



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Bretón, Víctor; Cortez, David; García, Fernando
En busca del sumak kawsay. Presentación del Dossier
Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, enero-, 2014, pp. 9-24
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50929704001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

En busca del *sumak kawsay*

Presentación del Dossier

In Search of Sumak Kawsay

Introduction to the Dossier

Víctor Bretón

Profesor titular, Universitat de Lleida, España, y profesor emérito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

David Cortez

Profesor-investigador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Fernando García

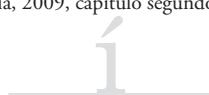
Profesor-investigador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

9

Muchos intelectuales críticos del mundo –tanto de los llamados nortes como de los llamados sures– quedaron fascinados pocos años atrás ante la puerta que se abría con la emergencia en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) del *buen vivir* (*sumak kawsay* en *kichwa*, *suma qamaña* en *aymara*), una forma alternativa de entender el desarrollo –o una verdadera “alternativa al desarrollo”, a decir de Arturo Escobar (2010)– presuntamente anclada en los saberes “ancestrales” y las cosmovisiones indígenas que tendría que orientar, según sendas cartas magnas, la acción del Estado y los poderes públicos. Este último es un tópico que se ha reiterado sin cesar, a modo de mantra: el *sumak kawsay* como guía programática contrapuesta al insostenible, depredador y etnocida *American way of life* en crisis (Tortosa, 2009). El amplio reconocimiento de una acepción del *buen vivir*, publicitada como oriunda de unas ontologías relationales andino-amazónicas invisibilizadas durante siglos, alcanzó su máxima expresión en el establecimiento por parte de la Constitución ecuatoriana del derecho “de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*”, en la que se explicita además que esa es la finalidad última del desarrollo¹. De manera similar, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia subraya de manera harto prolífica la asunción y promoción de los “principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)”².

1 Constitución de la República del Ecuador 2008, capítulo segundo, sección segunda, art. 14.

2 Constitución Política del Estado de Bolivia, 2009, capítulo segundo, art. 8, epígrafe 1.



Tras seis largos decenios de predominio del discurso hegemónico del desarrollo convencional (Escobar, 1998; Rist, 2002) y, muy especialmente, después de más de un cuarto de siglo de sometimiento a los dogmas de las políticas de ajuste de corte neoliberal (Green, 1995; Toussaint, 2006), el giro que los nuevos regímenes políticos impulsaban en Ecuador y Bolivia fue interpretado por numerosos analistas críticos como una ruptura conceptual en toda regla para con las interpretaciones tópicas (euronorteamericánocéntricas) del progreso, el crecimiento y sus corolarios, tal vez como “una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo” (Acosta, 2009a: 6). Entendida como el resultado de décadas de luchas sociales protagonizadas por unas plataformas identitarias en proceso de apoderamiento de su destino, la audibilidad de la voz de esos grupos subalternos, que irrumpía con fuerza en el establecimiento de nuevos marcos referenciales con que normativizar la convivencia en sociedades poscoloniales como la ecuatoriana y la boliviana, devino en una luz al final del túnel de una modernidad caduca por monolítica, excluyente y unilineal. Los movimientos étnicos portadores de la bandera del *sumak kawsay* fueron así revestidos de un aura de alternatividad radical que ha llegado a ser calificada como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial (Escobar, 2010).

10

¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?

En el Ecuador, el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del Buen Vivir como el objetivo central de la política pública. Ya en el primer programa de gobierno del Movimiento Alianza PAIS, presentado en el año 2006, se empezó a hablar del Buen Vivir. En el año 2007, la noción del Buen Vivir fue recogida por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano: el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (SENPLADES, 2009). Con el proceso constituyente de 2007 y 2008, la noción adquirió nuevas dimensiones, se nutrió del enorme debate social generado en Montecristi y pasó a ser el eje vertebrador de la nueva Constitución de la República, aprobada en referéndum por la mayoría del pueblo ecuatoriano.

El debate alrededor del *Sumak Kawsay* ha rebasado las fronteras ecuatorianas y latinoamericanas, ha impulsado la reflexión política y académica y ha recogido los aportes de movimientos sociales, académicos, líderes políticos y gestores de política pública. Se trata de una noción en permanente construcción (SENPLADES, 2013: 23).

A la pregunta realizada por su compadre citadino –para más señas antropólogo– sobre qué opinión le merecía el reconocimiento del *sumak kawsay*, tras la aprobación de la Constitución de 2009, un comunero de a pie del pueblo salasaca (Tungurahua, Ecuador) respondió lanzando, a modo de espejo invertido, la sorprendente pregunta

que encabeza este acápite (“¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?”). Más allá del contenido anecdotico del episodio, lo remarcable es que refleja el distanciamiento perceptible a los ojos de un observador avezado de los posicionamientos al respecto de las élites indígenas, sus aliados intelectuales no-indígenas y parte del *staff* tecnocrático del Gobierno en relación con el mundo de los sentidos comunes del común de los mortales.

Llama la atención, de entrada, la dificultad para entender a qué se suele apelar cuando se habla de *sumak kawsay*. Se ha dicho, por ejemplo, que se trata de un concepto emanado de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas (y afrodescendientes en algunas acepciones del vocablo) (Walsh, 2009), de una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza (sostenibilidad) (Huanacuni, 2010), la complementariedad, la desmaterialización de la vida y, en suma, la ruptura para con la visión unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental hegemónica (Gudynas, 2009 y 2011; Unceta, 2009). Un proyecto y un camino que habrá de concretarse en la verdadera construcción de un Estado plurinacional en el que el diálogo de saberes sustituya el predominio de la racionalidad científica que ha sustentado, hasta el día de hoy, las acepciones dominantes legitimadoras del *status quo* (Acosta, 2013; Arkonda et ál., 2012). Salta a la vista enseguida la enorme dificultad que implica tratar de buscar, en ese río revuelto de ideas y principios, un mínimo denominador común –más allá de su oposición discursiva ante el poder establecido y ante la colonialidad del saber que lo sustenta (Quijano, 2011)– que le dé organizabilidad y coherencia. De hecho, parecería que el *sumak kawsay* se ha convertido en una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas –a veces casi antitéticas– en función del punto de vista en que se ubique el observador.

En una primera aproximación impresionista encontramos acepciones divergentes: desde posicionamientos próximos a los Gobiernos que lo enarbolan como concepto rector de sus políticas hasta a quienes lo utilizan, encaramados en atalayas filoindentarias, para criticar su supuesta devaluación desde el Estado. Por el lado de los regímenes políticos actuales de Ecuador y Bolivia, los esfuerzos desplegados para tratar de legitimar la adecuación de su visión del *buen vivir* a los presupuestos de una *real politik* basada en la intensificación del extractivismo y una versión más o menos sui generis del desarrollismo de corte nacionalista no han sido desdeñables. Una somera revisión de documentos emblemáticos como los *Planes de Desarrollo del buen vivir* ecuatoriano, por ejemplo, pone de manifiesto de qué manera, en una audaz pirueta dialéctica, el extractivismo deviene en una suerte de necesidad coyuntural de cuya intensificación transitoria dependería su superación, que permitiría alcanzar en un futuro no muy lejano el anhelado *buen vivir* entendido como la vida plena maximizadora de bienes relationales (Ramírez, 2010a y 2012)³. De esta manera, el *sumak*

³ La cuestión de la deriva extractivista de las políticas económicas de Ecuador y Bolivia ha sido tratada en diversos estudios y resultan de enorme interés las reflexiones de Gudynas (2010), el análisis de García Álvarez sobre Ecuador

kawsay acaba transformándose, en el mejor de los casos, como sostiene Houtart, en una suerte de redistribución del desarrollo que “conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos (como fuente de recursos a ser redistribuidos) utilizando el lenguaje del Buen Vivir”, con lo que el concepto se banaliza, siendo usado “como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres” pero presentado “como una reivindicación meramente indígena” o reiterado por doquier “como un eslogan que finalmente pierde sentido” (Houtart, 2011: 71-72).

Desde posiciones esencialistas procedentes de intelectuales indígenas o filoindianistas, las críticas a este tipo de conceptualización han sido especialmente beligerantes. Destacan autores como Javier Medina (2001 y 2010) o Atawallpa Oviedo (2012) que, desde Bolivia y Ecuador respectivamente, han desplegado un esfuerzo notorio por construir una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una suerte de “civilización andina” portadora de unas ontologías vitalistas y relacionales que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicada por los autores– han permanecido incontaminadas durante siglos por la cultura occidental. Es en esos espacios de resistencia donde se encontraría la esencia del *sumak kawsay / suma qamaña*, bastardeada y devaluada por los discursos y prácticas oficialistas que, por igual en el Ecuador de Correa y en la Bolivia de Morales, tratan de encauzar las demandas de los pueblos originarios por andariveles neodesarrollistas⁴. De ahí el reto y el desafío –las ‘amenazas’ al ‘genuino’ *sumak kawsay*–, pues al plantear “una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas”, rompe por igual “con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta, 2011: 51).

La constatación de estas divergencias, aun a nivel meramente discursivo, plantea problemas de hondo calado epistémico: ¿será la del *sumak kawsay* una tradición inventada –y aquí la alusión a Hobsbawm y Ranger (2002) parece inevitable– emanada de un particular rechazo a los principios y prácticas de la euromodernidad hegemónica? Pregunta pertinente, pues su respuesta comporta consecuencias epistemológicas y políticas remarcables: ¿es imaginable la pervivencia en el tiempo de unas ontologías genuinamente andino-amazónicas en contextos de fuerte hibridación cultural, fruto precisamente de la subordinación y racialización secular de esos colectivos subalter-

(2013) y la extensa compilación de Bebbington (2013) sobre el conjunto de la región andina. En la medida en que la inversión social de los regímenes progresistas depende de la expansión del extractivismo, advierten Moore y Velásquez (2013: 216-217), las iniciativas en esa dirección “en asociación con el capital multinacional pueden menoscabar los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas históricamente marginados”, circunstancia que deja al *sumak kawsay* en un plano secundario y, en principio, con poca capacidad para incidir sobre las políticas consideradas prioritarias.

4 Valga como muestra el hecho de que Oviedo es inspirador del Movimiento Sumak, “organización holística que impulsa el *Sumak Kawsay* o Arte de Vivir, para que se reinstaure nuevamente en todos los rincones de la Madre Tierra, el ancestral y natural Sistema Armónico (Vitalismo) que ya fuera experimentado por más de 10 000 años por todos los pueblos solares y lunares del mundo entero. El vitalismo como una alter-nativa al capitalismo / socialismo” (Oviedo, 2012: 12). Este tipo de aproximación al tema ha sido irónicamente calificada como “pachamamista” desde visiones antiesencialistas (Stefanoni, 2010; Sánchez-Parga, 2011).

nos? ¿Estaremos asistiendo a una (re)esencialización de unas “culturas ancestrales” supuestamente incontaminadas como si estuvieran conservadas entre naftalinas? Si es una tradición de nuevo cuño, ¿se tratará de un proceso de ventriloquia política en virtud del cual algunos hablan en nombre de otros? (Canessa, 2009).

De todos modos, aun siendo una tradición inventada –legítimamente inventada, desde luego–, el *sumak kawsay* encarnaba un gran potencial transformador, pues quería presentarse como alternativa a los modelos imperantes. El otro problema, y no menor, viene de la contradicción a que la *real politik* somete a tales declaraciones programáticas; esto es, del peso que la reconfiguración neo-nacional-desarrollista otorga a las vías de imaginar una alternativa al desarrollo. Todo ello puede, en suma, convertir al *sumak kawsay* en otra imagen esencializada en la cual se contempla la sombra alargada de un desarrollo convencional revestido de alternatividad donde sus supuestos portadores no son más que figurantes o, en el mejor de los casos, clientes de un sistema redistributivo-clientelar a gran escala (Bretón, 2013).

A partir de esta línea argumental, en este Dossier se hizo un llamado a la presentación de trabajos que aportaran elementos de reflexión desde la etnografía, la etno-historia y la historia del pensamiento sobre los fundamentos reales o imaginados en los que se ha cimentado el *sumak kawsay*, o sobre las etnicidades realmente existentes cuya formulación implícitamente opaca. Una buena manera de empezar a explorar la naturaleza de tal noción es la de analizar su genealogía; su proceso de conformación como concepto en muchos sentidos hibrido y deudor de muchas contribuciones que, procedentes de una gran diversidad de tradiciones intelectuales, han ido convergiendo en ese constructo hoy conocido como *sumak kawsay*.

Hacia una genealogía del *sumak kawsay*

Una genealogía no trabaja sobre el contenido esencial de los conceptos investigados. Tampoco pretende ser la expresión de un “arquetipo” (Oviedo, 2011) –inmune a la novedad que caracteriza la historia– en el cual dichos conceptos reencontrarían su sentido original. El interés de una genealogía es el carácter cambiante de los procesos históricos en los cuales hombres y mujeres disputan la recreación de sentidos. Ella muestra prácticas que subyacen al diseño y gestión política de la vida por parte de una compleja constelación de sujetos sociales e instituciones (Cortez, 2010). Así pues, la pregunta que orienta una genealogía no es ‘objetiva’ –por ejemplo, ¿qué es *buen vivir* o, a su vez, desarrollo?–, sino política: ¿qué actores y con qué estrategias intervieron socialmente para legitimar narrativas o discursos sobre el *buen vivir* o, a su vez, sobre el desarrollo? El análisis genealógico propone considerar el surgimiento de conceptos como *sumak kawsay*, *buen vivir* y otros similares, como resultado del conjunto de prácticas de una extensa red de actores e instituciones implicadas en el diseño y

gestión política de la vida. La genealogía se ocupa del *buen vivir* como tecnología política de gobierno.

Para responder a estas preguntas se puede tener presente un criterio cronológico de ordenamiento de materiales producidos sobre los conceptos objeto de nuestro análisis histórico. La irrupción de una literatura especializada sobre el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y otros términos análogos se da aproximadamente a partir del año 2000. Antes de este año se puede constatar la existencia de diversidad de aportes provenientes de muy variadas disciplinas como la filosofía, la teología, la antropología y la economía, que a pesar de su cercanía con los temas que en la actualidad se asocian a los conceptos en cuestión no recurren explícitamente a aquellos. Además, también se puede registrar una literatura sobre estos términos que surge a propósito de los debates constituyentes y que se extiende hasta la aprobación definitiva de las nuevas constituciones políticas en los años 2008 (Ecuador) y 2009 (Bolivia). Finalmente, también se puede hablar de un momento postconstitucional caracterizado por una profusión y difusión de los debates sobre los términos que investigamos.

Una de las primeras tareas que debe resolver una genealogía es el referido a las fuentes más antiguas que pudieran demostrar el recurso a dichos conceptos. Un rastreo entre las crónicas coloniales no reporta su existencia en la forma que hoy se han acuñado los términos, lo cual también ha sido corroborado desde la etnografía al llamar la atención sobre su inexistencia en investigaciones previas a los debates actuales (Viola, 2011: 272). En los diccionarios más antiguos de lenguas originarias solo se puede verificar el uso separado de las palabras, que sirvieron para posteriores construcciones de contenidos diversos. Así, por ejemplo, en el diccionario de la lengua *aymara* de Ludovico Bertonio (1612) se presenta *camaña* o *tuphuña* como “medida” en relación con tareas agrícolas. Autores contemporáneos, en cambio, asocian el término a tareas como criar, mantener y hacer el bien (De Lucca, 1980 citado en Romero, 2006) y, más recientemente, a “vivir bien” o “armonía de la vida” (Yampara, Choque y Torres, 2001). Ocurre algo similar respecto a los términos *kawsay* (vida) y *sumak* (plenitud, perfección, belleza) de la lengua *kichwa*, cuya expresión castellana *buen vivir* correspondería a la tradición del *kawsay* (García, 2004: 168).

Antes del año 2000, el *sumak kawsay* y el *buen vivir* no aparecían en el espectro disciplinario ecuatoriano que se había investigando desde tiempo atrás en torno a la posibilidad de una filosofía indígena (Moreno, 1983; Terán, 1997) o también andina (Esterman, 1998). Lo mismo se puede decir respecto a aportes teológicos que veían en la relación ‘mística’ de los indígenas con la tierra el fundamento para su ‘liberación’ (Proaño, 1988). En aquella época, intelectuales indígenas que publicaron sobre una “cosmovisión indígena” (Taxo, 1999 [1992]; Guaña, 1993), una “visión cósmica” (Tatzo y Rodríguez, 1998) en los Andes o sobre un “saber andino” o “ciencia ancestral” (Rodríguez, 1999) tampoco se refirieron explícitamente a los términos en cuestión. Igualmente ocurre respecto a discursos ambientalistas o ecológicos que

desde posiciones humanistas reivindicaban no solo un uso de la ciencia y la técnica con criterios de sustentabilidad ambiental, sino también la recuperación de saberes y prácticas con antiguas raíces culturales (Serrano, 1999) que pudieran empatar con una perspectiva ecológica.

Previamente a las últimas reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia se puede observar la irrupción de una literatura especializada en los conceptos aquí investigados (Yampara, Choque y Torres, 2001; Viteri, 2003; Medina, 2001 y 2006), literatura que ya anticipaba el surgimiento constitucional de la gran narrativa del *buen vivir* y el *sumak kawsay* en Ecuador y el *vivir bien* y el *suma qamaña* en Bolivia, entre las formulaciones más difundidas. Esta literatura, por ejemplo en Ecuador, acentúa sobre todo el carácter ‘alternativo’ contenido en las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* frente a la hegemonía histórica de un ‘desarrollo’ concebido desde el Occidente moderno (Dávalos, 2006; Acosta, 2013). Uno de los rasgos de esa literatura es una radical toma de distancia respecto a aquella matriz ‘occidental’ caracterizada por una perspectiva antropocéntrica asociada a un sistema de oposiciones o rupturas en relación con la naturaleza, la historia y la cultura (Dávalos, 2006). En esta línea, por ejemplo, se planteó desde la experiencia ecuatoriana que la aparición del *sumak kawsay* y el *buen vivir* representarían una verdadera ‘ruptura discursiva’ ante la crisis experimentada en la región por la aplicación de proyectos de modernidad económica (capitalista), política (liberal) y cultural (civilizatoria) (Cortez, 2010; Cortez y Wagner, 2010). Estos análisis, a la distancia de aquellos acontecimientos, solo muestran en parte el complejo entramado discursivo y político en el que surgieron los conceptos analizados.

Sumak kawsay, *suma qamaña*, *buen vivir* y otros términos afines en realidad han admitido diversidad de elaboraciones porque son construcciones sociales o discursos que se entiende por definición como ‘en construcción’ (Acosta, 2009b), en el marco de propuestas protagonizadas por actores sociales múltiples, quienes imprimieron en los términos una perspectiva política amplia frente a la crisis general que experimentaron y experimentan en la región los proyectos neoliberales y, con ellos, los paradigmas occidentales de civilización. Hoy se puede observar –desde algunos trabajos que investigan en perspectiva histórica la genealogía de los conceptos *sumak kawsay* y *buen vivir* (Larrea, 2011; Cortez, 2010; Cortez y Wagner, 2013)– que estamos ante una radical falta de consenso en torno a lo que inicialmente se presentó como una perspectiva relativamente común para quienes estaban empeñados en la búsqueda, formulación e implementación de “alternativas al desarrollo” (Acosta, 2009a). Tal es el caso de organizaciones indígenas y afroamericanas, partidos y grupos políticos de izquierda (socialistas), además de grupos y organizaciones de ambientalistas y mujeres, entre otros colectivos, que a primera vista habrían coincidido, en la época de los debates constitucionales, para la formulación de una perspectiva conceptual y política respecto al *sumak kawsay* y el *buen vivir* (Larrea, 2011: 47).

Una mirada arqueológica previa a los debates constitucionales muestra la intensa participación de organismos internacionales interesados en promover una tarea de búsqueda y elaboración de perspectivas de desarrollo que recurriese a antiguas tradiciones de la región. Tal es el caso, por ejemplo, de la convocatoria auspiciada por la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ por su siglas en alemán, ahora GIZ) y el Goethe-Institut, en el año 2004, en Bolivia. Se reunió un nutrido y conocido grupo de intelectuales, dirigentes y profesionales del desarrollo para intercambiar ideas sobre “el concepto de progreso en diferentes culturas” (GTZ y Goethe-Institut, 2004). En la memoria del encuentro aparece el *suma qamaña* ocupando un lugar central de cara a complejas prácticas y debates como, por ejemplo, la actualidad del *ayllu* andino (Yampara), la interculturalidad (Miranda) o también sobre el *ñandereko* guaraní (Camargo), entre otros temas. Se trata de iniciativas locales que en realidad tienen que ser analizadas en el marco de la enorme y extensa maquinaria del desarrollo, cuyo objetivo, en aquellas épocas, era, y sigue siendo, resolver el problema de la gobernanza o, más precisamente, de la ‘buena gobernanza’ (*good governance*) (Naciones Unidas, 2006) de formas de vida o poblaciones que, de alguna manera, tendrían que ser incluidas en los lineamientos de organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, la Unesco, los Estados y las agencias dedicadas al diseño e implementación de políticas globales que hicieran posible asumir un desarrollo de manera sostenible.

Los términos que nos ocupan y que se han difundido en la región, en realidad surgen en el contexto de antiguos y actuales debates sobre el renacimiento contemporáneo de la pregunta por la *vida buena* occidental, una vez que ésta fuera desterrada de la Ilustración (Wolf, 1999; Fenner, 2007). Fue Kant quien consumó su exilio de la Ilustración por una supuesta falta de universalidad que impediría considerarla a la altura de un imperativo categórico. Estos debates versan sobre el sentido del ‘desarrollo’ y la construcción de propuestas políticas democráticas, protagonizados por lecturas liberales que intentarían corregir el déficit ético y político que –históricamente hablando– ha acompañado la instauración de las sociedades capitalistas (Nussbaum, 1999). Se trata de lecturas que critican el reduccionismo de una racionalidad unilateralmente regida con arreglo a fines o racionalidad instrumental; presupuesto ético-político que en las sociedades capitalistas y socialistas trajo como consecuencia la instrumentalización de las relaciones sociales y el dominio objetivante de la naturaleza humana y extrahumana. Este peligro fue ampliamente denunciado por una extensa literatura de tradiciones críticas como las representadas, por ejemplo, por el vitalismo de Nietzsche (1994) y la teoría crítica de la sociedad (Adorno y Horkheimer, 1994), entre otras.

No es casual que los primeros trabajos de sistematización explícita sobre el *buen vivir*, el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* hayan aparecido al calor de la crítica del ‘desarrollo’, puesto que sus actores ya habían asumido el desafío de dar algún tipo

de respuesta al déficit ecológico-social que se agudizó con la instauración, a escala global, de políticas neoliberales en las décadas del ochenta y noventa. Aunque a nivel local ciertamente se puede constatar diversidad de posiciones en este debate –y más allá de la retórica de una sociedad que supuestamente se caracterizaría por su ruptura con un orden capitalista, moderno y occidental, tanto en sus orígenes como en sus formulaciones actuales– también se puede observar una continuación, recreación y definición en el marco del mismo desarrollo moderno contemporáneo que se critica (Escobar, 2005). Así, se entiende que, por ejemplo, en Ecuador, el *buen vivir* y el *sumak kawsay* de los planes nacionales de desarrollo no puedan desprenderse de la perspectiva contemporánea del ‘desarrollo humano’, dando continuidad con ello al trabajo previo de reconocidos organismos internacionales como las Naciones Unidas, y llegan incluso a plantear que el enfoque de ‘capacidades’ (SENPLADES, 2009: 18-19) y el recurso teórico a Aristóteles serían necesarios para lograr un nivel de legitimidad de la ‘razón pública’ (Ramírez, 2010b: 11).

En Bolivia, el *vivir bien* formó parte de la propuesta de nueva constitución política que formularon organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores en el año 2006. Desde el inicio se enmarcó el *vivir bien* en el proceso de construcción de un orden político de carácter plurinacional (OSAL, 2007). Lo mismo ocurrió en la propuesta que presentó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ante la Asamblea Constituyente en el año 2007. El *buen vivir* también aparece aquí como parte de una agenda política que postula la plurinacionalidad como el primer rasgo que debería caracterizar al Estado (CONAIE, 2007). A diferencia de Bolivia, la centralidad que en Ecuador se dio al *buen vivir* y al *sumak kawsay* desplazó la reivindicación de plurinacionalidad de las organizaciones indígenas y populares. Esto no es casual porque, en realidad, previamente al planteamiento de la CONAIE, en el Plan de Gobierno del Movimiento PAIS (2006), la coalición que condujo a la presidencia a Rafael Correa ya había formulado un proyecto cuyo eje era el *buen vivir*; proyecto político que la SENPLADES asume en la elaboración de los Planes Nacionales de Desarrollo (2007-2010, 2009-2013 y 2013-2017) donde el *buen vivir* se aleja de las tradiciones que alimentaban el *sumak kawsay* (Ramírez, 2012: 27) y se debilita el alcance político de la propuesta plurinacional.

El Dossier

Parece claro, pues, que *sumak kawsay* y *buen vivir* son conceptos poliédricos, ambivalentes, vaporosos y difíciles de concretar; convergentes o divergentes según el uso ideológico y político que se haga de ellos; que han sido nutridos desde diferentes tradiciones intelectuales y publicitados, en suma, como punta de lanza del fin de una modernidad caduca como anclaje discursivo de nuevos (¿o no tan nuevos?) modelos

de (re)orientación de las políticas económicas de los regímenes tildados de postneoliberales. De ahí la necesidad de continuar fomentando el debate y la discusión alrededor de esas nociones: esa fue la intención del llamamiento que, bajo el reclamo de “En busca del *sumak kawsay*” lanzamos los coordinadores del presente Dossier. Vale la pena señalar que la respuesta por parte del mundo académico y del activismo fue notoria, pues se tradujo en la recepción de un volumen de manuscritos nada desdenable (26 en total). Pero no es menos remarcable el hecho de que muy pocos de esos textos respondieran a una reflexión seria contrastada con fuentes o, en su caso, con la investigación de corte histórico o etnográfico. Al final del proceso de selección y evaluación quedaron los cuatro artículos que presentamos y que, desde ángulos diferentes, pero complementarios, abarcan algunos de los aspectos más polémicos del *sumak kawsay*: no están, desde luego, todos los que son, pero sí son –y lo son de manera remarcable– todos los que están en el Dossier.

El artículo conjunto de Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara inicia el Dossier planteando desde la historia del pensamiento seis debates surgidos alrededor del *sumak kawsay*: sobre su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y su destino. El análisis de los autores utiliza una intensa labor de recopilación bibliográfica de la literatura escrita por intelectuales, fundamentalmente ecuatorianos y bolivianos, pero también de otros países latinoamericanos y europeos. Con tal fin aplican la técnica de la bibliografía recursiva, filtrando los resultados por medio de referencias cruzadas. Además, una vez localizados los principales referentes intelectuales (autores, centros, editoriales, revistas y webs) sobre el tema, revisan sus contribuciones y extraen de ellas las principales polémicas en las que participan.

La primera polémica que ellos identifican es si el *sumak kawsay* es un planteamiento socialista, ecologista o indigenista. La siguiente se refiere a la cosmovisión que está detrás del concepto y que, en su opinión, puede ser de origen premoderno, moderno o postmoderno. Otra polémica es cómo debe ser traducida la expresión *sumak kawsay*, si como “bienestar”, *buen vivir* o “vida en plenitud”. La cuarta tiene que ver con la relación que guarda el *sumak kawsay* con la noción de desarrollo; si es una variante del desarrollo convencional (desarrollismo), si es una alternativa al desarrollo o si va más allá de éste. La quinta se centra en la aparición del concepto del *sumak kawsay* en el ámbito del conocimiento científico; si se trata de un descubrimiento de realidad existente, de una invención o de una recreación. Finalmente, la sexta polémica tiene relación con el hacia dónde conduce el *sumak kawsay*; es decir, si es una propuesta de futuro (revolución), si es un regreso al pasado (regresión) o si no va a ninguna parte (retórica).

A continuación, el artículo de Francesca Belotti propone, recuperando el filón de la historia del pensamiento, una comparación entre la noción del *sumak kawsay* concebida desde el mundo andino de los sures con la noción de *bien común* que florece en Italia

y Europa desde los nortes. Se trata de un interesante ejercicio de “intercambiabilidad” para localizar afinidades y disonancias entre dos modelos de caminos sociales y políticos que confluyen en el hecho de un cambio en los paradigmas hegemónicos, surgidos ambos a partir de tradiciones subterráneas. La autora presenta dos tipos de similitudes entre los dos términos. Una primera “como recurso retórico que rompe con el lenguaje y los marcos del pensamiento dominante; asimismo, incita la curiosidad hacia la investigación de los actores y las estrategias que han intervenido para legitimarlos social y políticamente, y respecto a cuál es su concepción de sentido común que eventualmente se ha difundido a partir de las reformas constitucionales”. La otra similitud es de carácter óntico, al tratar ambos de responder a la crisis de los paradigmas actuales, cuyo objetivo es recolocar a la persona en su entorno natural y social partiendo de las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas de las que surgen.

Andreu Viola, por su parte, lleva a cabo en su artículo una crítica muy bien fundamentada (bibliográfica y etnográficamente), centrada en la contraposición (aparente) entre el modelo de desarrollo generado por el capitalismo a partir de la Segunda Guerra Mundial y el propuesto por el *sumak kawsay* ecuatoriano y boliviano a inicios del siglo XXI. Viola realiza a este último concepto una serie de observaciones en relación con los discursos sobre los que se ha construido, “sus fuentes de inspiración intelectual, sus excesos retóricos, sus silencios y, sobre todo, su posible relevancia para el mundo rural andino contemporáneo”. En este punto, merece la pena destacar algunas de las reflexiones incisivas e interesantes para el debate planteadas en el texto por el autor. En primer lugar, el notable contraste entre las invocaciones a la sostenibilidad contenidas en las constituciones boliviana y ecuatoriana y el contenido concreto de las medidas sectoriales (sobre todo agrarias) impulsadas por los gobiernos de Correa y Morales. En segundo lugar, el carácter de tradición inventada del *sumak kawsay* por algunos intelectuales filoindianistas, al divulgar una versión idealizada de la cosmovisión y los valores de las culturas andinas y convertirla en una alternativa a la visión desarrollista. Finalmente, la crítica mordaz a la obra referencial de Javier Medina, que muestra la ausencia en sus elucubraciones de la dilatada bibliografía etnográfica disponible sobre aspectos tales como el devenir de la comunidad andina, la existencia de pobladores de origen *kichwa* y *aymara* en contextos urbanos o la significativa presencia de evangélicos entre la población originaria de la región, entre otros muchos.

19

El artículo de Silvia Vega, también en el marco de la historia del pensamiento y la etnografía, plantea la pregunta de si el concepto *sumak kawsay* interpela o no a las relaciones de género prevalecientes en las sociedades andinas, pregunta que se responde apartir de las voces del movimiento indígena, el movimiento de mujeres y los funcionarios estatales. La visión del orden de género en las culturas indígenas bolivianas se centra en el concepto de complementariedad y de conflicto propio de la estructura de parentesco (*chacha-warmi* para *aymaras* y *kichwas*). Sin embargo, la autora manifiesta que en la práctica las mujeres asumen un rol de subordinación en

relación con los hombres en tanto son esposas de los *mallkus* y, por tanto, no hay lugar equitativo para las *mama mallkus*⁵. Respecto a la visión desde el Estado, en el caso de Bolivia se hace hincapié en dos políticas públicas: la aprobación del Plan de Igualdad de Oportunidades “Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien” como parte del Plan Nacional de Desarrollo y la creación de la Unidad para la Despatriarcalización dentro del Viceministerio de Descolonización, que a la vez forma parte del Ministerio de Culturas, como instancia encargada de ejecutar el Plan mencionado. En Ecuador, la igualdad de género se incorporó programáticamente al Plan Nacional del Buen Vivir como parte de ocho de sus metas, aunque en el ámbito administrativo esté en proceso la aprobación del Consejo para la Igualdad de Género, cuyo trámite ha demorado más de cuatro años.

El debate del *sumak kawsay* entre las feministas de Bolivia y Ecuador ha corrido distinta suerte. En el primer país las mujeres organizadas critican la prevalencia del proceso de colonización sobre el de despatriarcalización, tanto en el discurso como en la práctica del Gobierno, pues consideran que el proceso debe darse al revés para lograr verdaderos avances en el tema. En Ecuador, por el contrario, el debate parece prácticamente inexistente. En opinión de Vega, esta diferencia se debe a la distinta composición social de las fuerzas políticas que han empujado la llegada y permanencia de los Gobiernos de Evo Morales y de Rafael Correa. Así, pese a las dificultades y no pocos desencuentros, las organizaciones indígenas continúan siendo la base principal de apoyo del Gobierno de Bolivia, mientras que en Ecuador, por razones diversas, hace tiempo ya que se ha consumado un distanciamiento sideral entre el grueso de las organizaciones étnicas y la Revolución Ciudadana. La visibilización de las indígenas bolivianas en ese marco ha coadyuvado la inclusión de la propuesta de despatriarcalización como política de Estado. Un fenómeno diametralmente opuesto al constatable en Ecuador, “donde el movimiento de mujeres se ha debilitado, tanto por la cooptación estatal de algunas organizaciones como por la dispersión de otras y la incapacidad de construir una representación colectiva”.

En el conjunto del Dossier, pues, quien se interese por el *buen vivir* y sus corolarios encontrará una buena introducción al laberinto discursivo (y a las praxis divergentes a él asociadas) por donde a día de hoy discurre el *sumak kawsay*. La dispersión en controversias alrededor de su contenido (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara), sus reverberaciones en relación con debates alejados en el espacio –Europa– pero conceptualmente próximos en la medida en que parecieran transcurrir por andariveles paralelos (Belotti), su contrastación frente al espejo descarnado del desarrollismo convencional y sus propias ambivalencias semánticas (Viola), así como sus alcances divergentes en materia de lucha por la equidad de género (Vega) constituyen cuatro entradas ineludibles para empezar a desentrañar la madeja enmarañada de tan singular noción.

5 No se hace mención en el texto de una visión similar para las culturas indígenas ecuatorianas.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2011). “Riesgos y amenazas para el Buen Vivir”. *Ecuador Debate* N.º 84: 51-56.
- _____ (2009a). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate* N.º 75: 33-48.
- _____ (2009b). “El ‘buen vivir’ para la construcción de alternativas”, Conferencia en el *Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas*. Quito, 26-29 febrero de 2009. Visita 5 noviembre 2013 en <http://alainet.org/active/24122&lang=es>
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Arkonda, Katu, Raúl Prada, Jesús González y Alberto Acosta (2012). *Un Estado, muchos pueblos. La construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador*. Barcelona: Icaria.
- Bebbington, Anthony (Ed.) (2013). *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP, CEPES, Grupo Propuesta Ciudadana.
- Bertonio, Ludovico (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres.
- Bretón, Víctor (2013). “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N.º 95: 71-95.
- Canessa, Andrew (2009). “Celebrando lo indígena en Bolivia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez Novo (Ed.): 39-48. Quito: FLACSO.
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2007): *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito: CONAIE.
- Cortez, David (2010). “Genealogía del ‘buen vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”, En *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): 227-248. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main.
- Cortez, David y Heike Wagner (2013). ““El buen vivir” – ein alternatives Entwicklungsparadigma?”. En *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analyse aus Lateinamerika*, Dietz Öhlschläger Burchardt (Ed.): 61-78. Baden-Baden: Nomos.
- _____ (2010). “Zur Genealogie des indigenen ‘guten Lebens’ (*Sumak Kawsay*) in Ecuador”. En *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Leo Gabriel y Herbet Berger (Eds.): 167-200. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Dávalos, Pablo (2008). “El ‘Sumak Kawsay’ (‘buen vivir’) y las cesuras del desarrollo”. *Revista América Latina en Movimiento*. Visita 10 noviembre 2013 en <http://alainet.org/active/23920>
- Escobar, Arturo (2010). “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?”. En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Víctor Bretón (Ed.): 33-85. Barcelona: Icaria.

- _____ (2005). “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Daniel Mato (Ed.): 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____ (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben*. Berlin / New York: De Gruyter.
- García Álvarez, Santiago (2013). *Sumak Kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)*. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García, Jorge (2004). *Sumak yachaypi, alli kawsayipash yachakuna: Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtay Wasi.
- Green, Duncan (1995). *Silent Revolution. The Rise of Market Economics in Latin America*. Londres: Cassell / Latin America Bureau.
- GTZ, Agencia Alemana de Cooperación Técnica y Goethe-Institut (2004). *Der Begriff Fortschritt in unterschiedlichen Kulturen*. La Paz: GTZ, Goethe-Institut.
- Guaña, Pablo (1993). *Cosmovisión indígena*. Cayambe: s/ed.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* N.º 462, Separata Destaques del Foro Social Mundial.
- _____ (2010). “Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza? *Ecuador Debate* N.º 79: 61-82.
- _____ (2009). “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador”. *Revista de Estudios Sociales* N.º 32: 34-47.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Houtart, François (2011). “El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Ecuador Debate* N.º 84: 57-76.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Larrea, María de Lourdes (2011). *Del desarrollo al Buen Vivir. Desafíos para la construcción de alternativas solidarias en políticas públicas. Caso Ecuador*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Medina, Javier (Ed.) (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ, PADEP.
- _____ (2006). *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- _____ (2010). *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La mirada salvaje.
- Moore, Jennifer y Teresa Velásquez (2013). “La soberanía hipotecada: los movimientos antimineros, el Estado y las empresas mineras multinacionales bajo el ‘Socialismo del siglo XXI’ de Correa”. En *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*, Anthony Bebbington (Ed.): 185-217. Lima: IEP, CEPES, Grupo Propuesta Ciudadana.

- Moreno Romero, Hugo (1983). *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*. Riobamba: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Movimiento PAIS (2006). *Plan de gobierno del Movimiento PAIS 2007-2011*. Quito: Movimiento PAIS.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, Martha (1999). *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- OSAL, Observatorio Social de América Latina (2007). *Propuesta de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://tinyurl.com/owbg5n5>
- Oviedo Freire, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una propuesta para los “indignados” y demás desencantados de todo el mundo*. Quito: Sumak Editores.
- Proaño, Leonidas (1988). “Aspectos de la filosofía del indio”. Discurso con ocasión de la entrega del Doctorado en Filosofía Honoris Causa por parte de la Universidad de Saarland. Saarland, Alemania.
- Quijano, Aníbal (2011). “‘Vivir Bien’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. *Ecuador Debate N.º 84*: 77-88.
- Ramírez, René (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.
- _____(2010a). “Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano”. En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES: 55-74. Quito: SENPLADES.
- _____(2010b). *La felicidad como medida del Buen Vivir en Ecuador. Entre la materialidad y la subjetividad*. Quito: SENPLADES.
- Rist, Gilbert (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rodríguez, Germán (1999). *La sabiduría del kóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Abya-Yala.
- Romero Bedregal, Hugo (2006). *América mágica: simbiosis de canto y Ecuaciones*. La Paz: Plural, Tica.
- Sánchez-Parga, José (2011). “Discursos retrorevolucionarios: *Sumak Kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate N.º 84*: 51-56.
- SENPLADES, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Buen Vivir. Todo el mundo mejor*. Quito: SENPLADES.
- _____(2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: SENPLADES.
- Serrano, Vladimir (Ed.) (1999). *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*. Quito: Abya-Yala.
- Stefanoni, Pablo (2010). “¿A dónde nos lleva el pachamamismo? En *Debates ordenados sobre el Pachamamismo*. Visita en <http://tinyurl.com/p97fqdl>
- Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez (1998). *La visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Taxo, Alberto (1999). “La concepción runa de la economía”. En *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, Vladimir Serrano (Ed.): 155-166. Quito: Abya-Yala.

- Terán Dutari, Julio (1997). “¿Tiene futuro una filosofía indígena?”. *Memorias. Colección 49, ICA*, N.º1: 125-141. Quito: PUCE, Abya-Yala.
- Tortosa, José María (2009). “El futuro del maldesarrollo”. *Revista Obets* N.º 4: 67-83.
- Toussaint, Eric (2006). *Banco Mundial: el golpe de estado permanente. La agenda oculta del Consenso de Washington*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Unceta, Koldo (2009). “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana* N.º 7: 1-34.
- Naciones Unidas (2006). *UNDP Background Paper. International expert group meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance*. New York: United Nations, Department of economic and social affairs. Division for social policy and development, Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues. Disponible en <http://tinyurl.com/q4bcxeh>
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumaq Kawsay* en los Andes”. En *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Pablo Palenzuela, y Alessandra Olivi (Eds.): 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Viteri Gualinga, Carlos (2003). “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. Visita 15 noviembre 2013 en <http://tinyurl.com/nkzgjyj>
- Walsh, Catherine (2009). “Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir”. En *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Catherine Walsh: 213-235. Quito: Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Yampara, Simón, Roberto Choque y Mario Torres (2001). *Búsqueda de la qamaña del ayllu andino. Revista Pacha*, N.º 6: 150