

Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Doukh, Natalia

El buen vivir: una perspectiva axiológica

Ciências Sociais Unisinos, vol. 53, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp. 558-567

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93854911016>

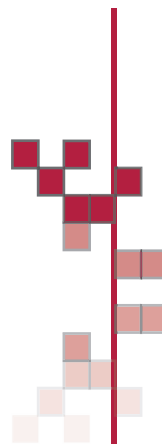
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

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



El buen vivir: una perspectiva axiológica

The good living: An axiological perspective

Natalia Doukh¹
natalia.doukh@gmail.com

Resumen

A pesar que los desarrollos teóricos, efectuados alrededor del concepto del Buen Vivir, son efectivos en la crítica y denuncia de la lógica dominante, todavía no han conseguido generar los acervos de conocimiento más consistentes y autónomos. En el presente artículo se propone una escala axiológica del Buen Vivir, construida a partir de desarrollos conceptuales, efectuados desde diversos públicos. La contraposición de diferentes enfoques – constitucional, ancestral y occidental – lleva a identificar la arquitectura valorativa del Buen Vivir, constituida por los valores fundamentales de biocentrismo, prevalencia de lo colectivo sobre lo individual, justicia extrema y no opulencia.

Palabras claves: *Buen Vivir, construcción conceptual, valores.*

Abstract

Although the theoretical developments carried out around the concept of Good Living are effective in criticizing and denouncing the dominant logic, they have not yet succeeded in generating a more consistent and autonomous knowledge. This article proposes an axiological scale of Good Living, built from conceptual developments, carried out from different publics. The contrast of different approaches – constitutional, ancestral and western – leads to identify the value architecture of Good Living, constituted by the fundamental values of biocentrism, prevalence of the collective over the individual, extreme justice and non-opulence.

Keywords: *Good Living, conceptual construction, values.*

Introducción

Si bien la literatura de referencia existe ya a partir del año 2000, el impacto del Buen Vivir en el ámbito académico de la Economía Política del Desarrollo comienza desde que lo consagraron las Constituciones de Ecuador y de Bolivia (Hidalgo Capitán, 2011).

La Constitución ecuatoriana del 2008 introduce un conjunto de conceptos innovadores, agrupados en la noción del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, que formulan un marco político a partir de una determinada forma de entender la vida que admite la presencia de otras cosmovisiones y cuerpos de saberes en la sociedad.

A pesar que la Constitución da un cierto cuerpo al *Sumak Kawsay*, varios autores (Acosta, 2010; Gudynas, 2011; Viteri, s.f.) señalan que el contenido conceptual del Buen Vivir sigue siendo motivo de reflexión. Consecuentemente el presente artículo ofrece aportes a la construcción de la dimensión axiológica del Buen Vivir, donde la cimentación del sistema de valores pasa por el tamiz analítico de desarrollos conceptuales efectuados desde tres direcciones: (a) disposiciones constitucionales como elemento referente para el proyecto en

¹ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro,
170201, Quito, provincia de Pichincha, Ecuador.

el marco del país; (b) conceptualización indígena del Buen Vivir que proporciona una perspectiva ancestral de elementos, valores y vigencia del fenómeno; (c) pensamiento occidental, que si bien no evoca el concepto del Buen Vivir directamente, se acerca a él desde distintas entradas, contribuyendo a la construcción conceptual insertada en el mundo contemporáneo, de tal suerte que, una contraposición de diferentes enfoques, lleva a despejar los valores fundamentales del Buen Vivir.

Constitución del 2008: inspiración para el Buen Vivir

La Constitución del Ecuador, a manera de horizonte utópico, traza la visión de Buen Vivir, como “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza” (Constitución, 2008, Preámbulo), lo que convierte al Buen Vivir en el referente para el ejercicio de un conjunto de derechos, recogidos en el título II. La interpretación del Buen Vivir, que se da en la Constitución, pasa por dos elementos entrelazados, tales como las normas que rigen la sociedad del Buen Vivir, a nivel individual y de colectivos, y relación de esta con el ambiente.

En cuanto al conjunto social, la perspectiva del Buen Vivir está expresada en la sección de “Derechos del Buen Vivir” y comprende las garantías en el acceso al agua, los alimentos, la vida en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, la comunicación libre, recreación y esparcimiento, beneficios del progreso científico, educación para el desarrollo holístico, hábitat seguro y saludable, salud, trabajo, seguridad social, la posibilidad construir y mantener la identidad cultural y disponer del espacio público, lo que guarda una estrecha relación con los derechos de libertad dentro de la perspectiva de la vida digna (Constitución, 2008, Art. 12-34, 66).

En relación al ambiente, la Constitución ecuatoriana utiliza tanto el término de Naturaleza como el de *Pachamama*, y se la define como el lugar “donde se reproduce y realiza la vida” (Constitución, 2008, Art. 71), trazando una línea divisoria con los conceptos desarrollados en torno a la naturaleza por el pensamiento utilitarista para asegurar el acceso a los recursos, que sustentan las actividades económicas del hombre, actuales o potenciales (Gudynas, 2004). En coherencia con la definición de la Naturaleza, como ente de reproducción de la vida, lo que le atribuye un valor intrínseco, independiente de la utilidad para la reproducción de la vida humana, la Constitución reconoce los derechos propios de Naturaleza o *Pachamama*, sin vincularlos a los derechos humanos en cuanto al ambiente sano o de propiedad, que están reproducidos en la sección “Derechos de naturaleza”.

Para el alcance de los derechos consagrados, la Constitución plantea dos vías: “Régimen del Buen Vivir” y el “Régimen del desarrollo”, entendido este último como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del

Buen Vivir, del *Sumak Kawsay*” (Constitución, 2008, Art. 275). De esta manera, si bien la Constitución no abandona el concepto del desarrollo, lo subordina a las metas del Buen Vivir, en tanto que este comprende normas sobre inclusión y equidad – en los ámbitos de la educación, salud, seguridad social, gestión de riesgos, cultura física y deporte, hábitat y vivienda, cultura, comunicación e información, disfrute del tiempo libre, ciencia y tecnología, población, seguridad humana y transporte –, junto a cuestiones sobre biodiversidad y recursos naturales (Constitución, 2008, Art. 395-415). Por lo tanto, la visión que se presenta del Buen Vivir es integral, en cuanto recoge las aspiraciones tanto en lo social como en lo ambiental. No obstante, a pesar de proporcionar la visión del estado del Buen Vivir como una sociedad de derechos efectivos de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades, en convivencia armónica con la naturaleza, incorporando la visión ecologista y del bienestar, la Constitución no es explícita en cuanto a la organización de las fuerzas productivas dentro del nuevo conjunto social, a pesar de que, siendo una nueva forma de vida, se espera, que se incorporen todas sus facetas. Sin embargo, dentro del “Régimen del desarrollo” se plantea la instauración de un sistema económico social y solidario, donde se reconoce al ser humano como sujeto y fin, que tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibilitan el Buen Vivir. En cuanto a la propiedad de las fuerzas productivas la Constitución instaure las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, esta última integrada por los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios. Entonces, el régimen de desarrollo y el sistema económico social y solidario, de acuerdo a la Constitución del Ecuador, se convierten en un instrumento para alcanzar el Buen Vivir. En este proceso el rol del Estado se ve como generador de políticas públicas “que permitan una distribución más igualitaria de la riqueza, hasta llegar a un nuevo tipo de sistema económico en el que la propia producción asegure la distribución equitativa de los recursos” (Senplades, 2013, p. 81).

La visión de los pueblos indígenas sobre el Buen Vivir

El origen del concepto de *Sumak Kawsay* en Ecuador, en el ámbito del conocimiento científico occidental, se puede encontrar en el trabajo de graduación en antropología aplicada del *kichwa* amazónico ecuatoriano Carlos Viteri Galindo. El Buen Vivir se presenta como “una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘Buen Vivir’” (Viteri, s.f., p. 1).

A pesar que el estudio de Viteri hace referencia específicamente al ideal de vida del *Sarayakuruna*², el contraste de su cosmovisión con las filosofías, que rigen otras comunidades

² Runa denomina al hombre indígena.

indígenas, permite identificar una concepción común, cuya sistematización arroja tres niveles de conceptos interrelacionados entre sí, que se puede identificar como el global, comunitario e individual.

El término de *Sumak Kawsay* en *kichwa*, está compuesto por dos vocablos. "El *Sumak*, es la plenitud, lo sublime, El *Kawsay*, es la vida, es ser estando" (Macas, 2010, p. 14). No obstante, conjugan un solo concepto que se traduce como "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" (Macas, 2010, p. 14). Para el pueblo *tseltal* el concepto equivalente está representado por *Lekil Kuxlejal*, la vida buena por antonomasia, que se logra a través de armonía, proveniente de la paz. La paz es algo sagrado para generar la armonía y con ella *Lekil Kuxlejal* (Paoli, 2003).

En cuanto al pueblo *aymara*, donde la vida se desarrolla en la *Qamaña*, espacio-tiempo compuesto y habitado por seres vivos, que conviven y comparten con el individuo, su familia y la comunidad humana, esta mutua interconectividad produce el bienestar. Los *aymara* están hablando de equilibrio biosférico, pues es el equilibrio, precisamente, lo que produce el bienestar. Tal armonía integral de la vida de los pueblos andinos, en *aymara*, se llama *Suma Qamaña*: "vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo" (Yampara, 2001, p. 49).

Tanto *Sumak Kawsay* como *Suma Qamaña* y *Lekil Kuxlejal* evocan una noción de "armonía y equilibrio", que trasciende al ser individual y se sitúa a nivel comunitario y extracomunitario. Esta apreciación permite describir al *Sumak Kawsay*, en el lenguaje simbólico, como una armonía trifaceta: del individuo consigo mismo, del individuo con la comunidad y de la comunidad con la naturaleza, lo que corresponde a tres niveles lo global, comunitario e individual.

Considerando que la "naturaleza" es una construcción social (Evernden, 1992), su conceptualización se encuentra en función de cómo los hombres entienden el mundo. Tal entendimiento se encierra en una determinada postura filosófica, que, a su vez, prescribe una escala axiológica, que instituye la forma de la relación del hombre con la naturaleza.

Para el pueblo *tseltal* la naturaleza es la parte del mundo que no fue creada por el hombre, sino entregada por Dios, y como tal debe ser cuidada para lograr *Lekil Kuxlejal* (Paoli, 2003). En el mundo *kichwa* el *Sumak Kawsay* se da en un territorio constituido por tres esferas – la huerta, la selva y el agua–, donde el indígena se inserta, como parte integrante, mediante un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario de los elementos simbólicos y materiales (Viteri, 2003).

"Convivencia" es una palabra muy expresiva, que define cómo los *aymara* entienden las interrelaciones con su entorno, comprendido este como poblado de seres vivos. Así como hay

una *Jakaña*³ humana en la comunidad, animales y plantas tienen también sus respectivas *Jakañas* que se interconectan mutuamente en el flujo de energía, *Qamasa*, de la vida. Por esta razón, la interconectividad, el cuidado, la administración se hace simultáneamente a todo el sistema que incluye, como opuestos complementarios, lo material y lo inmaterial. Por lo tanto las plantas y animales no se ven como externalidades, sino plantas-animales-seres humanos, para los *aymara*, son un continuo (Torrez, 2001).

Las expresiones anotadas pueden ser transcritas en la afirmación del carácter indivisible de la vida, donde el ser humano identifica ciertos elementos, interrelacionados entre sí, y una de estas partes integrantes, es el mismo, situado en un nivel jerárquico igual que los demás. El hombre está en capacidad de comprender una porción de la vida, asociada al lugar, donde se desenvuelve el grupo humano al que pertenece, mientras que los vínculos que se establecen con este lugar de existencia son de carácter material y espiritual. La conceptualización entendida de esta manera, lleva a dos momentos cruciales que describen la naturaleza vivencial de los pueblos indígenas. El primer momento comprende el hecho de una conexión espiritual entre pueblo, territorio y metafísica, lo que conduce a una situación compleja que no admite negociaciones acerca del acceso de foráneos a este territorio (Altman, 2013), esto, por un lado, legitima la lucha de las comunidades indígenas por el control de sus territorios, pero, por otro lado, en el plano conceptual, transmite al Buen Vivir un carácter local. No obstante, la interpretación constitucional prescinde del carácter territorial del concepto. El Buen Vivir se caracteriza por ser muy abierto y no interpone dificultades a la incorporación de ningún otro pueblo.

El segundo momento de la relación del indígena con la naturaleza consiste en la protección que le brinda, motivado por dos inspiraciones. La primera se relaciona con la cultura de respeto hacia los elementos que conforman la vida, alimentada por la cosmovisión de igualdad de todas sus manifestaciones. Y la segunda se debe a la comprensión de indivisibilidad de la vida y la repercusión de las acciones emprendidas por el humano para su misma perduración en condiciones favorables, ya que la naturaleza, aún en la calidad de *Pachamama*, como fuente del sustento material del pueblo indígena, requiere disponer de los conocimientos y fuerzas para su manejo que asegure la seguridad alimentaria de la población. En este sentido de preservación de las fuentes de abastecimiento, se introduce una condición de producción de materialidad, como justo necesario para el sustento, para garantizar la continuidad de la vida. No opulencia.

Otro nivel de armonía, imprescindible para lograr el Buen Vivir, en la filosofía indígena se encuentra en el ámbito comunitario. El aspecto comunitario de la vida indígena, tanto en su aspecto histórico como actual, fue resaltado por varios autores mucho antes de la enactuación del concepto del Buen Vivir, por

³ *Jakaña*, en cambio, es definida como "lugar de vivir / sobrevivir"; "como espacio interno de vivencia". Este espacio es el lugar de la Reproducción (Torrez, 2001, p. 36).

lo que se hará referencia a prácticas que se entienden como las que permiten la consecución y el mantenimiento del Buen Vivir, como una forma armoniosa de convivir.

Para los *tzeltal* el Buen Vivir se logra a través del respeto y reconocimiento de sus semejantes, donde las relaciones se sostienen en base de justicia, que asegura la paz, elemento esencial para alcanzar la armonía y con ella el *Lekil Kuxfejal* (Paoli, 2003). En cambio los *kichwas* de la sierra ecuatoriana en su vida comunitaria materializan diferentes formas de solidaridad, que les permite mantener el equilibrio en distintos aspectos de la vida, insertándose dentro del tejido social, como medio para garantizar la supervivencia individual. A pesar que la filosofía indígena promueve la sustentabilidad autónoma del individuo, al mismo tiempo se puede distinguir las prácticas sociales orientadas a disuadir la desigualdad económica entre sus miembros, mediante una redistribución voluntaria, motivada por el reconocimiento y el prestigio alcanzado. Estas son la generosidad (*kuna*) y la reciprocidad (*kunakuna*) (Hidalgo-Capitan *et al.*, 2014). Así la noción de redistribución se sitúa en el ámbito moral, reforzado por la presión social.

En cuanto a las bases económicas, que sostienen la institucionalización del comportamiento descrito, parece pertinente observar que el vínculo esencial, que plantea la cosmovisión indígena con el ambiente se puede traducir en la disponibilidad de los medios para la subsistencia del individuo, a través de los productos provenientes de la *chacra*⁴ o de la selva (Viteri, 2003; Renjifo y Grillo, 2001). En estas condiciones de igualdad sobre los medios de producción, el punto diferencial consiste en el dominio sobre el conocimiento, como destreza que asegura el manejo exitoso del ambiente para el abastecimiento. En caso de los *kichwa* de Pastaza el conocimiento, además de tener un valor intrínseco para el establecimiento de los procesos productivos adaptados a las condiciones del entorno, lo que permite ofrecer y disfrutarlo con los demás, ofrece las condiciones de equidad en cuanto a capacidad, destreza, identidad y cosmovisión para todos los miembros de la sociedad, que, a su vez, cimienta las bases de igualdad e inclusión (Viteri, 2003).

Si bien la propiedad de los medios de producción promueve el trabajo autónomo del indígena, también existen las prácticas de producción de bienes colectivos, como es el caso de la *minga*, un mecanismo de trabajo comunitario en obras de uso común, como, por ejemplo, un canal de riego, la construcción de un camino, o en obras que comprometen a varias comunidades (Kowii, 2011; Yampara, 2001). La propiedad colectiva también tiene lugar donde su instauración es suprema para la supervivencia de la comunidad. Como es el caso de los páramos en la sierra andina, los páramos configuran la capacidad de regulación hídrica y su modificación afecta la provisión de servicios ecosistémicos (Rubio, 2011). La propiedad comunitaria sobre los páramos es un mecanismo de regulación y control, que efectúa la sociedad, para impedir el avance de la

frontera agrícola individual en deterioro de las condiciones de vida del conjunto social.

Un elemento sustancial, del Buen Vivir colectivo, como manifestación de armonía, se presenta en la democracia indígena, practicada por consenso, cuando se promueve una conciliación armónica de dos partes en desacuerdo, donde lo importante consiste en encontrarla aceptación mutua de los protagonistas del conflicto (Oviedo, 2011). Al analizar la dinámica de las organizaciones territoriales de base en la sociedad *aymara*, Medina (2001), encuentra una democracia de tipo de consejo, donde la interacción en vivo en los espacios compartidos, tales como la asamblea o los talleres, conduce a formación de cuerpos de conocimiento para tomar las decisiones eficientes. "Estas asambleas son el lugar y el momento desde donde la comunidad pilotea la co-evolución y la co-gestión de la Pacha" (Medina, 2001, p. 114).

Lo presentado conduce a la comprensión de que la armonía de la sociedad indígena reposa sobre el hecho de que las relaciones de producción, distribución y redistribución de los bienes materiales, que permiten garantizar la seguridad alimentaria, están asentadas sobre los vínculos que mantienen los miembros de la comunidad en el plano moral sobre códigos de conducta éticos, donde una herramienta importante es la práctica participativa del consenso, y no en el plano económico, como es la característica de la sociedad moderna occidental. Desde el fundamento moral se desprenden los mecanismos que eliminan las bases de desigualdad, tales como el acceso equitativo a los medios de producción, donde el conocimiento toma un papel preponderante, la redistribución de excedentes, propiedad colectiva de los bienes determinantes para la perduración de la comunidad. En cualquier caso los intereses comunitarios prevalecen sobre los individuales en cuanto aseguran la supervivencia de todos y cada uno de los miembros de la comunidad en condiciones de igualdad.

Considerando todos los elementos expuestos, el *Sumak Kawsay* emerge como la filosofía de vida del indígena, cuyo elemento esencial es la armonía endógena y exógena de la comunidad, que se sitúa en un plano de anhelo vital y otro de cotidianidad vital, en tanto que la filosofía de vida prescribe una serie de conductas orientadas hacia el Buen Vivir (Hidalgo-Capitan, 2014).

En esta línea, el pueblo *tzeltal* sostiene que al *Lekil Kuxlejal* no se llega por sí solo, sino se instaura mediante la deliberada acción del hombre en diferentes facetas de su vida: en matrimonio, mediante mutuo respeto entre mujer y hombre, los acuerdos y aprendizaje conjunto; con los hijos estableciendo las relaciones de respeto y confianza; con el desempeño en el trabajo; en las fiestas que hace la comunidad; con el aseo de la casa. Entorno, donde la naturaleza y sociedad están inevitablemente integradas, conforma *Lekil Kuxlejal*, mientras que esta armonía integral es condicionante indispensable para la paz individual (Paoli, 2003).

⁴ Parcela de tierra utilizada para agricultura.

Igual la cultura *kichwa* reconoce, incluso dentro de una estructura social propicia, el rol activo del hombre para alcanzar el *Sumak Kausay*. Solo el indígena que posee unas determinadas cualidades, tales como "fortaleza, equilibrio, sabiduría, comprensión, visión, perseverancia y compasión, podrá interactuar con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, para el *Sumak Kawsay*" (Hidalgo-Capitan *et al.*, 2014, p. 38).

Un *aymara* sabe que la armonía no está dada, sino que se crea en cada momento con la participación diligente de todos, lo que lo convierte en un "responsable del cuidado físico, de los instintos, de las emociones y de las pasiones de su familia, pero también de los animales y las plantas a su cargo" (Torrez, 2001, p. 40).

La estructura socio-económica del Buen Vivir, como forma de vida en armonía con los demás miembros de la sociedad y con la naturaleza, puede ser traducido en una sociedad igualitaria, donde la igualdad económica se alcanza mediante la implementación efectiva de mecanismos tales como el acceso igualitario a los medios de producción, redistribución de excedentes y la propiedad colectiva de los bienes de uso común y de carácter determinante para la perduración de la comunidad. El consumo, por ende la producción, se establece en función de las capacidades de los ciclos de renovación de la naturaleza. La realización del ser humano se logra a dos niveles. En el plano familiar, mediante el alcance efectivo de las aspiraciones individuales en complementariedad familiar. Y en el plano societal mediante un rol activo en cuanto a la determinación del camino de la comunidad, a través de la práctica de participación y el consenso (que podrían ser interpretadas como la democracia participativa).

Elementos constructivos del Buen Vivir desde el pensamiento occidental

Si bien el lenguaje occidental difiere sustancialmente de las expresiones simbólicas propias de los pueblos indígenas, la reflexión en torno a las causas y consecuencias de los problemas de la sociedad capitalista, lleva a los intelectuales de occidente a pensar las alternativas al sistema dominante, con los rasgos reconocibles del Buen Vivir.

El raciocinio Occidental en cuanto a una sociedad renovada puede ser acopiado dentro de ciertas líneas conceptuales entrelazadas, donde se logra identificar las propuestas relacionadas con la producción, propiedad, consumo, gobernabilidad, conocimiento. En cuanto a la producción, el discurso gira alrededor de cuatro ejes. En primer lugar se visualiza el planteamiento, que en términos de la economía ecológica, toma forma de la producción acotada por los límites de los ecosistemas que soportan la producción, tanto en sentido de fuentes de recursos como de sumideros de desechos. En segundo lugar, se trazan cambios cualitativos en el sistema de producción. Desde el ecosocialismo se sostiene que la nueva economía debe responder a funda-

mentos filosóficos distintos, donde la producción se establece para satisfacer las necesidades de las comunidades humanas, respetuosas de los equilibrios naturales, y no en función de la búsqueda de los beneficios. A la par se plantea una distribución equitativa de la riqueza (Le Quang y Vercoutère, 2013).

El tercer eje está relacionado con la toma de decisiones que posibilitan las permutas planteadas. Tanto los ecosocialistas, como los propulsores del decrecimiento, sostienen que un instrumento idóneo en este caso consiste en la implementación de una planificación democrática, que incluye los aspectos ecológicos y sociales, de tal suerte que las decisiones sobre las metas de producción, inversiones y estructura de la fuerza productiva tecnológica provienen de la misma sociedad y no que estén en manos de los banqueros y empresarios capitalistas (Lövy, 2011).

Consecuentemente, el cuarto eje aborda las condiciones que permiten dar viabilidad al proyecto de planificación democrática, que advierte igualdad social y el fin de las desigualdades económicas. La primera cuestión planteada consiste, entonces, en el control de los medios de producción, mediante la propiedad colectiva, para asegurar una planificación social. La propiedad colectiva de los medios de producción se ve como una premisa de emancipación colectiva, que pasa por la instauración de un trabajo vivo, libre y solidario para construir colectivamente las nuevas fuerzas de producción, cuyo objeto consiste en proporcionar las condiciones para un florecimiento en plenitud del individuo. Por otro lado, desde el campo de la economía ecológica, la preservación del principio de mantenimiento de los derechos comunales de la naturaleza, tratándolos como valores de uso social, al servicio de necesidades humanas fundamentales, se plantea como condición *sine qua non* para la conservación de la naturaleza (Kapp, 1994).

En cuanto al consumo, que encarna la otra cara de la producción, entre las doctrinas revisadas se puede discernir dos matices. Desde el decrecimiento se llama a la simplicidad voluntaria, es decir, un cambio en los patrones de consumo a medida y conforme a los valores propios de cada individuo (Ariès, 2013), mientras que el ecosocialismo plantea no poner un límite general al consumo, sino evitar el desperdicio y la ostentación, la alienación mercantil y la obsesión por acumular. A pesar de estas diferencias, tanto el decrecimiento como el ecosocialismo hacen hincapié en la necesidad de los cambios conductuales de los individuos, lo que implica un desahucio de la escala axiológica, implantada por el capitalismo, donde el consumo está percibido como el conductor hacia la felicidad. En este sentido la gran apuesta consiste en pasar del disfrute del "tener" al disfrute del "ser". Es recordar que el ser humano es ante todo un ser social, lo que implica desarrollar las otras satisfacciones, como los bienes relacionales, los bienes no mercantiles, etc., es decir, instaurar un sistema de valores diferenciado desde la infancia (Ariès, 2013). El nuevo modelo de civilización contempla el espacio para el ocio o los sentimientos, presupone contar con el tiempo para la participación política, la emancipación, la contemplación, las relaciones interpersonales, etc. (Le Quang y Vercoutère, 2013, p. 43).

El otro punto, abordado desde los diferentes discursos, se refiere a la gobernabilidad en la nueva sociedad. La propuesta en este sentido, desarrollada desde el decrecimiento, comprende esencialmente dos ideas. La primera, se refiere al cuestionamiento del estado centralizado, en su capacidad de proveer una gobernabilidad efectiva en condiciones de la pluralidad de culturas y de naciones. Como alternativa al estado vertical se propone la formación de una sociedad policéntrica, donde el poder público este desmultiplicado, en tanto que el ámbito local, especialmente municipal, se considera como un escenario esencial para poder reconstruir la sociedad, mediante el desarrollo de la democracia, cualitativa y de situación, que encuentra forma en los comités de barrio, el consejo municipal juvenil, el comité de usuarios del servicio de agua municipal, los comedores escolares, los jardines públicos, etc.

La segunda idea, que proviene desde el decrecimiento en torno a la gobernabilidad, hace referencia a la crítica de las organizaciones políticas vigentes, como instituciones burocratizadas, donde los programas se desarrollan en base de la interpretación abstracta de los individuos. Como alternativa se propone convertir a las organizaciones políticas en un lugar de libre circulación de la palabra, de la amistad, de fraternidad (Ariès, 2013).

El proyecto de gobernabilidad para la nueva sociedad tiene una lectura distinta desde la perspectiva del ecosocialismo. O'Connor (2001), en su reflexión en torno a los movimientos ecológicos y el estado, recuerda que el mercado no regula la producción y distribución de las condiciones de producción, mientras que el estado sí es un organismo que regula el acceso del capital a la naturaleza, al espacio y a la tierra urbana y la fuerza de trabajo. Por lo tanto, para O'Connor (2001), es indispensable no solo un crecimiento "intensivo" de la democracia en los sindicatos, en el lugar de trabajo, en la comunidad, sino una *profundización* democrática en el aparato administrativo mismo del estado, en sentido de lograr que el estado responda más y esté más dispuesto a la rendición de cuentas. Entonces la construcción de un nuevo mundo, a partir de la instauración de la democracia directa local, que plantea el decrecimiento, se ve ilusoria mientras que no se cambie el rol del estado, como un mecanismo de regulación y procreación de las condiciones de producción, en su expresión de los poderes fácticos de la sociedad, como se lo plantea desde el ecosocialismo.

En el plano cognoscitivo la evolución del pensamiento occidental se lo encuentra en el campo de la economía ecológica, que sugiere una reconstrucción conceptual de la economía convencional (Kapp, 1994). La economía ecológica se articula sobre las nociones biofísicas fundamentales, expresadas en la primera y segunda ley de la termodinámica. Una vez incorporada en el orden físico, la economía ecológica aporta con la comprensión de que los sistemas económicos son sistemas abiertos, vinculados con los sistemas social y ecológico mediante una compleja interacción y unas interdependencias circulares, que se manifiestan mediante mecanismos de transmisión de los costos sociales "no pagados", que tienen consecuencias negativas sobre el medio físico y social, además, de una manera muy desigual ha-

cía los miembros económicamente más débiles de la sociedad y las generaciones futuras. Este hecho obliga a introducir cambios metodológicos, tales como el desarrollo de todo un instrumental nuevo para identificar y medir los costos sociales de la actividad productiva, lo que requiere una aproximación transdisciplinaria. Desde esta perspectiva, la economía debe abandonar su enfoque metodológico positivo y adquirir un enfoque normativo, estableciendo los objetivos macroeconómicos en base de las metas socialmente convenientes, de tal modo que los estados dinámicos de equilibrio ecológico y económico se vuelven los condicionantes en el momento de tomar las decisiones referentes a la reproducción socioeconómica, integrando la consecución de objetivos a plazos temporales (Kapp, 1994).

Entonces, el ataque, que se despliega al pensamiento occidental, al sistema político, social y económico que rige el mundo - el capitalismo -, encuentra su continuidad en las propuestas orientadas a cambiar las estructuras socioeconómicas de la sociedad, como sumario de reivindicaciones diversas, pero a la vez convergentes en ciertos aspectos.

La síntesis del Buen Vivir

Partiendo de la reflexión del pensamiento occidental se puede identificar un cúmulo de preocupaciones que se aglutinan en torno a dos ejes, comprendidos como lo natural y lo social, que están en una interrelación inseparable, como se lo puede entender al internalizar el concepto de biosfera, mentalizado en la literatura occidental, y que fue expresado en el lenguaje simbólico, de modo muy ilustrativo, mediante la frase "El hombre no tejó el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos" (Jefe Seattle, 1855). Por lo tanto los dos ejes planteados tienen un carácter relativo, utilizado solo con miras de facilitar el encuentro entre los puntos congruentes de las dos visiones.

En la literatura revisada los problemas ecológicos sueñan con más fuerza, ya que "salvar el planeta quiere decir salvar la humanidad. Y es por primera vez que los tiempos ecológicos son más cortos, que los tiempos políticos" (Latouche, 2011). Sin embargo, también existe un consenso general en cuanto de la necesidad de cambios estructurales ya que las contrariedades identificadas son inherentes a la naturaleza del sistema imperante. Por lo que el Buen Vivir, como una nueva filosofía de vida, se convierte en la promesa de una nueva sociedad, cuya arquitectura implica la aceptación de otros valores angulares, como biocentrismo, prevalencia de lo colectivo sobre lo individual, justicia radical y no opulencia.

Biocentrismo

El biocentrismo coloca a la vida en el centro de todas sus manifestaciones, donde el hombre es parte integrante de la naturaleza, pero no tiene una posición jerárquica superior, en tanto que todos los elementos están interactuando en los procesos geoquímicos, donde ninguna pieza es sobrante o arbitraria,

como se lo demuestra la generalización empírica, que encontró su noción en la biosfera (Vernadsky, 2004).

A pesar de la diferencia en los caminos, que recorrieron las diferentes culturas en función de su proceso cognitivo, el biocentrismo proporciona una conceptualización completamente incluyente de los pensamientos generados en cuanto a la naturaleza y el rol del hombre como su parte integrante. El lenguaje simbólico, que caracteriza el acercamiento a la doctrina del biocentrismo de los pueblos originarios de América, encierra un entendimiento del mundo como un fenómeno holístico con el valor equivalente de las partes, que proviene de la comprensión de la interdependencia circular que une a los elementos vivos e inertes, en tanto que la supervivencia del ser humano se encuentra subordinada al equilibrio entre distintos universos que comprenden a la naturaleza. Por tanto que el lenguaje simbólico de *Pachamama* no puede confundir el contenido pragmático de las acciones del hombre, en cuanto los rasgos de la conducta indígena, como los ritos y rituales del respeto a la naturaleza, extracción de lo necesario para asegurar la seguridad alimentaria, no dejan de tener el matiz de asegurar la supervivencia en condiciones propicias.

La entrada del pensamiento occidental al biocentrismo parte de la evaluación de la actividad económica del hombre, que está incrustada en el campo natural y produce efectos destructivos, sujetos a las leyes físicas de la termodinámica, que se plasman en el problema de fuentes y sumideros, materia de estudio de la economía ecológica. Bajo tal comprensión, la actividad económica del hombre debe estar sujeta a los fines definidos en función de las metas socialmente convenientes con mantenimiento de estados dinámicos de equilibrio ecológico y económico. Es decir, el crecimiento debe ser acotado a nivel global y debe ser repensado en términos de equidad entre diferentes territorios. Entonces, la defensa de la vida en general proporciona una plataforma para viabilizar las acciones en cuanto a la sostenibilidad de la vida humana, que es la preocupación de las posturas de la economía ecológica, decrecimiento y ecosocialismo.

El cambio pragmático en relación del hombre con la naturaleza implica voltear los preceptos éticos y morales para legitimar los valores que encierra el ambiente no humano, lo que implica el respeto a la existencia de la naturaleza, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, derecho a la restauración y enunciación de las medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Al mismo tiempo las obligaciones, tales como asegurar la preservación de la biodiversidad, garantizar la salud y la restauración de los ecosistemas en general, deben ser asumidas por la sociedad. La gestión ambiental implica la transversalidad, obligatoriedad, fuertes mecanismos de participación, indicaciones

sobre el daño ambiental, la regulación estatal sobre el aprovechamiento de los servicios ambientales, reconocimiento de un alto nivel de incertidumbre y el manejo de riesgos para determinar los umbrales que dividen los impactos en aceptables y no aceptables, etc.

El éxito, cuando se enfrenta los problemas y desafíos de esta magnitud, es posible, cuando se consolida un cumulo de conocimiento, que abre la capacidad de acercar las medidas conservacionistas, concebidas desde la visión actual de la naturaleza, a las verdaderas demandas de esta, lo que requiere el fortalecimiento de las instituciones que están en la capacidad de liderar este tipo de investigaciones con una aproximación transdisciplinaria.

Prevalencia de lo colectivo sobre lo individual

El razonamiento, desarrollado por ecosocialismo, permite contar con una explicación plausible del origen de los problemas, que enfrenta el conjunto social, y su carácter inherente al sistema capitalista, que en orden de defender o restaurar los beneficios acarrea un proceso de crecimiento expansivo que sobrepasa los límites estructurales, dados por la naturaleza finita de los recursos ecológicos, promoviendo un modo de vida, que a través de la táctica publicitaria, proporciona una ilusión de felicidad del consumo que atenta contra la seguridad, la libertad, la identidad de los seres humanos. En vista que los costos de reproducción de las condiciones de producción, dadas por la fuerza de trabajo humana, la naturaleza y las infraestructuras, son gastos inmediatamente improductivos desde el punto de vista del capital en expansión, las relaciones de producción y las fuerzas productivas capitalistas, combinadas, destruyen sus propias condiciones, más que reproducirlas.

UNICEF en el informe "Desigualdad global: La distribución del ingreso en 141 países", presentó que en el 2007 el 20% superior de la población del mundo controlaba más del 70% de los ingresos mundiales, considerando tasas de cambio ajustadas por PPA, mientras que bajo tasas de cambio de mercado, el quintil más rico de la población mundial recibió el 83% del ingreso total mundial (UNICEF, 2012). Oxfam⁵ en el informe de enero de 2015, titulado "Riqueza: tenerlo todo y querer más", sostiene que la riqueza mundial está acumulada de manera progresiva en manos de una reducida élite. Los 80 individuos más ricos del mundo acopian tanto como la mitad más pobre de la humanidad (Zuesse, 2015).

En este contexto, estas cifras, más que exponer la desigualdad existente entre la población mundial, muestran que el modo de producción destructivo, asociado con el sistema capitalista, responde al provecho de una parte reducida de la humanidad, en tanto que sus intereses de acumulación ponen en riesgo la

⁵ Oxfam es una confederación internacional, constituida en 1995, por 17 organizaciones no gubernamentales (<https://www.oxfam.org/es/paises/nuestra-historia>).

supervivencia del sujeto colectivo. En consecuencia, para que las decisiones sobre las metas de producción, inversiones y estructura tecnológica de las fuerzas productivas, que aseguran el crecimiento dentro de los límites estructurales, provengan de la misma sociedad y no estén en las manos de los banqueros y empresarios capitalistas, se requiere cambios ontológicos de propiedad.

Mientras que la simbiosis con la naturaleza es reconocida por los pueblos originarios como la forma de supervivencia de la humanidad, la pertenencia a la comunidad se ve como el modo de persistencia del individuo, por lo que el principio de prevalencia de lo colectivo sobre lo individual podrá ser contemplado como la continuidad del biocentrismo a nivel de la organización de la sociedad. La preservación del sujeto colectivo en la cultura indígena se sustenta sobre tres pilares. En primer lugar, se institucionaliza un acceso igualitario a los medios de producción y valores cognitivos, coherentemente adaptados a las condiciones del entorno, que funda las bases de igualdad e inclusión. En segundo lugar, se instaura la propiedad colectiva sobre los bienes de uso común y de no uso común, lo que conlleva los mecanismos de regulación y control de los recursos vitales para sobrevivencia de la comunidad. En tercer lugar, se cultiva la norma moral que da legitimidad a las relaciones económicas y consagra a redistribución, como práctica para disuadir la desigualdad económica entre sus miembros.

En la organización de producción moderna el abastecimiento autónomo se ve poco viable. No obstante, la figura de acceso igualitario a los medios de producción y la propiedad colectiva tienen plena vigencia. Tanto los ecosocialistas, como propulsores del decrecimiento, sostienen que el condicionante para que las decisiones sobre los aspectos ecológicos y sociales provengan de la misma sociedad consiste en el control de los medios de producción, mediante la propiedad colectiva. Así el propósito de las fuerzas productivas deja de ser la acumulación de capital, y se convierten en creadoras de las condiciones para el florecimiento del ser humano.

Justicia radical

La igualdad en la propiedad de los medios de producción cimienta las bases para instalar las normas que aseguren que todas y cada una de las personas gocen del mismo acceso a los medios materiales, sociales y culturales necesarios para llevar una vida satisfactoria, como primera dimensión de la sociedad radicalmente justa, y disponen del mismo poder para ejercer el control colectivo de las decisiones políticas que afecten su destino común, como la segunda.

La perspectiva de acceso a la vida digna en el sentido moderno, que encierran las garantías del acceso al agua, los alimentos, la vida en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, la comunicación libre, recreación y esparcimiento, beneficios del progreso científico, educación para el desarrollo holístico, hábitat seguro y saludable, salud, trabajo, seguridad social, la posibilidad construir y mantener la identidad cultural y disponer del espacio público, no deben perder de vista que el crecimiento de la base

material no puede sustituir al desarrollo espiritual del hombre.

En cuanto a la gobernabilidad, el acceso a la toma de decisiones se ve a través del fortalecimiento de participación en el ámbito local, especialmente municipal, mediante el desarrollo de la democracia cualitativa y de situación, lo que asemeja a la democracia consejista practicada por las comunidades indígenas, donde el espacio de asamblea cumple un rol concluyente en cuando a la determinación del camino de la comunidad por el consenso. Sin duda la democracia directa local cobra vida cuando el Estado, como un mecanismo de regulación y procreación de las condiciones de producción, está democratizado.

No opulencia

Nos acercamos al sentido del valor "no opulencia" a partir de su antónimo. El concepto de opulencia fue propuesto por Sen (1984), entendido éste como una fácil disponibilidad y una oferta permanente de objetos materiales, que implica una satisfacción material. Según este criterio, cuando más es mejor, mientras que más tenemos en mejores condiciones estamos. A tal percepción se puede evocar, por lo menos, tres objeciones, comenzando con "utilidad marginal decreciente", que sostiene el decrecimiento de la utilidad de un bien o servicio en la medida en que las necesidades están satisfechas, es decir, que después de un cierto nivel de consumo los bienes ya no pueden proporcionar ningún placer, lo que pone límites al nivel de consumo.

En segundo lugar, pero no menos importante, se encuentra el planteamiento de que, si bien los recursos materiales, tales como alimentos y agua, vestimenta, cobijo, son imprescindibles para la supervivencia, no son determinantes para la realización de los seres humanos. Sentirse bien guarda estrecha relación con la habilidad de amar y sentirse amado, contar con el respeto de los nuestros iguales, gozar de un trabajo gratificante y de tener un sentido de pertenencia y la confianza en una comunidad, lo que encuentra su demostración en los estudios empíricos entre el nivel de ingresos, lo que a su vez determina la accesibilidad a los bienes materiales, y la felicidad (Jackson, 2011).

El tercer argumento, y quizás el determinante, comprende la insostenibilidad de un consumo desmedido, debido a los límites ecológicos de la producción de los bienes materiales, que están prescritos por dos factores fundamentales: la magnitud de la población humana, por un lado, y la ecología finita del planeta, por el otro; mientras que la sobreexplotación de los recursos ecológicos, amenaza la continuación de la especie humana misma. Por lo tanto, la "no opulencia", se entiende como la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, no en sentido de un consumo con restricciones y sacrificios, sino subordinado a los límites que la naturaleza tiene para proporcionarlo. En este sentido de preservación de las fuentes de abastecimiento, se introduce una condición de producción de materialidad, como justo necesario para el sustento, para garantizar la continuidad de la vida, idea que se desprende claramente de la cosmovisión indígena. El pensamiento occidental complementa el enfoque indígena observando que lo que se necesita es abandonar los

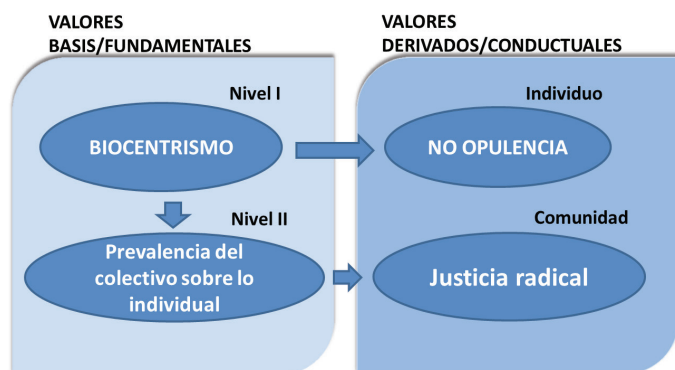


Figura 1. Arquitectura de valores de la sociedad del Buen Vivir.
Figure 1. Value architecture of the Good Living society.

hábitos de consumo, artificialmente inducidos por la publicidad. Una permutación de escala axiológica implica los cambios conductuales de los individuos hacia las preferencias por disfrute del ser, de los sentimientos, del ocio, de las relaciones interpersonales, de la participación política. Pero en cualquier caso se requiere de la construcción de las capacidades reflexivas, críticas y cooperativas de cada individuo.

Los cuatro valores definidos a partir de los puntos congruentes, expresados por los diferentes actores en relación a una sociedad deseada, que en el contexto ecuatoriano toma el nombre del Buen Vivir, no se encuentran en el mismo plano existencial. Los valores de biocentrismo y de la prevalencia de lo colectivo sobre lo individual pueden ser clasificados como valores epistémicos, en tanto que comprenden la aceptación del orden de la vida en general y de la sociedad humana, como un *continuum* de la vida misma. Mientras que los valores de justicia radical y de no opulencia representan las pautas conductuales, que se desprenden de los valores fundamentales. La justicia radical es un valor de construcción de las relaciones sociales, que se hace viable en una sociedad donde los intereses colectivos prevalecen sobre las ventajas individuales. No opulencia es el valor que guía la conducta individual en una sociedad radicalmente justa, en equilibrio con el ambiente, que la inserta. Estas ideas están reflejadas en la Figura 1.

Referencias

- ACOSTA, A. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito, FES-ILDIS, 43 p.
- ALTMANN, P. 2013. El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 30:283-299.
- ARIÉS, P. 2013. Documental Decrecimiento. [Video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v3zchsUDhSU>. Acceso el: 25/04/2015.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ECUADOR. 2008. Disponible en: http://www.inocar.mil.ec/web/images/lotaip/2015/literal_a/base_legal/A_Constitucion_republica_ecuador_2008constitucion.pdf. Acceso el: 13/07/2017.
- EVERNDEN, N. 1992. *The social creation of Nature*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 167 p.
- GUDYNAS, E. 2004. *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. Montevideo, Coscoroba, 182 p.
- GUDYNAS, E. 2011. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/active/48052>. Acceso el: 22/07/2012.
- HIDALGO-CAPITÁN, A.; ARIAS, A.; ÁVILA, J. 2014. El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. In: A.A. GUILLÉN GARCÍA; N. DELEG GUAZHA (org.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca, FIUCUHU, p. 23-74.
- HIDALGO-CAPITÁN, A. 2011. Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica. *Revista de Economía Mundial*, 28:279-320.
- JACKSON, T. 2011. *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finita*. Barcelona, Icaria editorial, 280 p.
- JEFF SEATTLE. 1855. *Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos*. Disponible en: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/carta_del_jefe_seattle_al_presidente_de_los_estados_unidos.htm. Acceso el: 16/02/2015.
- KAPP, W. 1994. El carácter de sistema abierto de economía y sus implicaciones. In: F.A. KLINK; V. ALCÁNTARA (org.), *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Barcelona, Icaria p. 199-212.
- KOWII, A. 2011. El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, 28:1-5.
- LATOUCHE, S. 2011. Documental Decrecimiento. [Video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IOSgLq-OTQg>. Acceso el: 20/04/2015.
- LE QUANG, M.; VERCOUTERE, T. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito, IAEN, 92 p.
- LÖVY, M. 2011. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, 176 p.
- MACAS, L. 2010. Sumak Kawsay: recuperar el sentido de la vida. In: Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos, Lima, 2010. [Ponencia].
- MEDINA, J. 2001. Lectura de la visión indígena desde el nuevo paradigma ecológico. In: J. MEDINA (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Bolivia, GTZ, 115-130.
- O'CONNOR, J. 2001. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. México, Siglo XXI Editores, 406 p.
- OVIEDO, A. 2011. *Qué es el Sumakawsay. Más allá del socialismo y el capitalismo*. Quito, Sumak Ediciones. Disponible en: <http://vamosacambiarelmundo.info/wpcontent/uploads/documentos/queeselsumakawsay.pdf>. Acceso el: 18/01/2014.
- PAOLI, A. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal – Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tseltales*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 231 p.
- RENJIFO, G.; GRILLO, E. 2001. Criar la vida y dejarse criar. In: J. MEDINA (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Bolivia, GTZ, p. 51-60.
- RUBIO, F. 2011. Páramos, ecosistemas andinos, límites y exclusión minera. Disponible en: <http://www.infobosques.com/descargas/biblioteca/201.pdf>. Acceso el: 10/04/2015.
- SEN, A. 1984. *Resources, Values and Development*. Oxford, Basil Blackwell, 547 p.
- SENPLADES. 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito, Secretaría Nacional de Planificación, 594 p.
- TORREZ, M. 2001. El concepto de Qamaña. In: J. MEDINA (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Bolivia, GTZ, p. 33-44.
- UNICEF. 2012. *Desigualdad global: La distribución del ingreso en 141 países*. New York, UNICEF, 72 p.

VERNADSKY, V.I. 2004. *Biosfera y noosfera*. Moscú, Iris Press, 576 p.

VITERI GALINGA, C. 2003. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. Quito, Ecuador. Tesis de Licenciatura. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 110 p.

VITERI GUALINGA, C. [s.f.]. Ecuador: concepto del desarrollo desde la cosmovisión indígena. Disponible en: <http://servindi.org/actualidad/1015>. Acceso el: 21/02/2015.

YAMPARA, S. 2001. Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien. In: J. MEDINA (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Bolivia, GTZ, p. 45-50.

ZUESSE, E. 2015. Las 80 personas más ricas del mundo acaparan tanta riqueza como el 50% de la población mundial más pobre. Disponible en: <https://noticiasdeabajo.wordpress.com/2015/05/10/las-80-personas-mas-ricas-del-mundo-acaparan-tanta-riqueza-como-el-50-de-la-poblacion-mundial-mas-pobre/>. Acceso el: 09/03/2015.

Submetido: 14/03/2017

Aceito: 17/11/2017