalajara.
- GUDYNAS, E. (2011b). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. En *América Latina en Movimiento*, 462.
- GUDYNAS, E. (2011c). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir. En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* 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*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- GUDYNAS, E. & ACOSTA, A. (2011a). El buen vivir más allá del desarrollo. En *Qué Hacer*, 181.

- GUDYNAS, E. & ACOSTA, A. (2011b). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. En *Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (53).
- GUDYNAS, E. & ACOSTA, A. (2011c). El buen vivir o la disolución de la idea de progreso. En Rojas, M. (Comp.) *Medición del progreso y del bienestar, propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- HARNECKER, M. (2010). El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión. En Senplades (Ed.). *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.
- HINKELAMMERT, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- HOUTART, F. (2011). El concepto de Sumak Kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. En *Debate*, 84. Ecuador.
- HUANACUNI, F. (2010). Definición del vivir bien. En *Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI.
- HUANACUNI, F. (2010). Paradigma occidental y paradigma originario. En *América Latina en Movimiento*, 452.
- LACLAU, E. (1996). Why do Empty Signifiers Matter to Politics? En *Emancipations*. London: Verso.
- LAJO, J. (2009). Entrevistado por Marcelo Colussi para Argentpress en: <http://www.primerpalabra.com>, Diciembre 31 de 2009.
- LANDER, E. (2013). Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: AbyaYala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- LOVELOCK, J. (2011). *La tierra se agota*. Bogotá: Planeta.
- MACAS, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. En *América Latina en Movimiento*, 452.
- MADOERY, O. (2012). El desarrollo como categoría política. En *Crítica y Emancipación*, 7 (IV).
- MAMANI, P. (2011). Qamirqamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- MARTÍNEZ, E. (2011). Prólogo. En Acosta, A. & Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: AbyaYala.
- MAX-NEFF, M. ELIZALDE, A. & 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. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- MORALES, E. (2011). Prólogo. En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- ORIO, 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.
- OVIEDO, F. Y ATAWALLPA, M. (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay. En Guillén, A. y Phelan, M. *Construyendo el Buen vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones.
- PACARI, N. (2009) Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Acosta, A. y Esperanza, M. (compiladores) *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: AbyaYala.
- PRADA, R. (2011). El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico. En Lang, M. & Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- PUENTE, R. (2011). “Vivir Bien” y descolonización. En Farah, I. & Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- QUIJANO, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro, S. & Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- QUIJANO, A. (2011). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. En *Debate*, 84. Ecuador.
- ROSTOW, W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SANTOS, B. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina*. Lima: ILDIS.
- SANTOS, B. (2010b). Hablamos de socialismo del Buen Vivir. En *América Latina en Movimiento*, 452.
- SEMPERE, J. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona: Crítica.
- SEMPERE, J. (2010). Autocontención: mejor con menos. En del Viso Nuria (ed) *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*. Madrid: Centro de Investigación Para la Paz.
- SEN, A. (1998). *Las teorías del desarrollo a comienzos del siglo XXI*. En *Cuadernos de Economía*, 29. Bogotá.
- SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- SIMBAÑA, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En Lang, Miriam & Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- TORTOSA, J. (2011). Cambios de época en la lógica del desarrollo. En *Debate*, 84. Ecuador.

- TORTOSA, J. (2012). Sumak Kawsay, Buen Vivir, ¿alternativa al desarrollo. En [http://www.universitatdelapau.org/files/23-41201-ocument/sumak\\_kawsay\\_sant\\_cugat.pdf](http://www.universitatdelapau.org/files/23-41201-ocument/sumak_kawsay_sant_cugat.pdf)
- UNCETA, K. (2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y posdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. En *Carta Latinoamericana*, 7.
- VEGA, E. (2011). Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien. En Lang, M. & Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala. Fundación Rosa Luxemburgo.
- WALSH, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Quito: AbyaYala.
- YAMPARA, S. (2012). Suma Qamaña, lo que se maneja como Buen Vivir. En Velardi, N. & Zeisser, M. (comps.) *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- ZAFFARONI, E. (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. & Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: AbyaYala.